

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية

الرقم العام	1820			
عنوان المخطوط	حاشية على شرح الكبرى			
المؤلف	محمد بن أحمد بن عرفة الدمشقي			
عدد المجلدات	عدد الأوراق	677	تاريخ النسخ	1260 هـ

جلاله وقوله لا يفيض صفة للترهنة اي قترية لا يمكن ادراك كينيته
 فالتا فاقيل لك ان عجز فلان عن ادراك حقيقة تعالى ما كينيته
 لا تقدر ان تكيفه **قوله** وغاية كمال لما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه
 تعالى نقص في حق اصفياءه قال وغاية كمال لا صفياءه دفعا
 لذلك وانما كان كمالا لهم لان من عجز عن ادراك حقيقة فقد
 ادرك ذلك كمالا ولذا قيل العجز عن ادراكه ادراك ولان من
 خاض من الحكا في حقيقة تعالى فقد وقع في اوهام وخيالات
 لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالترهنة ان تحل بالمهمة اي العجز
 عن ادراكه تحل لا صفياءه لا يفيض وعلى هذا فتقوله وغاية
 كمال لا صفياءه عطف على ترهنة من عطف العلة على المعلول
 اي ان العجز عن ادراكه انما كان حلية لا صفياءه لا تكيف لانه
 غاية كمال لهم والاصفياء جمع صفي فعلى معنى فاعلى اي من
 احب الله واخلص في محبته او انه بمعنى مفعول اي المصطفى
 من بين خلقه اي المختار منهم **قوله** على من خصلى على من خصه
 الله ثم لما كان العنوان عن داته عليه السلام بهذا العنوان
 يفيد المديح لدلالته على اتقانها بالاختصاص بربها المعارف
 دون العنوان عنها بمجد اختاره على التعيين بمجد قوله من
 رتب المعارف ان جعلت الى المعارف للمجنس كان من إضافة
 الجزئيات للكل وان جعلت للاستراق كانت من قبيل الإضافة
 التي للبيان اي والصلاة والسلام على من خصه الله بالاعلى
 من رتب المعرفة او على من خصه الله بالاعلى من رتب المعارف
 وتعبيره بالاعلى للإشارة الى ان جزئيات المعرفة متفاوتة
 لانها مقولة بالتشكيك **قوله** ولقي في درج المراقي هو

ادراكه ذلله لا ربح
 الصافي من العجز عن ادراكه

الصعود والدرج بضم الهمزة وفتح الراء جمع درجة بضم الهمزة
 وسكون الراء بمعنى المرقاة التي يصعد عليها استعارها للمرتبة
 وقوله من راقى معول لرقى وفي قوله في درج بمعنى من الهياكلية
 المشوبة بتبويض اي والصلاة والسلام على من راقى مراقي
 مرات تلك المراقي من درج التخصيص والتعريف الى الله تعالى
 وتلك المراقي التي رقاها لا تكنه اي لا يمكن ادراك كنهها اي
 حقيقتها وذلك ان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصديقية
 ومرتبة اول العزم من الرسل فوق مرتبة مطلق النبوة فلهل
 كل مرتبة لا تدرك كنه المرتبة التي فوق مرتبتهم وقوله والتعريف
 من عطف المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر لانك تقول
 خص فلان بالتعريف والتخصيص من متعلق بالتعريف **قوله** بل
 وقفت اي تباعدت عقول الخلق عن ادراك ادنا ادناها
 بل حل فضرر وقفت بمعنى تباعدت فعلق بمراحل به ويحتمل
 ابقا وقفت على حقيقة بدون تضمين وتقدر مضاف في
 قوله بمراحل اي في مبداء مراحل اي مسافات دون ادنى الادنى
 منها الى ان عقول الخلق وقفت في مبداء مسافات متوسطة
 بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب فالمتعلق
 لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود القائل
 التي هي المسافات بينهما وبين تلك المرتبة الادنى رحم فابالك
 بالمرتبة العليا **قوله** ورضي الله عن راجل الجيلة الفعلية ولم
 يعبر بالاسمية على عكس جملة الصلاة لان الصحابة والاولاد
 دون النبي صلى الله عليه وسلم والجملة الاسمية اشرف من
 الفعلية لدلالته الاولى على النبوة والادام والثانية على الجود

مراقي

لها التحلى

علمه طلب التقليد حقيقة اوانه قلها وتقدم عند الموت
على ما حصل منه تعرفه فاسم الاشارة ليس راجعا
للاحتمال القريب وقوله ان هذا هو المراد به ما يقتضيه
في شان الموت وان كان مخالفا لما مر من ان المراد به
نفس الاعتقاد ففيه شبه استخدام وقوله ليس بما هو
اي يجوز ان يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع
اذ لا اتفاق فيه اي في ذلك الزمان وهذا علة لقوله تعرف
لكن قوله اولا وبهذا تعرف ان هذا هو المراد به المعرفة المذكورة
هو المشار اليه بهذا وهو ما وقع للمخبر وقوله اذ لا اتفاق
لأنه يفيد ان علة المعرفة عدم الاتفاق اللهم الا ان يجعل
عدم الاتفاق علة للمحلل مع علة والمعنى وانما
عرف بما ذكر ان هذا هو المراد ليس بما هو لان لا اتفاق
والمراد بالاتفاق الصحة اي لانه لا صحة فيه للمعايد
وانما حملنا الاتفاق على الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد
لان الاتفاق لا يكون الا مع العلم اي المعرفة فانه مع ما
يقال ان ظاهر ان الاتفاق يمكن ان يكون مع التقليد
مع ان التقليد لا اتفاق معه لان الاتفاق يكون له دليل
ولادليل مع التقليد فلا مدخل له اي لانه لا توجه
له اي لذلك الزمان اي لاهله وقوله في ذلك الامر اي اتفاق
المعايد لقوله ولا مدخل له علة لقوله اذ لا اتفاق
والمعنى لا اتفاق في ذلك الزمان للمعايد لانه لا مدخل
لذلك الزمان في الاتفاق اي لا مدخل ولا توجه لاهله
هذه الزمان للاتفاق فلما انتفى التوجه للاتفاق انتفى

الاتفاق

الاتفاق فهما نظير قولك فلان لا علم عنده اولا كرم
عنه لانه لا مدخل له في العلم او الكرم اي لا توجه له لو وجد
منها لعدم الاعتناء اي في ذلك الزمان بتعليم عقايد
الدين وهذا علة لقوله فلا مدخل له في ذلك لا سيما
اي خصوصا النساء والعبيد فانهم اشد بعدم الاعتناء
فلا يقصدون اي بخلاف النساء والعبيد فانهم
قد يقصدون وان كان ليس عندهم اعتناء ولا فصل
ما بعدهم عنهم باداء الانفصال وهي اما ولهذا اي
ولاجل عدم الاعتناء بتعليم العقايد في هذا الزمان
في كثير من يتعلم العلم اي كالقضاة في كان معاصر الله
وكافة المصير انفسا عقيدة فكيف بالعامه اي
كالسوقة اما اهل الهادية اي الذين شأنهم البعد عن
اهل العلم ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل
القرى فلا يسال عن حالهم اي لانه حالهم معلوم لكل
احد وهو عظم الجهل جامدة اي واقفة عن الفهم
ثم ان هذا يحتمل انها وان كانت واقفة عن الفهم انقياد
له قريب ويحتمل انه بعيد دفع الاول بقوله صعبة لانها
فقوله صعبة لا اخص مما قبله مما لا يعني اي في الشهادة
وحب الرياسة ونحو ذلك ان نصحت له من انار قوله
ما يله وان فهم لم تفهم يناسب الطرفين الاولين
اعنى قوله جامدة صعبة الانقياد تغلبت بالقاء
اي ذهب منها بسرعة اي حيث كانت ما يله لما يعني
ان فصحت بان امرت بطرق الخير لم تقبل وان علمت

طرق الخير لم تتعلم وهذا يناسب قوله جامدة وحلته
سلب الدنيا اي لتحصيلها عصمه الله اي حفظه الله
مما ذكر من البطر وما معه والمراد العصمة الجائزة وان
بقي منه شيء لهذا هذا يناسب قوله لاخير ما يليه بحال اي
لان البطر اي الكبر وتعاطى امور الدنيا من الامور التي لا تنقضي
وجودها اي وجود من عصمه الله وقوله اليوم اي
زمانه وبالحجة اي را قوله قولاً ملتبساً بالحجة اي
الاحمال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان
من المنكرات هو الامور اي فزع وعظم امره في المتبحر
بسبب ما يقع فيه من المنكرات على عترة عليه
اي مع عترة اي كثرة علمه وعبر على اشارة الى اهم
لكثرة علمه فكانوا من استعملوا عليه وفيهم ائمة
تدبرهم وتوابعهم واما الاول اي واما بيان فساد
بعض الاول لان الدليل الاول الذي استدله الخالف
مجموع كسبين الطرف الاول قوله قدمات ابو بكر وعمر
وساير الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والارض الطرف الثاني
ما نقله عن ابن قورك من انه قال لو لم يدخل الجنة التي
عرضها السموات والارض الا من يعرف الجوهر والارض
لبقيت الجنة خالية وقوله هذا واما الاول فلهذا ارد
للطرف الاول وسياق الكلام على رد الطرف الثاني
عند قوله والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن قورك
ولم يعرفوا الجوهر اي وهو ما قام بذاته وان شئت
قلت ما اخذ قدر من الفراغ اعم من ان يكون غير قابل

للقسمة

للقسمة وهو الجوهر الزداد او قابلاً لها وهو الجسم و
قوله والارض هو ما قام بغيره من الحوادث فخرج صفات
الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة فلا
تسمى عرضاً وقوله ولم يعرفوا الجوهر والارض اي لم يعرفوا
معناها المصطلح عليه عند المتكلمين والاف الجواهر
في اللغة معناه الشيء المقيس والارض معناه الامر العارض
لغيره وهم عارفون باللغة وكذا ساير الصحابة
اي باقيرهم غير ابو بكر وعمر لم يعرفوا الجوهر والارض
فانما العجب جواب اما من ادعى في تمييز فاعل يذكر
والمراد بالتمييز العقل اي ادعى عقل فاستدل بذلك
حق من البهائم وقوله دليل على التقليد اي على ارجحية
التقليد لكون هؤلاء مقلدين واي مدخل في
هذا استفهام انكارى بمعنى النفي اي لانه لا مدخل في
واقي به كذا قوله وانا العجب وقوله للدلائل المصطلح
عليها اي مثل الجوهر والارض في شيء من ادلة المتأيد
اي لا في موضوع ولا في محمول وهذا ظاهر ان اريد الدليل
الموصل للمطلوب وهو معرفة صفات الرب واما ان
اريد الدليل المركب من صغرى وكبرى فاللائل المصطلح
عليها لا مدخل كقولنا العرض متغير من وجود الى عدم
وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث والجوهر ملازم
لذلك العرض لحادث وكل ما كان ملازماً للمحادث فهو
حادث ينتج الجوهر حادث فظهر ان الجوهر والارض لهما
مدخل في ادلة المتأيد المصطلح عليها المركبة من صغرى وكبرى

لكن الصحابة كانوا مستغنيين عن تلك الأدلة ويعرفون القائل
 بالأدلة الموصلة لها غير تلك الأدلة المصطلح عليها وهي
 الأدلة الإجمالية حتى يلزم له منزع عن المنفى فهو منفي
 وما أشبه هذا ما تنجيبة والإشارة راجعة إلى قوله
 هذا القائل المناظر وهو ابن ذكرى أي ويجب من شبه هذا
 القول لقوله من يقول الخ أي في القبح لأن هذا القول يقتضي
 أن الصحابة يقع منهم اللحن ولا شك أن نسبة ذلك إليهم
 وقول ابن ذكرى يقتضي أنهم لا معرفة لهم بأدلة المتأيد ولا
 شك أن نسبة هذا لهم قبيح أيضا كانت تحمل المقصود
 الخ أي الذي هو صوت اللسان وحفظه من اللحن ولم
 يعرفوا حقيقة القائل أي بحيث أنه إذا سال أحدهم عن
 حقيقة القائل لا اصطلاح لا يعرف ما هو ولا يعرف أنه
 الاسم المرفوع المسند إليه فضل مقدم عليه على جهة وقوة
 منه أو قيامه به وقوله ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله
 لأنهم ما أتوا الخ علة لقوله كانت تحمل الخ وكانوا يحملون
 المقصود من البلاغة أي وهو الاحتراز والتباعد من التقيد
 اللغوي والمنوي يحملون المناظرة فيها أي في البلاغة
 أي في علم البلاغة مثل قولهم سند إليه سند قصر فضل
 وصل إيجاز أطناب وقوله استحدثها أي تلك المناظرة
 وهل هذه الأقوال الخ استنهام إنكارى بمعنى النفي
 أي وليت هذه الأقوال تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد
 بهذه الأقوال الثلاثة المذكورة وهي القول بأنهم
 كانوا يحملون حقيقة الجوهر والرض وكانوا يحملون المقصود

من فن

من فن الرصيد ومن فن البلاغة وإنما يصح له أي لذلك
 المخالف وهو ابن ذكرى وقوله الاستدلال أي على صحة له
 التقليد وارجحيته لو ثبت الخ أي وما استدلاله بما تقدم
 فقد ظهر فساد وقوله لو ثبت له ذلك أي لو ثبت عنده
 ذلك لكنه لم يثبت بل الثابت خلاف ذلك وليرفوا
 الواو الحال وأراد بالمعرفة الاعتقاد أي والحال أنهم لم يثبتوا
 الله إلا بالاعتقاد المصور بالتقليد المجرى عن المعرفة ووصف
 التقليد بما ذكر وصف كاشف وأعرضوا عن النظر أي
 المقيد للمعرفة في أي جمع آية أي في آيات من كتابه وقوله
 لا تخصي كثرة أي من جهة كثرتها وصحة هذا الخ علة الخ
 والتقدير لو ثبت له لكنه لم يثبت لأن صحة هذا أي ما سبق
 من أنهم لم يعرفوا الله إلا بالتقليد وأنهم لغرضوا عن النظر وأن
 الآيات الدالة على ثبوت المتأيد التي لا تخصي كثرة في القرآن
 كانت الخ وذلك كآية أن في خلق السموات والأرض الخ ولا
 ينهمون وجه دلالتها أي هل هو لا مكان أو الحدوث أو
 هما معا ما ياباه كل مؤمن أي كامل وفيه تريض القائل
 وما أوجب الخ ما تنجيبة أي ما أوجب هذا القائل لهذا
 الكلام المرفوض بالنقيصة في مراتبهم العلية رضي الله عنهم
 للأدب العظيم أي ما أشد وأعظم استحقاقه للأدب العظيم
 وقوله بمثل هذه النقيصة أي وهي أن الصحابة كانوا
 متقدمين وحاصلها أن التريض لفظ استعمل في معناه
 ليروج بفتح الواو وغيره فنقول هذا القائل أن الصحابة
 ما أتوا الخ مستعمل في معناه ملوح به لغيره وهو أنهم كانوا

وأن أدلة الصحابة
 كانت غير كافية ولا كافية

متقدمين وهذه فتيحة يستحق الادب من شربها ثم على
 مناصبهم من اضافة الصفة الى الموصوف اي مناصبهم العلمية
 وقوله التي لخصت المناصب وقوله لا تلتحق بها للجمهور
 اي التي لا يصل اليها احد غيرهم حتى انها توصف بالتفايض
 وقوله لعظيم الادب متعلق باجوج وهو من اضافة ما
 الصفة للموصوف وفيه تريض بانه يستحق الادب العظيم
 لاقرابه على الصحابة ولقد قطع لعله لما قبله اعني
 قوله وصحة هذا مما ياباه كل موطن او علة لقوله وما الجوج
 لانه اي لا نأخذ ما بان اعظم عالم مناهم يحصل من الدين ما
 حصله ادنى احد من اهل الصحابة فكيف باكابر الصحابة
 وحقه فنقول بتقليدهم يستحق الادب العظيم ان
 اكابر علماءنا اي الموصوفين بالعلم والديانة بالدين
 هو الاحكام الشرعية اعتقادية وشرعية وقوله وسننه اي
 الدين وهو من اضافة البعض لكل لان المراد بالسنن للحكام
 المتعلقة عن الرسول والعطف من قبيل عطف الحاضر على
 المأمور لا دني امد اي فكيف بالصحابة ولا يسلم له ان
 اكابر علماءنا لم يحصل ما حصله ادنى امة من اهل
 الصحابة او من اهل التابعين او من اهل قابع التابعين
 لان علماءنا ما كانوا فضلا واسخا في العلم باحدا
 اي بالعمل الكامل ولقد ادرك في هذا شروع في ذكر ماثر
 الصحابة بالعلوم فيكون غير من ذكر كذلك فيذكر المعروف
 ما عليه الصحابة من العلم ثم ان الله ترض لبعض ماثر الخلفاء
 الاربعة وكان المناسب ان يقدم ماثر ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
 ثم علي

ثم على لانهم على هذا الترتيب في التفصيل لكنه قدم عليا كونه
 ادركه ومن المبتدعة بخلافهم فله مزيد اختصاص بالمقام وكان
 الاول للشهادة يقول ولوادركه عليا من المبتدعة برفع زمن
 على الفاعلية ونصب على على المعنوية لما تقرر من انه اذا دار
 الامر بين الاسناد للذات والحسن فالاولى الاسناد للمعنى
 للذات وانهم حيث ابطال دعاويهم باطلة لا تقدر ون
 على ردّها ويصحبون شيوخهم ومن المعلوم ان العلم لا يكون
 مقلدا بل عارفا حق المعرفة وقد سمعنا في الوقوف بكسر الواو
 المحل وهذا كناية عن الكثرة فهو صدق بالزيادة حيث كان
 قادرا على ذلك لا يكون مقلدا بل عارفا حق المعرفة وما
 قاله سمي ناعلى ذلك لا يكون مقلدا ليس يستبعد في حقه
 لان الكتب المنزلة مائة واربعه عشر وتضمنت ما
 الاربعة وهو التوراة والانجيل والزبور والفرقان جميع المائة
 وتضمن الفرقان ما في السلافة وتضمن المنفصل منه جميع
 وقد تضمنت الفاتحة ما في المنفصل فاذا تضمنت الفاتحة
 المنفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عده من الاربعة
 المتضمنة للمائة لزم تضمن الفاتحة جميع الكتب المنزلة
 انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه
 بعلى يوصل اليه لكونه عنده وحيث كان كذلك فلا يكون
 مقلدا ثم ان هذا الحديث موضوع لا اصل له على التحقيق
 وقد اختلف فيه كما قاله الفكارى فبعضهم صححه وبعضهم
 ضعفه وقال ابن حجر هو حسن والتحقيق ما علت الزمخشري
 العجباى ما يشجب منه العجباى اي المبالغ في الامجاد

منه وادعى في اي فقال بعضهم انه قاله كما قلنا في النصارى
ان عيسى له وقوله افتتنت به فقال بعضهم ان جبريل
ارسله الله الى علي فعلقه فنزل على محمد وقال بعضهم ان
كلام من محمد وعلي بن مرسى الا ان احدها فاطمى بالرسالة
وهو محمد واحدها صامتة اي لم ينطق بان رسول بل
سكت وهو علي وكل هذا كثر ان منصالات المسائل
اي المسائل المنصلا في المخلوقات الغير الظاهرة وقوله
التي لا يوصل الى تفسيرها الا بالانظار الدقيقة اي
بالافكار التي الادلة الدقيقة من غير تأمل فيقول
بدية ولا تعظم شأنها هذا لازم لقوله من غير تأمل
كانها عنده في الكلام حتى اي كان السؤال عنها عنده سوال
عن الامور الضرورية وقوله عطف على جوابه اي وتأمل
جوابه وقوله على البدية عطف تفسير في ذلك الوقت
له اي وهو الوقوف على الخبر وقوله ثم اعرض الى عطف على قوله
وتأمل جوابه في السبرية وقوله قوله وانظر اين هم اي وانظر
اليهم اي الى عقولهم اين عقولهم وقوله من ذلك اي من عقل على
فتجد بينهما بعد لانهم ان اجابوا عن تلك المسألة فيمد بعد
وتأمل طويل والمراد فانظر جواب اين عقولهم من عقل
على وذلك الجواب بينهما بعد فتأمل وفي بعض النسخ اين
هم اي اين عقولهم مما هنالك اي من العقل الثابت هنالك
اي في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه صار عليها تسما
يعني انه قال ذلك واسترسل في خطبته وكانت عينيه
واولها الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويخزي كل نفس
بما تسمى

بما تسمى ولد المايب والرحمى فقال وقيل له يا امير المؤمنين مات
شخص وترك بنتين وابوين وزوجة فقال صار عليها تسما
واسترسل في خطبته وصير عليها عايد على الزوجة ووجه
كون من الزوجة صار تسما ان المسئلة اصلها من اربعة وعشرين
للبنتين الثلثان ستة عشر وللابوين السدسان ثمانية
وتسمى الزوجة فيقال لها فيزداد عليها ثلاثة فتصير السهام
سبعة وعشرين فصار عن الزوجة تسما لان الثلاثة تسع
السبعة والمشرين فالمسئلة عالت بتسمها فينقص كل واحد
من الورثة تسع ما بيده وكذا فتواه اي وتأمل فتواه
هم عليهم اي ورد عليهم بفتة ثلاثتهم بدل من
الواو ذلك اي جميع ذلك وقوله اكلام مضمول مطلق
اي اسيعاب اكل فقال صاحب الثلاثة بيتنا اي تلك
الدرهم بيتنا وقوله نصفين اي حال كونها مناصفة
صميم الحق اي الحق الصميم اي المجازم بمعنى المجزوم به اي
المجزوم بكونه حقا ان كان بصميم الحق اي اخذته
لذلك اي لما اكله جرما اعطاك لعله امره بذلك لكونه
فهم سباحة الاخر فيصير اربعة وعشرين اي ثلثا
فذلك تسعة اي تسعة اثلثان وقوله اكلت منها ثمانية
اي برعيفين وثلثين او بقى لك واحد اي ثلث واحد
اكله القادوم بقى له تسعة اي تسعة اثلثان اكلها القادوم
فكل واحد من الثلثة اكل ثمانية اثلثان برعيفين وثلثين
متى كما اي اعطاكما وقوله منحاه اي اعطيتماه في
اخذ منه ثلثا ياخذ درهما ومن اخذ منه سبعة اثلثان ياخذ

سبعة دراهم كذا وكذا اي فالراوي اجمل فيما رواه عن
علي وفي رواية لغيره هذا فصل فيها الراوي ما رواه عن
علي فلذا ذكرها ثانيا ولما حصل ان سبعة اعلوا فصل قطعا
ثم ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجمل وقال كذا وكذا
وبعض الرواة فصل فذكر المصنف الراويين الصادرين
من الرواة لم يظن ذلك وجه ذلك اصل المسألة في اربعة
وعشرين ونص من ستماية لان رضى الروضة الثمن من ستماية
وللام السدس من ستة والبنين الثلثان من ثلاثة و
الثلثة داخل في الستة فتكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة
بالانصاف فاضرب نصف احدها في كامل الاخر يخرج اربعة
وعشرون للروضة عنها ثلاثة وللام سدسها اربعة والبنين
الثلاثان ستة عشرون وبنى واحد للمصيبة وهو اثني عشر
اخا واختا المذكور مثل حظ الانثيين وهو منكر عليهم ما ين
فتضرب عدد رؤسهم وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة
يخرج لك ستماية قدر التركة وبها تصح ثلثه شيء في اصل
المسألة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه المسألة فللروضة
ثلاث في خمسة وعشرين بخمسة وربعين وللام اربعة
في خمسة وعشرين بماية والبنين ستة عشر في خمسة
وعشرين باربعماية والمصيبة واحد في خمسة وعشرين
بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنان وللأخت واحد ذلك
حقك الاشارة بقوله المصنف والكان مكسورة لانها الخطأ به
الموت والمعنى الدرهم حقه بالامارة ما روى عنه
اي حال كونه مرويا عنه وقوله خارج عن المهر اي لا يكن

حصص

حصص المقدسي اي المنزه اي المظهر صاحب فاستاد
القدس الى الادراك تجاوز عقلي وقوله الخالق اي الخالق
صاحبه وهذا التفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب
الادراك مظهر الا كونه فابقا تأمل عنده اي عند
ذلك الادراك وفيه حذف اي عند صاحبه وهو متعلق
بضرورة كيف خبر يكون متقدما عليها او حاله كان
تامة اي يكون ذلك الادراك عظيم وقوله لما اي الذات
المعية التي كثرت الشواهد الدالة عليها والمراد الذات
من حيث انصافها بالصفات والافالادلة لم تقم على الذات
من حيث كنهها بادلة اي بالادلة الدالة عليها وقوله
اولع اي تولع الشواهد هي الادلة رجلي توجب
وعليها اي على معرفتها وذلك اي والادراك
المذكور ويحمل عود اسم الاشارة لما كثرت الشواهد عليه
وهو الذات العلية بقوله عبارة حذف اي ومتعلق ذلك
بما هو اي على مع هذا اي المذكور من الآثار الدالة
على كمال معرفته مات اعرفنا اي فهذا يدل على ان مقام
عمر اكبر من مقام علي وعلى لا يصح ان يقال فيه انه مقلد كما
مرفوع من باب اول فكيف يصح القول بان هو لا ائمة
مقلدون حتى كاد الري اي اللبن الذي حصل به الارتقاء
واغالم يقل حتى كاد اللبن للاشارة الى انه حصل به الارتقاء
بالعلم اي فهذا يدل على ان عمر عارف لا مقلد لا بدوا
النبي حق السيب المشهور عند المحدثين فتح الباء
وان قدر روى عنه سيب الله من سيبيني راية اي

ابصرت ويحتمل وهو الظاهر انما علمية لان عمرات ومحمد
ابن ثمانية سنين ولا شك ان من سنة كذلك لادراية له يكون
عمر اعلم من غيره بخلاف المعرفة فانها تكن من قوله وافعاله
ولو بعد مدة مكاشنا اي الامور الخفية مكتوبة له
فهو يفتح الشين كما سمعناه من اشيا خنا ويصح كسرهما
اي مطلقا على الغيبات اي لا يقدر اي لا يلاحظ
مراة ذهنه من اضافة المشبه به للشبه اي في ذهنه
الصافي الشبيه بالمرأة ولا اعادة اراد بها ما يدل
على سبيل الظن نحو هذا يطوف في الليل بالسلح وكل
من هو كذلك فهو سارق واراد بالليل ما يدل على سبيل
القطع فكيف ذهنه بمعرفة الخزي فكيف ذهنه بمعرفة
المولى الذي اطبقت الكاينات على الدلالة عليه دلالة
واضحة اي فتكون تلك المعرفة مرتسمة في ذهنه بالطريق
للاولى وحقه فلا يكون مقلدا فقال اذا اكنيكمما اي
فقال اذا كان معي عقلى فلا افتقر لمن يبينني عليهما ولا
ابالي بهما هذا هو المراد من العبارة وليس المراد ظاهرها
من انهما يسالان النبي وعمر يكتفي في رد الجواب عنه وقوله
وانظر قوله اي قوله عمر ومقول القول محذوف اي وانظر
قوله انا اكنيكمما لما اخبره لئلا يصح ما يكون قوله
ايكون معي عقلى اذ لو كان مقوله القول اذ لو كان مقوله
القول محذوف قوله الواقع قبله وسوال الملوك
عطف تفسير لمتن الغير وخفتها اي من كونا
اسودان اذ رقا انه اعينها كالبرق لها طف واصواتها

كالرعد

كالرعد القاصف لموقن اي لعارف بالله لانه لا يحيط به
ولا يباي بهم الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا كانت
النبى وصفه بالايقان الذي هو المعرفة كيف يقال انه مقلد
علم اليقين هو العلم المحاصل بالادلة والمكاشفات
والاخبارات بخلاف عين اليقين فانه العلم المحاصل بالمشا
او هو اسواما حق اليقين فهو العلم بالله المحاصل عند قناه
صفات العبد في صفات الرب بانه يذهل عن ذاته وصفاته
ويلاحظ ان اسمه هو اسم الرب وبصره بصره وهو
كذا كما وقع للعلاج حيث قال ما في لجنة الا الله فحق به
اليقين مرتبة من مراتب العلم لكن لا يكون الا للعلم به
المتعلق بالله واما غير من العلوم المتعلقة بغير الله
فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تأمل
ولا فظاعة القبراي شدة بشاعته وقبحه من حيث كناية
عن تمكنه من المعرفة بالله والا فالامتراج من خواص الاجسام
وفي كلامه قلبه للبالغة لموقن اي متيقن وعالم
فلا شئ اي اضمحل وذهب عنه كل ما سواه فلم ير الا الله
الصديق اي فيما اخبر به الناس فالصادق معناه
المخبر بالصدق بكسر الهمزة وقوله المصدق اي المخبر بفتح الهمزة
عن الله بالصدق اي ما اخبر به الملك عن الله صدق
وقوله وهو اي النبي عليه السلام مبتدأ وقوله وما ينطق
عن المصطفى بك عن المبتدأ وهو الضمير ولجملته حالية
لستحقى اي واستحقها وانما يكون من صاحب المعرفة لا
من رجل مقلد جاهل وحقه فهو عالم لا مقلد الى السما

اي لانه عالية حسا فيتنقل الذهن الى العالي علوا معنويا
وهو الرب والحاصل ان العلو محسوس لما كان مشرا بالملوك
المنوي الذي هو وصف للرب صار النظر للسماء كما ان نظر الرب
فلم يرتفع نظره اليها حيا من الرب وليس المراد انه لا يرتفع بصره
الى السماء لكون المولى فيها تعالى الله عن ذلك وذلك
اي عدم الرفع لاجل الحيا وقوله ثمرة المراقبة اي مشاهدته
تعالى واستحضاره وقوله التي هي اي المراقبة وقوله كماله
المعرفة اي المعرفة الكاملة وقوله وسرور اليقين اي اليقين
الراسخ القوي وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك
فلا يكون مقلدا حتى كان اي سيدنا عثمان وقوله مدانية
اي معاني الله واما قوله ببعض الجواهر حتى كان اي الله تعالى
فغير مناسب لان سياق الكلام في عثمان مرتق والمراد
ان الحكم الحاصل لهم ابتداء عين اليقين الذي هو ارقى اي على
من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتداء علم اليقين ثم
حصل لهم عين اليقين فكشف الغطاء اي عن الامور
الاخروية كالجنة والنار وقوله ما ازاد اذ يقينا اي لتأهي
معرفة ودينية بالله كذا قيل والاحسن ان المراد فكشف
الغطاء عن بصر ما ازاد اذ يقينه الحاصل بمشاهدة بصيرة
لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل ببصر بعد
كشف الغطاء ما فضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل
قوله وفر بالبنا للمفعول اي وضع في قلبه هو المعرفة
وتم لا يكون مقلدا الف سنة بدل من ما اي لو لبثت
فيكم الزمن الذي لبثت في قومه وهو الف سنة المخ

وقوله

وانه اي عمر الحسن من حسنات ابي بكر ووجه كونه حسنة
من حسنات ابي بكر ان ابا بكر هو الذي ولده الخلافة
وما عسى اي وما ارجى عندما انصفت به الصحابة من
الحاسن والمائر فالترجي تنصف لعدم تاني العدن فانفية
ومن زايدة او بيلانية مبنية لمفعول اعد المحذوف وهو ما
انصفت به الصحابة كما قررنا وعطف المائر على الحاسن
عطف تفسير وذكر بعض الجواهر ان ما استفهام ليجاري
ومن في قوله من حاسن للابتداء وحق فالمعنى واستبدد
ترجي العدد والمتعلق بحاسن الصحابة وهذا شروع في ذكر
ما توهم عموما بعد ان ذكر ما ثر لثنا خصوصا في
رسوخ معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد لجارم الناشئ
عن الدليل وقوله وقوع ايمانهم عطف ملزوم على لازم لان
الايمان يلزم المعرفة والزمهم كلمة التقوى المراد بها
كلمة الشهادة تين والاضافة من اضافة السبب الى السبب
وذلك لان النطق بلا اله الا الله سبب للتقوى اي البعد
من النار ثم ان المراد بقولهم والزمهم لخر جعلهم ملازمين
لها وليس المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم
بذلك تأمل وكانوا احق بها ولا يكونوا كذلك الا اذا
كانوا عارفين بمضمونها لا تعلمين فيه وقوله واهلها
اي وكانوا اهلها وهذا التفسير لقوله وكانوا احق بها
في حقها اي في الحكم الثابت لهم او ان المراد بحقهم ذاتهم و
على هذا معنى الباع على المولى وعلى الثاني بمعنى اللام
العالم بخصيات الضمير من اضافة الصفة للموصوف

الى العالم بالضمائر الخفية ووصف الضمائر بالخفا وصف كاشف
لان الضمير ما يضمن اي يحفيه الانسان في نفسه ولا
يكون كذلك اي اماما لجميع الخلق وهذه جملة معترضة
بين يميني وفاعله وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا ان
بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد فيه ان الكلام في المعرفة لا في
لاحتساب فكأن الانسب ان يقول الامن ببلغ الرتبة العليا
في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازم المعرفة بالله
فشامل متضمن اي متصديق لدعائهم جميع خلق اي
ولا يكون كذلك الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين فهو
عام مخصوص ف شامل وقوله الى اي الى معرفة الله واقامة
الحجة له عطف على دعائهم وقد كانوا متضمنين لاقامة حجة
الله عليهم لغرض فيه انهم انما تعرضوا للدعوى التي هي سبب
في اقامة الله لحجة عليهم شامل وقد يقال ان المعنى انهم كانوا
قائمين بدعوى جميع الناس الى الله وقائمين باقامة حجة الله
على وجود الله للناس فبعد ان يدعوهم يتبعوا لهم حجة فتقول
حجة الله اي حجة الدالة على وجوده وقوله عليهم على بمعنى
اللام واليه المرجع والمرجع بمعنى الرجوع وتقدم
المعنى فيفيد المحض اي ولقد كانت الرجوع اليهم دون غيرهم
في المسائل المعصلة ان المسئلة ومن المعلوم انه لا يرجع
اليه في ذلك الا العارف وجميع الحوادث عطف
على المسائل من عطف العام على الخاص لان الحوادث هي
النازلة تشمل المسائل وغيرها وقد اسما التفرع الى
ادبه وان المعنى اسما على الادب فالادب نصب بترع

الخافض

لخافض وجه قد شبه الادب بالسان اي وهي الاساة
المفهومة من اساءة خلسة بضم الخاء ما يؤخذ خفية في
والشيطان حسن له تلك الكلمة ثم انه حاول على النطق بها
فاحذها منه واذا دعا عنها عند ما اي معشر اهل السنة في تناقض
وما تريد به من اهل النجاة اي من النار فلا يعذب بعد
كفر ولا عصيان والا اي والادب ان من اهل النجاة بان
قلنا انه غير باج من النار لزم الحجة تكفير الصحابة اي او
عصيانهم لكن اللازم باطل لان النبي شهد فيهم بالخيرية
اذ يعلم من بيان الملازمة في الشرطية وقوله اذ يعلم
بالضرورة اي اذ يعلم على امكانها بالضرورة اي على ضرورة
لا يفتر لنظر واستدلال بهذه الدلالة ان كان مراده
لهذه الدلالة المادة الاصطلاحية المركبة من صغرى وكبرى
فالاولى استقاط لفظ اكثر اذ لا فرق بين الاكثر وغيرهم
لعدم وجود الدلالة في ذلك الزمان وان اراد بها الدلالة
المعنوية اي الجمالية فتقوله اذ يعلم بالضرورة لزم ممنوع
فانظر هذه المقالة اي القول بانهم متقدمون وقوله
ما استنعمها اي ما اقبلها لما يلزم عليها من كفر الصحابة
وكان مقالة لخطاهم حمل الدلالة على الاصطلاحية
وهو غير مناسب والمناسب ان لو جرى على طريق التناسل
كما قدمنا مقالة من توهم يصح تنوين مقالة وجعل
من جاري مقالة نشان من توهم لزم يصح اضافة مقالة
لن الاسمية اي مقالة شخص توهم لزم اي وقع في وجهه
وفي ذهنه وان كان جازما بذلك بالتشديد والمراد

منه في هذا المقام ملل في الكلام الذي لا يقبل
 باصطلاحات اي عصطلاحات تكون الدليل الذي يستدل
 به اقترانيا واستثنائيا وصور تركيبات وهبته
 قصايا مركبة وقوله للدلالة اي راجعة للدلالة من رجوع
 العام الخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصور عطف
 على اصطلاحات على اي طريق اصول المنطق
 واضافة نهم لما بعده بيانية كما ان اضافة اصول للمنطق
 كذلك والمراد على نهم المنطق لاد المقصود فزعلة
 تكون المتقدمين لم يعتبروا تلك الاصطلاحات انما
 هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى بما
 يستلزمه اي بامور تستلزم الحق اي يلزم من وجودها وجود
 فكيف ما حصل اي الامع المستلزم للحق اي كيف حصل
 عند العقل او بغير لفظ اي بان حصل ذلك المعنى بالاسارة
 او الكتابة تركيب مخصوص اي تركيب الدليل على الوجه
 المعلوم عند المناطق او بغيره الى كان يقال الدليل
 على وجود الله هذا العالم حصل المقصود اي الذي هو
 معرفة الله فالاتيان بالقياس المنطقي ليس مضطرا له
 لاد غيره يقوم مقامه فتقوله الى زيادة اي كقياس اقتراني
 واستثنائي والنسوس الركبة اي كنسوس الصحابة
 والتابعين وقوله المدسية اي المظهرة من وساوس الشيطان
 مراد في لما قبله عن تلك القوانين المصطلح عليها في الادلة
 الاقترانية والاستثنائية بل غفل من استنبطها او
 لم يتركها المناسب ان يقول بل بنفسه في استنبطها او قوله

الى

الى عقول اصحاب تلك النسوس وهذا ترق في زيادة معارف
 الصحابة كنقطة من مجارحة اي فهي كالمقدم والظاهر
 ان ذلك لا يسلم في كل التابعين وقد سمعت جواب عن
 ما يقال قولك بل غفلت هذه دعوة فادليلها فانبتها
 بقوله وقد سمعت لهما وانما احدهما جواب عما يقال
 اذا كان السلف غيبون عنها فلا حاجة لاحداث الماخزين
 لها على البديهة اي لانية على البديهة قوله في التسليم
 اي منهم وقوله والتعليم اي للمغير فاذا قيل الدليل على وجود
 الصانع هذا العالم فيقال دلالة من جهة حدوثه وامكانه
 او من جهة ما مضافا قيل العالم حادث وكل حادث له
 صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث فتخفف المؤنة
 لالان لخر اي لان الاحداث تكون معرفة الحق والى
 هذا المعنى او كون المقصود معرفة الحق بما يستلزمه اي
 وجه كان سوا كان بالفاظ مخصوصة كالجوهر والارض
 او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة انما ابر بذكرها وهذا
 هو الطرف الثاني من طرفي الوجه الاول الامن عرف
 الجوهر مراده به من كان عارفا بالليل وانما عبر به لان
 من عرف الجوهر ساد اقامة الادلة ومعاناتها والمعنوي لولم
 يدخل لعملة الامن كان عارفا بالادلة المصطلح عليها
 لبقية لعملة خالية اي كاخالية اي وبقاوها كاخالية
 باطل وحي فلا يشترط في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح
 عليها ولما كانت المعرفة بالادلة المصطلح عليها غير شرط
 في ما يتوهم كفاية التقليد قال ونقول مع ذلك لخر

والحدوث ولا إشارة الى ان الرضا المطلوب ادى من الصلاة
المطلوبة ثم ان الرضى عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالغلب
وهي محالة في حقه تعالى فأوله الخلف بلازم وهو الانعام او
ارادته وقال السلف يجب ان نعتقد ان الله رضى اي صفته
قائمة ببداهته تعالى لا يعلمها الا هو . ظلمت الظلمة هي الوجه
ولكن المراد بها هنا الذات فهو مجاز مرسل علاقته للرؤية و
العليا بمعنى المرتفعة اي الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة
ذاته صلى الله عليه وسلم المرتفعة ثم انه يجب ان يراد بالشفقة
لازمها وهو الاجماع لاجل دخول بعض الصحابة النيران
والاقتباس اي التاخذ بقوله من عظيم انوارهاى من انوارها
العطية والمراد بانوارها عليه السلام علومه الشرعية ومعارفه
الالهية القدسية ففى الكلام استعارة معجزة والجامع بين
الانوار والمعلوم والاهتداء فى كل **نور** فكان لهم شمس اي
كالشمس فانه عليه السلام كالنهار لكثرة النور وظهور
نور جانيه وهو كالشمس بيدى لهم ما خفى عليهم من جليل او
حقير ولا ياتونك بشئ الا حينئذ بالحق **نور** انجم اي الانجم
فرمانهم رضى الله عنهم لغلبة النبى عنه وعدم وجوده فيه
بمنزلة الليل **نور** فى دياجى جمع ويخرج كذا قال بعض رباب
المواشى وفيه ان مقتضاه ان يجمع دياجيج فليعلم جمع ويخرج
شدودا والدياجى لى الاصل لاشياء الحسية المظلمة مستعارة
هنا للارضية المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه به
للمشبه والمعنى هم يمتدى بهم فى الارضية المظلمة وهي ارضية
الجهل الشبيهة بالظلم والمراد بارضية الجهل الرضوان الكاين

بعد

بعد موته عليه السلام لانه لما انتطح الوحي بموته عليه السلام
وصار الناس فى حيرة فى الرجوع فى النوازل صاروا يمتدون
بالعناية فورية ويثبت القدم ارجاء القدم العقل على سبيل
الاستعارة والبيان باقتنا سببية والاقتنا اتباع والاثار
جمع اثر وهو اثر الحسى والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع
مزالق اي مكان الزلق والزلق المراد به هنا الخطا واضافته
للاوعار التى هي الامكنة الصعبة للبيان والاعار مستعارة
للمسائل الصعبة والضمير فى اوعاره للجهل واضافة الاراء
للجهل باعتبار انه سبب فى الزلق ورحم فالمعنى ويثبت ما
العقل بسبب اتباع علومهم فى المسائل الصعبة التى يحصل
الخطا فيها بسبب الجهل . فيقول المبدع مراد هنا بالعبد
عبد اليجادى العبد لله بسبب ايجاده له ومن المعلوم ان
الموجود لله مقتدر الى الله فقوله بعد ذلك الفقير الى ربه اي
الحجاج الى ربه من باب التصريح بما علم التزاما صرح به للتصريح
على الانتقال الى الله ولذا عبر برب المفيد للتربية اي تربية
ذلك الحجاج وقوله الى ربه اي الى ما لكه وذكر بعضهم ان
الرب فى الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على الله تعالى
للمبالغة فى تربيته خلقه لكن هذا الكلام فيه بشاعة فالله
حسن ان يراد بالرب المالك من المشرق الى الخافى عذاب
ربه **نور** من حيث صنعة من اجل حيث مصنوعة اعنى الاعمال
الصادرة منه وقوله وسوء كسبه مرادف لما قبله لان المراد
بالكسب المكسوب الذى هو الافعال لا الامر الاعتبارى الذى هو
مقارنة القدرة الحادثة للفعل فالكسب يطلق باطلاقين

وعن نقول بمرجبه اى يقتضى هذا الدليل وهو انه لا يترتب
في دخول الجنة المعرفة بالادلة المصطلح عليها ونقول
اى ونريد على ذلك الموجب التصريح بقولنا لا يدخل الجنة
ومحط الزيادة قوله ولم يقلد ولو اقتصر عليه لكنى والحاصل
ان ما قاله ابن فورك يفيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة
بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف على معرفة الحق باى وجه
كان ويلزم من ذلك ان المقلد كافر وكفر المقلد لا يثبت لما
قاله ابن فورك ولم يصح به فلذا قلنا قوله ونقول مع
ذلك اى وتريد على ذلك نصريحاً بقولنا لا يدخل الجنة
الا من هو عارف بالله اى باى وجه لا بخصوص الادلة ^{مستللا} الالهية
ولم يقلد في ذلك اى فيما ذكر من المعرفة وحق المقلد كافر
وقوله عرف بجوهر والعرض اى عرف الدليل المصطلح عليه
ام لا فليس في كلام ابن فورك ما يدل على صحة التقليد
هذا بحسب ما حمل عليه والا فالتبادر من عبارة ابن
فورك صحة التقليد ودخول المقلدين الجنة نعم للشك
منع الاستدلال به على صحة التقليد باحتماله غير ممكن
المستدل به لان الدليل اذا طرق الاحتمال سقط به
لاستدلال القرينة اى الكذب عن عمد وجهل قدرهم
قد يقال هذا نينا في قوله اعظم عليهم العقوبة لان تعدد
الكذب عليهم يقتضى عدم جهل قدرهم الا ان يقال ان
جهل قدرهم لما كان معرض الزوال لو تأمل فيهم كان كالعدم
وتم فالحاصل منهم من الكذب كانه عمد فتأمل وان هذا
القول لما صدر من قايده غير تأمل في حالهم اطلق عليه

قرينة

قرينة مجازا لانه كانه عن عمد ومنطلق بالصحابة الخ فيلان
ذلك القول وقع من قايده عن اعتقاد لا عن ظن فاراد ان
يقول ومن اعتقد ان الصحابة كانوا متقدمين الا ان يقال
انه عبر بالظن اشارة الى ان هذا القول لا ينبغي ان يكون
عن اعتقاد بل على تقدير وقوعه يكون ظنا فتأمل وقد
كان في هذا وما بعده كالادلة لما تقدم من ان الصحابة كانوا
عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا متقدمين كذب ^{يبدو}
اى يطرئون ويبلغون وونهى دون دينهم اى
دون ابطاله فارجعوا اى عن دينهم وامنوا بانبيائهم
وقيام علم الصدق اى علامة الصدق وهو المعجزة اى
وتم فهم عارفون لا مقلدون فكيف بالعرب الخ اى فانهم
اخرى بذلك من الجحيم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم
للمعنى معرفة كاملة هذا وقد يقال ان في هذا الدليل سواد
وذلك ان المدعى ان الصحابة عموما الشامل للعرب والجم
غير متقدمين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان يقال مراده
بالجم في قوله وقد كان سائرا لكفر من الاعاجم من تقدم في
الصحابة ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلق الصفا
وتم فيندفع الاعتراض من حواشى الاعراب اى من اطرافهم
الذين شأنهم البلادة كالرعاة بالآيات الدالة على صدقه
اية الرسول هي ما يدل على صدقه وان لم يتحد بها فان تحدا بها
فهي معجزة ايضا فالاية اعم من المعجزة فاعلم انهم ما قامت
لها اى اظهر لهم اية عظيمة قامت بها كجدة عليهم اى فاسلموا
وتم فهو لاه الحواشى قد عرفوا الحق فكيف بالاشراف من

الرب الذين لهم النطانة وقوله قامت بها فجاءت عليهم اي واذا
 قالوا الله لم يرسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلتكم رسولا
 واظهر لكم الاية الغلاية هما وايفيا بالمعاني العوض
 عن المعناني الية اي وايفيا بمعانيه او ان المراد مستوفيا للمعاني
 الكافية له حاويا لمقاصد الخطاب المراد بالخطاب الكلام
 الخطاب به والمراد بمقاصده الاغراض التي تقصد منه اي
 فيها حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام الخطاب به فيعرف
 اوجه المجاز والاطناب والمحصلة الذكر والتحذير والتعريف
 والتشكيك والتقديم والتأخير فاذا ورد في القرآن شيء من ذلك
 عرفوا وجهه ولم يكونوا يلبسوا لا يعرفون ذلك والقرآن
 محمول على اي والحال ان القرآن كلام عربي محمول على نصارى
 عارفين بالبحر فلا يصح وصفهم انهم مقلدون محمول على
 البراهين اي الدالة على وجوده وحال قدرته ووحده و
 عطف البراهين على حجج من عطف الخاص على العام لان حجة
 من جملة اقسام البراهين والبراهين الواقعة في القرآن
 مثل قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا
 ربي فلما افل قال لا احب الاقلين فانه هذا اشارة الى انها
 من الشكك الثاني تقريره ان تقول هذا الكوكب اقل ورب
 ليس باقل ينتج الكوكب ليس برب التي لا تخص كثرة
 اي من جهة كثرتها فهو يتغير بحول عن الفاعل فالاصح لا تخص
 كثرتها المعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
 وقوله لمياسة لخلق اي لا يرشادهم الى الحق بلين لان
 السياسة هي الارشاد بلين والمطى جوامع الكلم اي

الكلمات لجامعة لعمان كثيرة ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله
 اقام وقوله من غير قال اي اقام بعد ذلك عشرة سنة مع المثال
 وبقية حجة اي الدالة على وجود الله وعلى وحدانيته
 وحاله قدرته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله يوضح الادلة
 مع كمال المعرفة اي مع كمال معرفتهم اي وقد يكونون
 عارفين لا مقلدين واعلم ان المعاندة تحصل مع اصول المعرفة
 لكن لما كانت معاندة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة قال الشاهد
 مع كمال المعرفة فانه قد فاع ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال
 وبالنظر الى سير وصف المزيين بما بعده التأكيد لان القرآن
 معناه القليل اي وبالرفق القليل اليسير والبايعني في
 متعلقة يحصل بتعليم الاكبر من اضافة المصدر
 الفاعله والمراد بالاكبر الذي لا يحسن العربية للجملة لسانه
 سواء كان عربيا في النسب ام لا والمراد بهذا المعنى من يخرج من
 الكلام بمسقة وقصور العقل الوار بمعنى مع فهو غيب
 على المعية اي ويحصل في المدة القليلة بتعليم الاكبر الذي
 المعنى مع قصور العقل للمعلمين للادلة اي المختل واللامع
 الذي لا يتميز عنده والمبليد وهو جامد التريكة في المتعلمين
 ما يخرج به عن التقليد في عما يدرك كيف بالعصم مما
 التريكة المملتي عن افصح الخلق ويصح ان يقرأ قوله و
 وقصور البحر عطفه على المعنى ويكون من اضافة الصفة
 للموصوف اي وذى قصور العقل اي وذى العقل في
 التامر وقوله للادلة متعلق بالمعلمين ولا حاجة لعقله
 من المعلمين لعلمه من قوله بتعليم وكذا قوله في المعلمين

واعلم انه لا تلام بين الابله والبله اذ الابله هو المتعلم و
البله جامد التريخ فقد يجتمع وقد يكون الحق غير بله
والنكس ما يخرج لولا فعل يحصل والضمير في يخرج عايد
على الابله وما معه وضمير به عايد على ما الواقعة على الشيء
المتعلم فكيف ترى حال هذا الاستنباط يقول فكيف
تري حال المنهج المتلقى العلم عن افصح الخلق ثم بعد هذا
كله يقال للشان هذا يقتضي ان جميع الصحابة تلقوا
العلم عنه عليه السلام مباشرة ولا يعلم ذلك الا لو كان
كذلك ما حصل بينهم اختلاف في قوله الذي علم نوره البسيطة
اي الارض ثم انه يحتمل ان المراد بنوره القراءة الذي اولى به
جميع الخلق وعمومه للارض بشيوعه وظهوره في جميع
الانظار وقلاوة وسامعا ويحتمل ان المراد به شريعته التي
ظهرت للوافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة الخاصة
بسبب العامة للناس كلهم حتى الكفار في الدنيا والاخرة
اذ لو لا بركته لهلك المصاة خصوصاً الكفار في الدنيا
قبل الاخرة بل نوره اي بل نوره وهو القرآن اصل
للاضواء والعلوم الشرعية فالقرآن مبتدأ للعلوم
الشرعية كلها ويحتمل ان المراد بنوره هنا اعني في قوله
بل من نوره لولا النور المحمدي الذي هو حقيقة من الخلق
لا يعلم الا الله التي هي اصل ومبدأ جميع الكائنات كما
قاله ارباب الموالد لكن على هذا فنقول اصل الانوار اي
العلوم اي وغيرها ففي كلامه اكتفا لما علمت ان النور
المحمدي مبدأ جميع الكائنات كلها

من اخذ

من اخذ الخوايا كالمحصاة الماخوذة بالنسبة للرمال كلها
على ما روي وهب الخوايا عن الكتب القديمة النازلة على
الانبياء المتقدمين من عند الله ولما حصل ان كون جميع الخوايا
بالنسبة لعقله كحصاة في الرمال الدنيا استفيد فادواه
وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول الخلق لا
بالنسبة لعقل بنى اخر الزمان كحصاة ماخوذة من رمال
الدنيا اجلف الاعراب اي اقصى الاعراب قلبا ماخوذ
من جلف الما اذا يبس طبعه وتاهد طلعت الطلعة
هي الوجه والمراد هنا الذات وقوله العملية اي المرتفعة و
قوله فيفيض اي فينطق بكثرة ماخوذ من فاض الماء
اذا سال بكثرة بفتح اي الكثرة وغراب الحكمة
مراد في ما قبله لان الحكمة هي العلم والغراب بمعنى الدقايق
لان غرابتها لوقتها الداخلة اي المرتفعة ويرق
طبعه اي يصير لطيفا وتهذب اخلاقه من نوره
في بعض النسخ بالخفا اي من حينه اي من ساعته مشاهد
وفي بعض النسخ بالنون واذا كان هذا حال الجلف لا
فكيف باسرف الناس من الصحابة ولهذا اي ولاجل
ان تهذب اخلاق الاجلاف وينطقون بالعلوم من
حين مشاهد طلعت والاجتماع به قال جمهور المفسرين
اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي
مع ان هذا القدر اي الاجتماع به من غير طول الصحبة
له لغة ولا عرف اي لانه لا بد من الاجتماع المدة
الطويلة حتى يصير عليه الله صحابيا في اللغة وفي الرف

أي عرف عامة الناس لأن المصاحب في اللغة هو المماثل والرفق
 لا يقال فلان صاحب فلان إلا بعد التحالطة والمماثلة
 كما في صحبة المشايخ ولذلك أي تحصيل الصفة بالاجتماع
 في الزمن اليسير من أن اللحظة من مشاهدة أي من أن
 اليسير من مشاهدة أو الزمن اليسير من زمن مشاهدة
 من الأنوار أي العلوم وعطف المركبات عليه مرادف
 وتغيب عطفه على يحصل فهو خبر ثان لأن والرابط
 لهذه الجملة الواقعة خبر الاسم الظاهر أعني قوله في نور
 تلك اللحظة وكانت الظاهر الثانيان بالصغير فيقول
 وتغيب في نورها لأن المقام مقام الأضمار لتقدم حيزه
 ولعلنا نعبر بالاسم الظاهر أيها ما للاستلزام
 النوار النبوة أي النوار ذي النبوة لأن النبوة هي
 كونه نبيا أي كونه مخبرا عن الله بأحكام ولا النوار
 لها وإنما الأنوار لصاحبها وهو النبي والمراد بالنور ذي
 النبوة العلوم والمعارف ثلاث أي أضحت
 وذهبت وقوله معها أي مع وجودها وقوله ظلمات
 جهل من إضافة المشبه به للمشبأ أي جهل الشبهة
 بالظلمات والوسواس أي وظلمات الوسواس أي
 الأمور التي يليقها الشيطان في قلب الإنسان من
 جهة الرب من أن صفتة كذا وكذا مما لا يليق به
 سبحانه وتعالى الانصاف به بئرا شياطين
 لخرأي لجهالات بمعنى السبهمات التي يليقها للشخص
 الشياطين من الأشر ومن الجن وقد أطلق الش على

المشب

المشبه بئرا لكون عاقبته هذه السمة الإهراق لصي
 وقوله شياطين الأشر فيه استمارة مصرحة حيث شبه
 أهل الضلال بالشياطين واستعار اسم المشبه به للمشب
 وقوله وقاين المشبه من إضافة الصفة للموصوف
 وحيات الأمراض أي الأمراض الخفية أعني السمة القائمة
 بالقلب فهي كالمريض بجامع القيام بكل لأنها لم تطرق
 أي لأن تلك السمة لم تطرق أي لم تحمل ولم تنزل وقوله
 منبع ساحتهم أي ساحتهم المنبئة أي المصونة
 عن نزول الوسواس والساحة في الأصل الوسعة التي
 بين البيوت والمراد بها هنا قلوبهم فقد استعار الساحة
 للقلوب بجامع الاتساع في كل وإن كان سعة القلوب
 التي هي المشبهة معنوية وسعة المشبه به وهي الساحة
 حسية أي لأن تلك السمة لم تحمل قلوبهم المصونة
 من وسواس الشياطين من الأشر والجن ولا حلت
 أي تلك السمة برفع جوارهم أي بالمكان المرتفع المجازي
 لهم والمراد بذلك المكان المجازي لهم قلوبهم فعنه استمارة
 مصرحة وترسيخ لا يعني تقريرها ولا لا ح أي ولا
 ظهر وقوله قرعها أي قرع تلك السمة والقرع جمع
 قرعة وهي القطعة من السحاب التي تغطي الشمس المراد
 بها هنا السمة وحدها إضافة القرع للصبر من إضافة
 المشبه به للمشبأ أي ولا ظهرت لهم تلك السمة الشبيهة
 بالقرع بجامع التغطية في كل وإن القرع مستعار لأم
 كلي وهو مطلق سائر على هذا فإضافة قرع للصبر

بيان في صفاتهم اي في شمسهم الصافية والمراد
 بشمسهم علومهم وفي بمعنى على اي ولا لاح قرع تلك الشبه
 على شمسهم الصافية وارتفاعهم اراد بنهارهم
 ازمنتهم اي ولا لاحت تلك الشبه في ارضهم المرتفعة
 ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت ان اهل الفلك
 قد حددوا في زمن على وجه فليت ازمنتهم مرتفعة وحاصل
 الجواب ان المراد بمجموع ازمنتهم فلا يرد ومن على فانه قد
 وقع فيه الشبه فتأمل في ذلك الرهان اي ومن له
 الصحابة اي في غالبه والا فاهل الاعتزال كانوا في زمن
 سيدنا علي رضي الله عنه مومن في نسخة موقر و
 هو الذي عنده معرفة بآدم تامة ولا يكون الاوليا اي
 صالحا وحق فالوصف كاشف وقوله وكافراي ولا يكون
 الاشتيا فالوصف ايضا كاشف واما ازمانا ساهده
 اي وهي ازمنة المعصية التي هي القرن التاسع وحاصلها ان
 الناس في زماننا بعضهم مومن صالح وبعضهم مومن
 عاص لا يكابه البدع وبعضهم كافر ولا يكون الانتيا
 فالكافر لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما
 المومن فهو في زمان الصحابة لا يكون الاوليا وفي زماننا
 يكون وليا ويكون غير ولي لصحة المقابلة بين زمن
 الصحابة وزماننا والى هذا اشار بقوله فالسنة من
 كالشعر البيضاء فانه يؤخذ منه ان المومن المتقى للقيام
 بالسنة قليل واما المومن الغير المتقى وهو المتصنف
 بالبدع فكثير مات جواب من في في قوله فترام

بجاهد

يجاهد في ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة
 فن لم يجاهد اليوم اراد باليوم ومن المصلا حصو يوم
 معين واحده تفسير لتعلم العلم وقوله الراغبين اي
 الثابتين في العلم فمعية اشارة الى ان العلم اما يؤخذ عن الراغب
 وهو لا يشعري والحال انه لا يشعري حال حياته بتلك
 لعالة التي يموت عليها فلا يباقي ان يشعري بها بعد الموت
 وقوله وما انتم بمرءة اعراض بينهما والكفران عطف
 خاص على عام لانه ليس كل بدعة كفر ليس في مرتبة الاعتقاد
 التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق
 حازم لكن لا عن دليل وحق فهو من نسبة الشيء الى نفسه
 للمبالغة واصافة مرتبة للاعتقاد ببيانها والظرفية
 مستغارة للملازمة اي ليس مطلب ابا الاعتقاد التقليد
 المطابق بل بالاعتقاد الفاسد والجمل المركب عطف
 تفسير لان اعتقاد الفاسد هو تجهل المركب وما
 ذلك اي الاعتقاد الفاسد اي وما حصول ذلك الاعتقاد
 الفاسد لعامة الناس الا القرب الخ هجوم شرط السأ
 المراد بالشرطها علاماتها الدالة على قرب حصولها والمراد
 بهجومها ثباتها بعبارة من غير ميعاد وقوله الكبرى وصف
 لاشراط الساعة لا الساعة العارفين العاملين
 اي الجاهلين بين العلم والعمل والعدم المتعلمين
 الاولى ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام
 ما خوذ من انعدام على وزن الفعل وانفعل لا يؤخذ
 الا من ما يدل على العلاج كالكسر وانهم والعدم ليس

كذلك فهذا الحق الصادقين اي في التعلم بان يريدوا
 يتعلمهم وجه الله تعالى وكثر ابناء الدنيا اي الساعين
 في تحصيلها بعلوم المجيبين بارايهم اي المبررين به
 بارايهم الفاسدة في نفس الامر سرورا عظيما بحيث لا يعادله
 شيء عندهم الضالين اي في انفسهم حيث يكونون
 لا يعرفون العلم ويرغمون انهم يعرفونه المضللين اي
 غيرهم بتعليمهم العقائد الفاسدة والحاصل ان حالهم
 حال العلماء ولكنهم جهلاء ويعدون العلم ويضلون غيرهم
 بتعليمهم الباطل الدجاجة جمع دجال على غير قياس
 والدجال مأخوذ من دجل اذا كذب لانه انقب للعبادة
 بالكذب اي وتعرض الكذابين وقوله من انتهى لخبائث
 للدجاجة وقوله الى الرهبانية هي الانصراف للتعب
 في الصوم ونحوها والانتقطاع عن الدنيا والمنية
 وتعرض الكذابين الذين هم قوم انقطعوا للعبادة ولم
 يكف عندهم علم واذا راسوا شخصا شرع في العلم ينعون
 من نقله ويقولون له العبارة بالعمل لانه شرع العلم والعمل
 بلا عمل كالشجرة بلا ثمر وتعلم العلم يوجب الكبر وتور
 القلب فلا تشغل نفسك بالعلم بل بالعبادة فلهذا
 عبادات مزخرفة الطاهر فاسدة الباطن يذكرها
 هؤلاء القوم للطالب ليمنع من طلب العلم هؤلاء
 الدجاجة يتنسبون للقوم وليسوا منهم اذ القوم
 لا يشرعون في الانتقطاع عن الدين الا بعد معرفتهم
 العلم على غير اصل علم اضافة اصل العلم بيان

اي على

اي على غير علم لقطع متعلق بتعرض وضافة طريق
 للسنة بيان اي لقطع السنة بحيث ينعون من يريد
 معرفتها وقوله بحبايل متعلق بقطع والحبايل جمع حباله
 وهي الشبكة التي تصاد بها والمراد بها هنا العبادات
 المزخرفة التي ينعون بها الطالب للعلم وقوله نصورها
 صفة الحبايل اي يلتصقها وقوله مزخرفة اي مزينة به
 الظاهر فاسدة الباطن وهو حال من الضمير في نصورها
 من حبايل متعلق بمحذوف صفة ثانية للحبايل
 التي نصورها اي ان الحبايل التي نصورها الدجاجة
 المطلوبة كانت من حبايل مودة الشياطين اي الشياطين
 المردة اي المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين
 اما شياطين الانس وشياطين الجن او هما معا فان
 كل حبايل اي عبارات مزخرفة يفسدوا بها على الناس
 ما فيه مصالحهم واذا عرفت ضعف القول الخائب
 لما سبق انه يقول واذا عرفت فساد القول بصفة التعليل
 تأمل قوله من قال النظر في علم الكلام حرام هذا
 القول نسبة المصطفى الوصفي لبعض المتدعة
 بل لا يشك في هذا الضراب اطلاق لانه اول ما ثبت ضعف
 القول بحرمة النظر ثم اضرب اضرايا الباطل على هذا
 الكلام الى القول بطلان ذلك القول ان حمل على
 ظاهره اي بان اريد بالنظر في علم الكلام تعلمه والمثال
 بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها والرد عليها
 لانه مصداق اي مخالف ومعارض للكتاب والسنة

واجماع الامة اى وكل ما كان كذلك فهو فاسد فهذا القول
 فاسد فقد حذف الشك الكبير والنتيجة من الدليل الذى
 اقامه على بطلان القول المذكور قائل بالنظر اى
 الاوامر المتعلقة بالنظر والاعتبار مثل قوله تعالى قل
 انظر واعطف الاعتبار على النظر مرادف ويلزم هذا
 القايل ان يجعل الاوامر منسوخة اى لكن اللازم باطل
 فكذلك اللزوم وهو القول بجرمة النظر في علم الكلام
 فتول الشك واجماع على بطلان ذلك اى اللازم اشارة
 للاستثنائية ولما كانت الشرطية القابلة لو كانت النظر
 في علم الكلام حراما للزم عليه ان يكون جميع الاوامر التى
 في الكتاب والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة نظرية
 اقام الشك الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انها هوى
 شرح لها اى واذا كان شرعا لها وقلنا ان النظر
 في علم الكلام حراما فليكن الامر بالنظر منسوخا اشنع
 من هذا اى يلزمه اقباع من هذا الالتزام اعنى الزام نسخ
 الاوامر بالنظر التى في الكتاب والسنة وهو اى الالتزام
 الاشنع وحاصله ان القرآن مملوء بمعتقدات الكفرة
 وشبههم وبالدولة المبطلنة لا قوالهم وشبههم وعلم
 التوحيد كذلك يذكر معتقد الكفرة وشبههم ثم الدليل
 المبطل لذلك ان قال بجرمة تعلم علم الكلام يلزمه حرمة
 قراءة القرآن لان القرآن على غلط علم الكلام الذى حرمه
 والرد على فرق الكفرة اى بابهم والبراهين
 اذ هو مملوء لذلك كما في قوله تعالى اجعل الله لها
 واحدا

ركن

٥٠

واحدا الى ان قال وانزل عليه الذكر من بينا بلهم وشك
 من ذكرى بل لما يذوقوا عذاب ام عندهم خرايين رحمت
 ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك السموات والارض وما
 بينهما فان قوله وعجبوا ان جاءهم من غير مناهج ذكر فيه
 احكامهم مع انبياءهم وذكر شبهتهم بقوله ما سمعنا هذا وذكر
 بعد ذلك الرد عليهم بالبرهان بقوله ام لهم ملك السموات
 والارض فان هذا في معنى الله مالك السموات والارض وكل
 من هو كملك فيرسل من يشاء من خلقه خلقه بعد
 حكاية اقوالهم اى الظاهرات المضادة وقوله وشبهها اى
 شبه الكفرة اى كلامهم المزين الظاهر الفاسد الباطل
 ولم يرد على الكلام من اهل السنة شيئا على انهم القراء
 اى طريقته وقوله من حكاية لبيان النهج المرافعة
 ان علم الكلام مثل القرآن في حكاية الاقوال الفاسدة
 والشبه ثم الرد عليها واذا حرم احد المثلين حرم الاخر
 فلما حرم علم الكلام حرم القرآن وقصار الامر اى
 ونهاية الامر انهم اى على الكلام وهذا جواب عما يقال
 كيف يقال ان علم الكلام لم يزيدوا شيئا على فهم القرآن
 مع انهم زادوا الامور البتة فيه كالافسية والفتاوى الخ
 تليق بضبط العلم اى بضبط مسائله وتلك
 الاصطلاحات التى احدثوها الاثبات بالادلة على
 الطريق المعلوم عند المناطقة من كون الدليل من
 الشكل الاول والثاني الخ في الاوضاع اى العبارة
 الموضوعات المصطلح عليها بحسب متعلق بالعرف

وقوله بحسب ما يليق اي فاذا حصلت نازلة تارة ياسبها
 قياس من الشكل الاول او الثاني وهكذا وتارة ياسبها
 استساي الاقضية اي الحوادث قوله النازلات اي
 الواقعات نعم لهذا استدراكه على قوله ان حمل على ظاهر
 جامد العريضة اي الذهن وهو بيان لقوله بليد الطبع
 بحيث يخشى الى هذه الهيئته موضحة لما تقدم من قوله
 بليد الطبع لا متغيرة اذ ليس ذلك اي التطرف في الشبه
 ووردها ببرهان ما اي جمليا او تعصليا وانما
 فرض المميز اي العرض المتعلق بكل ذات اي على مكلفه و
 قوله كل عقد اي عقيدة بمعنى مقيدة كنبوت الوجود
 لحد يحرم خبران وذلك اي معرفة كل عقد بمرهات
 ما ويخشى على صاحبها معرفة التقليد وهذه جملة
 معطوفة على قوله سابقا غير مخلصه في الدارين الواقعة
 خبر الان فهذه اعني قوله ويخشى خبرتان وعدد هب
 لكونه اراد بالاول الاستدلال بالعقل وبالثاني الاستدلال
 بالعقل وقوله ويخشى اي يخاف لان الهيئته التي هي مبدأ
 استتاف العقل الخوف وقيل انها الخوف لتقيد كونه
 عظيما فهي اخص من الخوف لكل خشية خوف ولا العكس
 على هذا القول الشك اي فيها هو جازم به و اراد
 بالشك ما قابل الجزم اعني مطلق التردد فيشمل الظن
 والوهم وذلك لان عروض الشبهة قد نشأ عن الشك
 وقد نشأ عن الظن وقد نشأ عنه الوهم وذلك بحسب
 قوة الشبهة وعدمها وكل منها مضر في العقيدة

عند

عند عروض الشبهات ظاهرة انه لا يخشى على صاحبها
 الشك عند عروض الشبهة الواحدة مع انه يخشى عليه
 الشك قطعا عن عروض الشبهة الواحدة وقد كان الوجه
 ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل الجواب ان الاستدلال
 بالشبهات للمخشى والالهيانية تبطل معنى الجمع اي تبطل
 تعيين ذلك وتبطل الجمع محتملا لان يراد به الواحد او
 يراد به الجمع بحسب ما يقتضيه المقام ثم ان المراد
 بالشبهة هنا ما يؤثر خللا في الجزم اي في الاعتقاد وليس
 المراد بها خصوص ما هو معلوم اي ما اشتبه على الناظر
 واعتقد دليلا وليس في الواقع دليل فالمراد هنا ما
 هو اعم وقوله عند عروض الشبهات اي عليه في حال الحياة
 وتزول الدواهي اي وعند نزولها فهو معطوف
 على عروض الشبهات والدواهي جمع داهية وهي للاسر
 العظيم العرب وقوله المعصلات اي المستحبات وال
 في الدواهي للمخس المتحقق في واحد فالكثير كالقبرين
 مثال للدواهي بل للمحل الذي يخشى على المقلد فيه الشك
 الذي قتل فيه الداهية وقد فهو تمثيل لمخوف في الاصل
 وتزول الدواهي المعصلات في بعض المواضع كالقبرين
 فالانسان حاله في حال حياته كماله في حالة قبره وفي
 حال موته فاذا كان مقلدا فكما يخشى عليه الشك في حال
 الحياة يخشى عليه الشك في حال الموت وفي القبر وقوله
 كالقبر ونحوه تمثيل جاري على طريق التمثيل والنشر المنقول
 فالقبر مثال للمحل تزول الدواهي ونحوه مثال للمحل عروض

الشبهات وعبري وحانف الشبهة بالعروض تكون محلها الباطن
 والعروض مناسب له ومن جانب الله وهي بالضرورة تكون في
 محلها الخارج والنزول مناسب له ونحوه أي كحالة
 الموت والترتيب منها ما قبلها وقوله مما يقتضيه من الممكنة
 التي تقتضي وهذا بيان للنحو لما فيه من الإيهام ثم إن الأدلة
 الالتفات لحالة الموت لأنها الأصل والحاصل أن ما في
 القبر تابع لما مات عليه الإنسان لحالة الموت هي الأصل
 فالمناسب الالتفات لها وتقدمها على القبر وذلك بأن
 يقول ونزول الله وهي في بعض المواضع كحالة الموت والقبر
 مما يقتضي قوله لئلا فاعل يقتضيه ضمير عايد على صاحب
 حرفة التقليد أي من الأماكن الذي يقتضيه صاحبها أي حرفة
 فيها إلى قول مقتضى البناء للفاعل ويصح قرأته بالبناء للنزول
 أي من الممكنة التي يقتضي فيها إلى قوله ثابت بالأدلة
 فيه أن الثابت بالأدلة الاعتقاد والقول تابع له واجب
 بأن مراده بالقول متبوعه أي ما كان القول تابعا له على
 طريق التجويد والمراد بذلك المتبوع الذي يتبعه القول
 الاعتقاد فكانه إلى اعتقاد ثابت وقوله بالأدلة لبيان
 الواقع لأن الشبهة إنما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت
 بعيني وسمعت بأذني فإن قلت أن الاعتقاد يثبت بالدليل
 لا بأدلة واجب بانه عبر بالجمع نظر الكون الاعتقاد
 كليا إذا أراد متعلقة بمتعددات وذلك إذا أراد كل واحد
 منها مستدعيها له دليل أو أن الـ في الأدلة للجنس
 وقوة يمين من إضافة الصفة إلى الموصوف أي ولقيني

قوى

قوى أي جزم قوى واعتراض على تقييد اليقيني بكونه قويا
 بأن ظاهره أن مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت
 والمقبر بل لابد من زيادة اليقيني ولا يكفي أصله وليس
 كذلك بل أصل اليقيني كاف وقوته للكمال فقط
 وعقد راسخ أي واعتقاد راسخ وهذا أهم من قوة اليقيني
 لأنه المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ نفس
 اليقيني والقوة اعتبرت قيدا في الموقوف عليه زيادة
 على اليقيني لا يترزله على حذف أي التفسيرية أي
 لا يترزله أو أنه وصف كاشف لما قبله لكونه نتج
 أي نشأ وهذا كله لكونه راسخا لا يترزله وقوله عن قاطع
 البراهين أي عن البراهين القاطعة فهو من إضافة الصفة
 للموصوف واسناد القطع للبراهين على جهة الجواز القليل
 لأن القاطع والجازم إنما هو الشخص بها أو بواسطتها فهو
 من الإسناد للسبب أو أن قاطعة بمعنى مقطوع بها فهو
 مجاز لقوى ثم أن الذي نتج نفس الاعتقاد واليقيني وحده
 فلا حاجة إلى تأويل اليقيني والاعتقاد بالمتيقن والمقتد
 وأنه خير بأن الاعتقاد نشأ عن برهان واحد فتجمل
 إلى الجنس أو أن الاعتقاد لما كان له أفراد متعلقة بمقتد
 وكل فرد له برهان عبر بالجمع لأجل ذلك فيورد على
 حرفة التقليد إذا جعلنا حرفة مستمار الشيء مهم
 بين بالتقليد وأما أن جعلنا إضافة من إضافة المشبه
 به للمشبه كان الضمير عايدا على التقليد وأنه الضمير
 العايد عليه لاكتساب المضاف إليه التانيث من المضاف

وان كان قليلا بالنسبة لكمه يعني ان التصميم على
 العقائد على المستفادات وقوله بغير الباطن يعني من
 لا ياتى صاحبها يعني صاحب العقائد والاولى ان يقول
 لا ياتى صاحبها اي صاحب التصميم لانه المحدث عنه
 واما ضمير زواله فهو راجع للتصميم على تقدير صحة
 القول لانه فيه ان عدم الامن مطلقا سوا قلنا بصحة ذلك
 القول ام لا الا ان يقال ان ظهور النسخ لما كان انما يتوهم
 على تقدير صحة ذلك القول التفت له لانه على تقدير عدم
 الصحة يكون كافرا بالنقل فلا معنى لعدم الامن ثم بعد
 ذلك في كلام الشئ اخر وهو ان القابل بصحة اياها انقلد
 يقول ان التقليد لا يكفي الا اذا كان جازما بحيث اذا رجع
 مقلده لم يرجع وحيث هو آمن كذا قيل وفيه انه وان كان
 كذلك لكنه يحتمل عليه من حصول الشك اذا عرضت له
 شبهة ولا نسلم انه آمن مطلقا قاتل عند عرو من
 ادنى شبهة اي موجبة ومقتضية للتزلزل الادنى في
 شبهة مطلقا اذ التي لا تقتضي التزلزل صاحبة آمن
 عند عروضا ان يقال ذلك اي الادنى من الشبه
 المعارض له ولا يخفى ان هذا خروج عن محل النزاع في
 اذن شأنه ان يقابل الشبه بالتصميم وينظر
 في حقيقة ايهما خارج عن التقليد وكلامنا في المقلد
 والكلام الا في كلمة مبني على هذا فهو خارج عن محل النزاع
 وعلى تقدير لزوم مرتبة على محذوف والاصل لا ياتى
 صاحبها على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله
 فالزوال

فالزوال مترتب فاذا حصل كان كافرا وعلى تقدير الزوال
 وليس مرتبا على التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم
 اللساني لا ينفع مع ان التصميم القلبي مازال باقيا
 ويكابره المكابرة ان يظهر الشخص خلاف ما في
 ذهنه وعطفه على ما قبله تفسيره وقوله بالتصميم في
 اللساني غير بالتصميم نظر الحالة التي كان عليها اولا
 والا فالان لا بتصميم عنده لكنه اطلقه على النطق في
 اللساني تجوزا فاني ينفعه ذلك استفهاما مستعجلا
 اي فلا ينفعه ذلك اي ما ذكر من المكابرة والمقابلة
 والقلب لحياتي والحال ان القلب الذي هو محل الايمان وقوله
 مريض اي متردد وقوله متغير تفسيره وقوله يقول
 لا ادري اي يقول قولنا قلبيا لا ادري وان كان لسانه
 مصمما فيدخل اي بقوله لا ادري في زمرة المنافقين
 اي من حيث ان لسانه مصمم وقلبه متردد مثلهم الحاصل
 انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان المقلد لا ياتى من
 من زوال ما عنده من التصميم القلبي اذا عرضت له شبهة
 فان زال ذلك التصميم القلبي الذي عنده حصل الكفر
 ولو صمم بلسانه وان لم يزل ما عنده من التصميم القلبي
 فهو غير كافر على هذا القول في قلوبهم مرض اي
 شك ونفاق فزادهم الله مرضا اي شك ونفاقا
 ففي الآية اشارة الى ان الشك والنفاق يتزايد
 اي لم ينتفعا اعلم ان المعتزلة يقولون ان الله لا يخلق
 الشر فوردت عليهم الآية ففسروها بما ذكره الله بقوله

كقولنا هذه هي النفس العقل والمراد بالحيث السوفوقية السوفوقية
 الى بنى سنوس قبيلة من قبائل العرب وقوله الحسن بن سبته سيدنا
 الحسن بن علي من جهة ام جده كما مر في غير هذه له ما اخذ من القرآن
 وهو محو النبي من الصفايف وقيل ستره عن اعيان الملايكة والاله
 هو المعتمد ويدل قوله تعالى ان الحسان يهتبن الميات فقوله
 عمر الله اي ستر ذنوبه على القول الثاني او يحاها على القول الاول
 قوله بلا محنة اي اختيار له بغير ريب في بدنه او ماله فهو يسير في انه
 من عبدة الاحسان لا من عبدة الامتحان وهذا تواضع منه لله
 ولا خوته جمع اخ والمراد اخ النسب لان اخ الصداقة جمع على
 اخوات بخلاف اخ النسب فانه يجمع على اخوة كما قال فيهم
 موبه وذريته اي نسله ذكر كان او انثى وقدم الاخوة في ادعا
 على الذرية مع ان ذريته اقرب له من اخوته لان الاخوة ن
 لها الطول له بخلاف الذرية فان منها موقد يوجد بعده فلذلك
 مزية من هذه المحيية تامل قوله واجيته اي وكل من يحبه
 سوا كان من اهل عصره او ممن بعده اي وجمع لجميع اي من
 واخوته وابويه وذريته وقوله بفضل اي لا يوجب عليه
 والبالا لئلا يست وقوله في اعلى جمع اعلى وانما لم يقل في اعلى
 الفردوس لان اعلى الفردوس متول بالتشكيك فنية اشارة
 الى ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله مع المقربين الارز
 لما قبله لانهم اذا كانوا في اعلى الفردوس كانوا مع المقربين
 واتي بعد الوصف وان كان لازما لما قبله لان الشارة الى انهم
 محالون لهم قوله من اصفايه بيان للمقربين قوله واهل
 محبة عطف عام على خاص وانما يريد المحبة الكاملة كانت
 عطف

عطف مرادف لما قبله تامل قوله وشريف قرينه من اضافة
 الصفة للموصوف والعرف بمعنى القرابة والضمير راجع لله
 اي ومن قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفا اعني اهل المحبة
 الكاملة لكن الهلاق القرابة عليهم فيه شيء اللهم الا ان يكون
 ورد اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفا من عطف المراتف
 ويحتمل ان المراد بالقرابة الطاعة والمعنى واهل قرابته اي
 طاعة الشريعة لله لما وفق الله اي لما وفقني الله فحذف
 المفعول ليعلم به وهذا مقول القولين لوضع العصيدة
 اي لتأليفها قوله المسماة بمقيدة اهل التوحيد فاسميت
 بذلك لاحتمالها على العقائد المبرهن عليها فلما احتوت
 على ذلك سميت بهذا الاسم ليطلق الاسم المسمى بالمطابقة
 بينهما مستحسنة قوله المخرجة لانه اسناد الاخراج اليها مجاز
 اد الذي يتصف بكونه مخرجا لانه هو الله فهو من الاسناد
 الى السبب في الاخراج المذكور معاني هذه العقيدة لانها
 الذي هو الغلط في المخرجة ليعون الله اي وبفضله وقوله
 المرشدة بفضل الله اي وباعانة فق في الكلام احتباك حيث
 حذف من كل ما احتته في الاخرق من ظلمات الجهل من
 اضافة المشبه به للمشباه من الجهل الشبيه بالظلمات
 فنسب الجهل وهو مفرد بالظلمات التي هي جميع للمبالغة في ذم
 الجهل فكانه لتعجه ظلمات متعددة وانما في الجهل العجز
 المتحقق في متعدد البسيط والمركب فالمشبه به متعدد المشبه
 به وقوله ليعون الله اي باعانة وتوفيقه قوله وربة التقليد
 اي والمخرجة من التقليد الشبيه بالربة وهي جبل جميل في

اى لم ينتفعوا الخ فالوا الالية واخر جوبها عن ظاهرها
 حيث فسروا فزادهم الله مرضا بقولهم اى لم ينتفعوا
 بما فى السنتهم ولم يفسروه بزيادة ما فى قلوبهم من تلك
 كما هو الظاهر وقد ذكرنا ثم تاويلها على ما قالوه وهو
 غفلة منه اذ لا مانع من اقتضاها على ظاهرها عند اهل
 السنة المرتابة تفسير لما قبله واللسان في ذلك
 الموطن الخ جملة حاله او مستانفة حيا باعما يقال انه
 يمكن ان يقول للملكين انا مومن بحالنا في قلبه فكيف
 يقال ان هذا حاله عند موته ان يتشبع اى يملا
 فنه اى ينطق ويكلم اى ويكلم ان اللسان لا يترك كافي
 الدنيا اذ تكلم باليس في القلب بل في ذلك الموطن لا يغير
 على الكلام الا بما فى القلب قال ابن دهاق الخ اى به
 دليل لما قبله وهو ان اللسان في ذلك الموطن لا يغير
 ان ينطق بما ليس في القلب بخلافه في دار الدنيا
 في القبر اى الكاينة فيه وساق الحديث اى المتعلق
 بذلك وقوله وفي اخره الواو الخ حال او المرتاب وللشك
 من الزاوى والمرتاب هو الذى لا جزم معه فقلته
 اى من غير معرفة لادريت ما حوز من الدراية وهى
 العلم وقوله ولا تليت ما حوز من التلو بمعنى التبع
 اى لا علمت ولا تليت من يعلم وهذه جملة دعاء من
 الملكين على المسئول وقضية هذا نفع التقليد
 لا اهدم نفعه فتأمل وقياس تليت تلوت لانه من
 تلى تيلوا وانما ابدلت الواو بالمشاكلة ما قبله اعني

قوله

قوله دريت فتأمل بالمتمع بكسر الميم بوزن منبر
 وهو المرتبة من الحديد بضم الميم وسكون الراء المهملة
 وبعدها زامجة ثم باء موحدة مخففة الا الجنى و
 الانشاي فانها لا يسمان تلك القصيدة ولو سمها
 لكانت ايمانها بالمشاهدة الا الثقلين الجنى والاش
 بدل من الثقلين ولقب بالثقلين لتعلمها بالتكاليف
 فكان التكليف حوله فوقهم مشقة لهم وفي الحديث
 خير مقدم وقوله انما الخ مبتدأ موخر اسودان اى
 كى اى انه قام بهما سواد مشوب بزرقة او ان المراد اسودان
 الجسم اى رقاب الصيادين يمتدان الارض بكسر الحاء
 قال تعالى وتختون من هيبال بيوتنا الى انهما يجزآن في
 الارض بانيابهما فيدخلان القبر وييطان شورها
 اى يشيان على شموورها فهو لظوله نازل على الارض
 كالبرق اى في اللعان وقوله الخاطف اى الذى يخطف
 الابصار وقوله القاصف اى الذى يقصف الجسم فيقطع
 وهذه الفتنة اى المحتوية على لا ادري فتنة القبر
 وهذا مقول للقول ابن دهاق السابق ولعاد قوله
 قال رحمه الله تأكيد الطول الفصل بين القول والمقول
 وما بينهما اعتراض قوله من اخذ في دينه له ظاهرا ان
 كل مقلد يترلله في القبر يقول في الجواب لا ادري وهو
 لا يعلم نعم ان حصل عندك شك شبهة عرضت له فانه
 يترلله كما هو وقوله بالمقاييد ضمنا اخذ معنى قسك ارضي
 وترك النظر في ادلة الرسالة اى الادلة الدالة على

صدق الرسول وتلك الأدلة الدالة على الرسالة هي المعجزات
 وقوله والتوحيد أي وترك النظر في أدلة التوحيد أي وترك
 النظر في الأدلة الدالة على ذاته واحدة في الذات والصفات
 والأفعال وتلك الأدلة الدالة على ذلك هي المصنوعات
 وله لك أي لما تقدم من الآية أي قوله في قلوبهم مرض
 وما ذكر بعدها وهو قوله وهذا المريض القلب المراد بالمرض
 وهو بفاق الدين كانوا الخ وهذا هو المشار له بالآية
 السابقة من الزنادقة وهم الذين يترددون بين عقولهم
 بعد موت النبي فالمخني للكفر يقال له منافق في زمن النبي
 وزندريق في زماننا وهو أن يولد الرجل أي وهو
 ذوات يولد الرجل ففي الكلام حذف مصاف لأن النفا
 الذي لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل الخ والمراد بالرجل
 الذكر الشامل للبالغ وغيره لا خصوص الرجل يعني
 البالغ وقوله والمرأة أي الأنثى الشامل للبت
 فيقول هو ما سمع الخ قضيه أنه منافق ولو سمع على
 ما يقول وليس كذلك لأنه إذا اعتقد الحق فهو من الأ
 تكافر فامل حتى لو تصور هو ببعث التا والمأ
 بمعنى أمكن ولما صلتان تصور يستعمل لازما بمعنى
 أمكن ويستعمل متعديا بمعنى أدرك فيقال تصورت
 الشيء بمعنى أدركته والمناسب هنا الأول وقوله أن
 يولد فاعل تصور بمعنى أمكن والضمير في يولد يرجع
 للمولود بين المسلمين ومعنى أمكان ولادته بين النصارى
 أن يكون أبواه نصارى فإن قلت أن مدخوله لمستف
 فمقتضاه

فمقتضاه أن لا مكان مستف مع أنه ثابت قلت المراد
 هنا بالمكان المكان الوقوعي وهو مستف لا المكان
 العقلي الذي هو ثابت ولما صلتان المولود بين المسلمين
 يمكن عقلا أنه يولد بين النصارى لكنه لم يقع فامل
 من غير أن ينظر في خلقه أي في ذاته المخلوقة وما احتوت
 عليه ومن أي شيء خلق أي وهو النطفة وكيف
 انتقل من طور إلى حال حال ولذلك قال لو لم ينطق
 بهذوف أي ولو نظر كان عارفا ولذا قال الخ من عرف
 كنهه أي من كونه ما حادثة مخلوقة من نطفة فإنه انتقل
 من طور إلى طور وقوله عرف ربه أي من كونه موجودا
 للعالم قد عاين الخ وربما يعبر به أي ببال هذا الذي
 ولده بين المسلمين وقوله التنكر في خلق الله أي الذي
 يصير به عارفا في ذلك المصطفى أي المكان الضيق
 ويحمله الأول حذف الواو أي أتاه الشيطان فيكلمه
 الخ حين لا فكر أي حين لا يمكنه الفكر لصيق الوقت
 ثبت على شك أي فيموت كافرا والعباد بالله من
 صروب الشكوك وينفود بالله من أن يعرض لنا ضربين
 واما ضافة صروب للشكوك ببيانها ثم أن المراد من الصروب
 الجنس لأن الاستعانة ليست من جمع فقط فامل ولولا
 التثنية من صروب الشك كان أحسن لأن الضرب والنوع إنما
 هو للشك فهو كل متين لأنواع فالشك في كل عقيدة
 ضرب من ضروبه وجه تكون الحضانة حقيقة فإذا
 كان أي المخلف من حيث هو سوا كان عارفا ومقلدا

كما هو المناسب لما يأتي لا خصوص المقلد وان كان كلامه
 اولافيه فهذا اعم مما قبله وختم على الافواه المراد
 بالهتمة انه لا ينطق الا بما عنده وليس المراد انه لا ينطق اصلا
 لقوله ونطق بما عنده عطف تفسير وقوله ونطق اي
 المتكلم من حيث هو وان كان شاكا غير عالم اي كالمقلد
 وكان بطريقة اي وكان حال حياته بطريقة الشك لحيانا
 اي في بعض الاوقات هذا وظاهر ان المقلد بطريقة الشك
 في بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك لان المقلد من
 اخذ بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلدا
 لم يرجع اللهم الا ان يراد بذلك الخين حين عروضا الشبهة
 سقام سريره السقام بالفتح كسواء هو المرض و
 المراد بسريره ما يسهه ويكتمه واصافة سقام لما بعده
 بيانية اي ولا يدري مرضا هو ما يسهه ويكتمه والمراد به
 الشك فلا يبحث عليه المناسب فلا يبحث عنه
 واعتذر الى من لا يسمي اي وهم الملايكة اي ولقد
 الى من لا يجيبه او اذا المعنى الى من لا يسمي سماعا فمنا
 يشير الى معنى قوله تعالى الخ اي يشير بهذا اللفظ
 اعني قوله الى قول ثابت مع معناه الى معنى الآية لان قوله
 المعنى الى قول ثابت لم يرد من غير الثقات لعنايه لا يشير
 لمعنى الآية فتأمل لا معنى للتثبيت اي بالقول
 الثابت لا معرفة الحق اي الوجود والقول المصاحب
 لمعرفة الحق واعترض بان التثبيت صفة المولى ومعرفة
 الحق صفة العبد فالمناسب ان يقول التثبت الا ان
 يقال

يقال في الكلام حذف مضاف اي لا معنى لتعلق التثبيت
 الذي هو التثبيت لا معرفة له وقوله ببرهان هذا غير
 محتاج اليه لان المعرفة هي الاعتقاد والحجج الناس عن الدليل
 لقوله ببرهان للتاكيد كسمت باذن لا معنى له
 الا المنطوق على نحو اي على مثل ما كان عليه بان يقول الله
 رب ومحمد رسوله والحاصل ان القول الثابت الذي ثبت
 الله به المؤمنين في الدنيا هو لادله الا الله محمد رسول
 الله وتبنيهم به عبارة عن نظمهم به نظما مصاحبا
 لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت الذي يثبتهم به في
 الآخرة اي في القبر القول المماثل لما كانوا يعرفونه في
 الدنيا والمراد بتبنيهم به نظمهم به هذا حاصل كلام
 ابن دهاق لان العبد يبحث على مامات عليه
 فيه ان العبد اذا كان يبحث على مامات عليه في ايمان
 او كفر فلا معنى للامتنان بالتثبت في الآخرة في قوله
 فقال ثبت الله الذين امنوا الآية لانه اذا كان يبحث
 كمالا احد على نحو مامات عليه ولا يمكن تخلفه فلا معنى
 للاعتنان لان الامتنان لا يتأتى الا لو كان البحث على
 حالة مفارقة لحالة الموت متا تيا مع انه لم يقع ذلك
 اللهم الا ان يقال ان عدم وقوع ذلك نظر المجري عادة
 الله والا فانه يفعل ما يشاء فليرض لو تخلف ذلك
 الامر المعادي لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على خلفه
 صحيح الامتنان فتأمل ولا يفتر المقلد لغيره الا غير
 وهو الاستناد الى ما لا يكفي وقوله ويستدل عطف تفسير

ثم ان هذا شروع في دفع شبهة ياتي بها المقلد مستدلا بها على
انه على الحق وتقريرها ان يقال انا مصمم ببقاء ديني لا ارجع
عنها وكثير التقيد به وكل من هو كذلك فهو على الحق فانا
على الحق للسفر عليه اي بابطال الكبرى وبسبب هذا
نقصا تفصيليا لتعلقه باحدى المتقدمين وتقرير النقض
ان يقال لا نسلم الكبرى القابلة وكل من كان مصمما ببقاء
دينه ولا يرجع عنها على الحق الا ترى ليهود والنصارى
فان كلا منهما جاز بمقتضى دينه ومصمم عليها ولا يرجع
عنها ولو نشر بالمناشير وكثير التقيد به ومع ذلك فهو
ليس على الحق وعبد الاوثان اي غير اليهود والنصارى
والافلا حاجة لذكره بعدهم ومن في مضاهم اي ومن
في معنى المذكورين من ذوى الجهل المركب من المؤمنين
تقليد الاحبارهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم
الذين لهم احبار وقوله واما هم راجع للكل الضالين
اي لانفسهم وقوله المضلين اي لغيرهم وهذا راجع لاحبا
والابا يعني ان تصميم المقلد لهذا الشارة الى انه
قياس محصلة انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو
على بصيرة من دينه فانا فانا على بصيرة من ديني وحال
ابطال هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اي انا لا نسلم ان
كل من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه او ليس
جرمه وتصميمه على الحق من حيث كونه المجزوء به
حقا ما كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم
يقولون ذلك ولا شك ان هذا يخالف للقياس المعاد

من المص

من المص وظاهر الشان الخنا ومن المص هو هذا القياس
بصينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المص انا مصمم
ببقاء ديني وفي قياس الشان انا مصمم على الحق وبخالفه
الشان لما في المتن لا يناسب وايضا المقلد لم يدع انه على
بصيرة وانما يدعي انه على الحق فكلام الشان غير مناسب من
وجهين واذا كان المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها امرته
الحق بالدليل على ما فرضها به الشان سابقا والمقلد ليس عنده
معرفة بدليل حتى يدعي ذلك وقوله الشان لا يدل لحد ابطال
لكبرى على انه على بصيرة اي على معرفة الحق بدليل
وتصميمه على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع لا
بدليل ان مثل هذا التصميم اي التصميم على الحق و
هذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة هو ان ان
تصميم المقلد على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان
مثل هذا التصميم على الحق يوجد في الجملة فلما وجد في
التصميم في الجملة صار التصميم على الحق لا يدل على البصيرة
هذا حاصله ويعترض عليه بان الوجود في الجملة تصميم
لا على الحق والمدعى ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة
وان اراد الشان بقوله بدليل ان مثل هذا التصميم لا يقيد
كوله حقا بوجوده في الجملة فنقول هذا الدليل لا يطابق
المدعى من ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة فاما
يوجد كثيرا في ذوى الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة
من الدين وهم فلا يصح الاستدلال بما ذكره على ان المقلد على
بصيرة من الدين واذا كان مجرد الوهم لهذا الدليل

على ان النشأة تأثيرا مطلقا في المسلمين وفي غيرهم ومزاده
بالاوهام شبه المتقدمة فانها اوهاام وخيالات ويحرمون
ويصممون بما اقتضته واذا كان مجرد الوهم الكاذب
اي الوهم الكاذب المجرى عن المحالطة والنشأة كوهم المعتزلة
بان الروية تستلزم للبهة فهذا الوهم اثر في التصميم عندهم
فان الله لا يرى غابا لك بما فوقه وهو المحالطة والنشأة
ولهذا ان يكون التصميم على الحق لا يدل على وجود البعير
من جرم في قلبه بالحق المراد به النسبة الموافقة للواقع
ولم يدرك لذلك اي لجزم سببا خاصا وهو الدليل المنج
له واما المحالطة فهي سبب عام وقوله يرجع الشخص في جرم
اليه اي الى ذلك السبب من جرم في قلبه بالحق هذان
حلالتا السابق من ان التصميم لا يدل على البصيرة وقوله
فان لا ملازمة بين الجزم لهذا يناسب ما في الحق من
ان التصميم لا يدل على الحق ولا يناسب حله السابق
وحبان ان ياتي اي المقلد بما اي يحرم بينه وبين الحق ملازمة
قوله هو من الحق اي من الجزم الحق او من الجزم الباطل وليس له
اي لجزم الذي بينه وبين الحق ملازمة الا بالنظر
الصحيح في البراهين اعترض بان البراهين جمع برهان وهو
قياس مركب من مقدمتين يقينيتين ولا شك ان النظر
ليس في القياس المركب لانه بعد التركيب لا يحتاج لمطروا
النظر في الدليل المفرد وهو الدليل الاصولي كالعالم
فكان المناسب ان يقول الا بالنظر الصحيح في الدليل
الاصولي ويمكن الجواب ان يقال ان البرهان يطلق على

المقدمات

المقدمات من حيث هو قبل التركيب واما معنى النظر منها
تركيبها وترتيبها وجعلها قياسا فاستقامت عبادة الله
بدا اي ابتدا قبل النظر العقلي واما قيد هذا لانه
الرجوع لها تانيا لا بد منه اتفاقا والمخالفة البدء لكن
ظاهر ان معرفة الحق لها طريقان احدهما التلا بتدوالاخر
للاستدلال به ليس الا طريقة واحدة وفي بعض النسخ بدا
بفتح الباء والدال بمعنى ظهر وعلى هذه الاشكال اي ومن
زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهرة الكتاب
المحرم ما سواها اي ويحرم اخذ العقائد لوها
اعني علم الكلام والما حصل ان هذا القائل يرى ان عقائد
الموحيد لا تؤخذ الا من الكتاب والسنة واخذها من علم
الكلام حرام ان مجتبهما اي كون كل منهما جهة اي
يحتاج به ويستدل به لا تفرق الا بالنظر العقلي اي بان
يقال هذا خبر من سيحتمل عليه الكذب وكل ما كان كذلك
فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزة و
كل ما كان كذلك استحالة كذبه وحيث كان مجتبهما لا
تفرق الا بالنظر العقلي ما رانا موقفا على النظر العقلي
وقه فلا يكون الكتاب والسنة طريقا لمعرفة العقائد
بل الطريق لمعرفة العقائد هو النظر العقلي وهو لا يعلم الا من
علم الكلام لكن قوله فالرد عليه لم يقتض ان الاتفاق
فلكتابه والسنة من حيث الحجية عند ذلك الراعي مع انه
ليس كذلك بل التفات لهما عنده لا من حيث الحجية و
عدمها بل من حيث انها طريق لمعرفة الحق فالاول

الكتاب

يقول فالرد عليه اننا لانسلم انهما طريقان لمعرفة الحق بل الطريق
 انما هو النظر العقلي قد رقت فيها ظواهر ايات دالة
 بحسب الظاهر على عقايد فاسدة من اعتقدها الى من
 اعتقد ظاهرها كاية الرحمن على العرش استوى فانها تدل
 بحسب الظاهر على نبوت الجمعية لله وكذلك يخافون
 ربهم من فوقهم ويدعونه فوق ايديهم فكل هذه الايات
 تودي بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام
 هذه جماعة الاولى حذفه لانهم يكفرون باتفاق و
 قوله ويبدع الواو بمعنى او وهذا بالنظر لعقائد اخر
 كاعتقاد ان الله جسم لا كالاجسام ولوقال الله فقد
 كفر او ابتدع كان احسن اي فقد كفر ان اعتقده انه جسم
 كالاجسام او ابتدع ان اعتقده انه جسم لا كالاجسام
 ولا يحسن تاويلها اي صرفها عن ظاهرها الفاسد
 الا الراسخ في علوم النظر اي في المعلوم المتولفة في المناظرة
 الواقعة بين اهل السنة وغيرهم المذكور فيها عقايد
 اهل السنة وغيرهم وادلة كل المتناض في علمي
 اللسان والبلاغة اي المتميز في علم اللسان وهو
 علم اللغة والنحو وفي علم البلاغة وهو علم اللسان
 واما من زعم انه حاصل في بعضهم منهم ان
 طريق المعرفة الرياضية والمجاهدة وتصفية الباطن
 من احمس والكبر والرياء والحب فتى ترميها بالاضان
 وصفي باطنه حصلت له المعرفة بعقائد التوحيد
 والمجاهدة من عطف الجزء على الكل لان الرياضة تشملها

لانها

لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة النفس بالعبادة
 من ذكر وصلاة وصوم عبارة اي معبر بها عن
 العزلة وقوله والخلوة عطف مرادف وتناول الخلل
 والجموع معطوف على العزلة اي وملازمة تناول الخلل
 وملازمة الجموع على سبيل الزهد فيها اي لا مانع
 لان التقليل من الدنيا اما ان يكون زهد فيها واما
 ان يكون لما نفع كرض ومداومة الخ عطف على ملازمة
 وعبر اولاً بالملازمة وثانياً بالمداممة تغشياً وانحسا
 فحذف في التعبير فراطين الثقل الحاصل بتكرار اللفظ
 او كيف يمكن هذا استنباهم انكارى بمعنى النفي
 اي ولا يمكن التمسك لمن لا يعرف معبوده لان التمسك
 طريق المعرفة وهو فلا يمكن التوصل بالتمسك اليها وفيه
 اننا لانسلم ان التمسك يتوقف على معرفة المعبود بل على
 التجزم بوجوده وان كان ذلك التجزم من غير دليل
 وهو بالتقليد كاف في التمسك وكذا هو كاف فيما
 بعده وهو فلا يصح ما ذكر من الرد الا ان يقال قصد
 ان التمسك طريق المعرفة يعني المعرفة الكاملة قائل
 والتقوى لمن لا يعرف له التقوى هي امتثال
 الاوامر واجتناب النواهي فهي يحصل ما عدا التمسك
 والذكر مما قاله كلزوم العزلة والخلوة وهو كلامه
 هذا اشارة الى الاطراف المتقدمة بمباراة جامعة
 شاملة واما قوله فكيف يمكن لنا راجع للعبادة و
 الذكر وقوله والتقوى راجع للاطراف ما عدا الخلل

وقوله او طلب مباح راجع لتناول لجلال اى وكيف يمكن
طلب مباح بمعنى تناوله نعم لا تنكر ان الاستعانة
بذلك اى بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة والتصفية
وكان المناسب ان يقول نعم لا تنكر ان تلك الاشياء
المتفرعة على اصل المعرفة ليست من بها على رسوخ المعرفة
فالرياضة ناشئة عن اصل المعرفة ولكنها سبب في
لكمال المعرفة ورسوخها واحكام ما يتقرب به اليه
بفتح المعرفة عطف على لفظ لجلال اى وبعد معرفة
ما يتقرب اليه اى العبادات التي يتقرب بها الى الله على
صلاة وصوم وزكاة وغير ذلك ويصح قرآن بجزءها
عطف على المعرفة اى وبعد احكام اى اتقان ما يتقرب
اليه والاتقان يرجع للمعرفة والزيادة اى وسبب
في الزيادة في المعارف اى غير المعرفة الاصلية
وتقرض عطف على سبب فكثير من المواهب المراد
بالمواهب المعارف مكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف
والترقي اى وتقرض للترقي والانتقال من مقام
لايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير مثله للرب
جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته واستحضاره
عند كل شيء وفي كل حال فالبحث عن ذلك اى
فالانتقال لذلك اى بما ذكر من الرياضة فرع لتحصيل
اصل الايمان لا فرع لتحصيل الايمان الكامل والحاصل
انا لا نلتفت لرياضة ولا لمجاهدة ولا لعزلة الا بعد
تحصيل اصل الايمان اعني الاذعان القلبي المقرون
بالمعرفة

بالمعرفة الكافية بالنظر الصحيح فتولد الشك بالنظر الصحيح
متعلق بمخدوف اى فرع لتحصيل اصل الايمان المصاحب
بالمعرفة الكافية بالنظر الصحيح وتحصيل علوم اى
وفرع لتحصيل علوم اى مسايل علمية مفيدة للاحكام
الشرعية ولتخليص الباطن اى انهما فرع لتحصيل مسايل
علمية بطول تتبعها وهي مسايل علم النسخ وعلم التصوف
والتقدم لمعالي الامور مبتدا وقوله تجلت حنوه و
هذا تقوية في الرد والمعالي جمع معاملة وهي الامر المكسب
للشرف واضافة معالي للامور من اضافة الصفة للموصوف
اى ان التقدم لمعالي تلك الامور اى لتلك الامور المالية
من العزلة والذكر والخلوة الموحية للشرف قبل اتقان
اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل
ضبط اى معرفة طرف تلك الاصول بحجة وشهوة
نفسانية ولذا قال بعض الاكابر اذا اراد الله
ان يهدي انسانا للامامة شغله بالعلوم الشرعية
والانها حجة اى استعمال على تحصيل الشيء في
قبل اوانه وضبط طرقها اى طرق هي تلك
لاصول فاضافة طرق للصير للبيان توجب
لصاحبها الفضيحة دنيا اى عند امتحانه غيره له
في الدنيا كان يسأله عن حكم من الاحكام الشرعية
فيقول لا ادري والا فالبراهمة لجزاى والانقل
ان الرياضة ناشئة عن المعرفة بل قلنا انها محصلة
للمعرفة كما قال هذا الراعي لمنع ذلك لان البراهمة

له ولما حصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة للمعرفة شبهة
التي يتكلم بها ان يقول الامرتاض على ما تقتضيه الرياضة
وكل من كان كذلك فهو عارف ينتج انا عارف وحاصل الرد
عليه ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسل الا ترى الى الزعم
والنصارى فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل
واحد منهم يقول ان امرتاض على ما تقتضيه الرياضة
وكل من كان كذلك فهو عارف وحاصل الرياضة ليست
محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا يقتضي على
بريانية من ذكر لان رياضي جارية على منهج الشريعة
ورياضتهم ليس كذلك جات المصادق محمد بن
على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن
الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفى الرسالة و
البراهمة قوم من اليهود اختلفوا بحسب الالهيات
على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان موجد
هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم واختلفوا بحسب
السنوة على ثلاث فرق فرقة نفت الرسالة اصلا وكذب
الرسول فيما يلقون عن الله من ايجاب الركوع والسجود
واباحة ذبح البهايم للاكل لان ذلك عندهم قبيح يستحيل
ان يشرعه حكيم وفرقة نعت الرسالة الاعنادم وفرقة
نعتوها الاعنادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل
اسمه برهم لا الى سيدنا ابراهيم كما توهم اصحاب
هذا الطريق وهم المرتاضون قبل المعرفة بالتجليات
الشیطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها

لهم

لهم الشيطان او الشيطانية اي بحيث ان النفس
تظهر لهم في النوم او في اليقظة حالة حسنة
كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد
عبد ظاهر الصلاح ليس لمشي حاله او لامالا
استدراج هو الامر الخارق للمادة الذي يظهر على يد
غير مدعي الصلاح وسمى ذلك استدراجا لانه يفتن
به صاحبه حتى يرجو ريقه فيما هو اعظم مما هو
عليه من المعاصي فيأخذ الله اخذ لا يمكن اطلاقه
بهذا وقال بعض من المدعي الولاية وليس وليا يحشى
عليه من سوء الخاتمة رشدا نقسنا اي يلهمنا ما به
رشدا نقسنا اي ما به صلاح حالها ونستعرض
لذكر شروط الخلق يكمل الشئ على ما وعد به في فصل النبوة
لسهو وذهول حصل منه واعلم ان محل كون الخلق
بالوعد مدوم اذا كان اللسان يعد والقلب يصمم
على خلافه او يكون القلب موافقا للسان على الوعد
ثم بعد ذلك يترك ما وعد به عن عمد واما لو تركه سهوا
فلا ذم في الاخلاق والمراد بالشروط الامور التي تبين
عليها حقيقة الولي وتلك الامور اثنان الاول
واجتناب النواهي هي والا عراض عن الشهوات
او اراد بالشروط الملامات فعلامات الولي تلك
للامور المذكورة وعموا به لئلا يكون مرادهم بالاله
معناه الشايع الذي هو القائم معن في القلب بطريق
الفيض اذا تجردت للشيء اي اذا تجردت وتوحدت

للنبي وازالة الشواغل الهدية الى القايمة بالبدن
 ظاهرة او باطنية وعطف هذا على التجرد عطف تغير
 ولا يخفى ان التجريد الذي هو ازالة الشواغل غير الرياضية
 المتقدمة ادركته اي ادركت ذلك الشيء وحصلته
 بسبب ازالة تلك الشواغل مستعدة بكسر العين
 اسم فاعل اي متبنيه لقبول المعارف وظاهر هذا الكلام
 ان قبول المعارف ليس حاصلًا بالفعل وهذا يقتضي
 انه ليس نفسيا لها بل هي تهية له فقط وليس كذلك
 اذ التحقيق كما ياتي انه نفس لها والارزاق التسلل
 واجيب بان المراد بالاستعداد للقبول القبول بالصور
 اي القبول بالفعل اي انها من اصل خلقها قايمة بها
 المعارف بالفعل فقد تجوز واطلاق الاستعداد للقبول
 على حصوله بالفعل ان مجرد ازالة الشواغل اي
 ان ازالة الشواغل وحدها لا تحصل المطلوب لها من بل
 لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل علوم اما
 ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة متناف لان
 يحصل كلامه ان ازالة الشواغل المجردة عن غيرها لا
 تحصل المطلوب لها من الا اذا صاحبها علوم فحذف
 المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية لم
 تكن مجردة عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله
 الامع حصوله الا اذا ازالة الشواغل يقطع النظر
 عن وصفها بالتجريد مع حصوله فحذف فلا تنافي
 فتأمل وقوله الامع حصوله علوم الخ اي تصديقية
 وهي العلم

وهي العلم بالصغرى والعلم بالكبرى اما ضرورية
 بان تكون مقدمة المطلوب ضرورية من اول الامر
 لا تحتاج لاثباتها بمرهان وقوله او غير ضرورية اي
 بان تكون مقدمة المطلوب نظرية ابتداء يحتاج لاثباتها
 بمرهان حتى تنتهي للضرورة فتقوله او غير ضرورية
 اي استدل فلا ينافي انها تكون ضرورية وانها وقوله
 يترتب عليها اي على تلك العلوم المطلوبة الذي هو
 التصديق بالنتيجة والمجزم بها فتقوله وهو التقري
 المطلوب هو النظر لا يصح بل الاول ان يقول وهو
 المعرفة وذلك لان المطلوب نشأ عن النظر لا نفسه
 الا ان يقال ان الضمير في قوله وهو راجع للترتيب
 الماحوذ من قوله يترتب اي ان ترتيب تلك العلوم
 هو النظر والتجريد لازمه اي لازم للنظر الذي
 يترتب عليه المطلوب وحق فلا يكون التجريد هو المحمل
 للمطلوب والحاصل ان المطلوب يتحمل بالنظر
 التجريد من لوازم النظر وحق فالمطلوب لا ينشأ عن
 التجريد بل عن ملزوم التجريد وذلك المعلوم هو النظر
 وحق فلا يتم قول القائل ان مطابق المعرفة التجريد
 قول بعض المعاصرين وهو الامام العلامة الشيخ ابن
 زكري التلحساني كان رضي الله عنه كثير ما يقع بينه
 وبين الصالح المازعات وقضية كلام الشان ابن زكري
 انفراد هذه القول وليس كذلك بل قالت به جماعة
 وحكى ابو منصور المازني الاجماع عليه

لا متلذ في المومنين اى ان كل من عنون عنه بانه مومن كان
عاميا او غير عامي ليس متلذا لكن تارة يكون له قدرة على
التعبير عن ما في ضميره من الادلة كالمثل وتارة يعجز عن
التعبير عن الدليل الكامن في قلبه كالعامة فالادلة
كامنة في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير بالدليل
ومنهم لا يعجز فالذي يتماطى علم المنطق له قدرة على التعبير
عنه والذي لا يتماطاه لا يقدر على التعبير عنه
لانهم اشتروا في حصول المعرفة ازالة الشواغل فلهذا
انهم لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاسر والشرط
للمعرفة فالاولى للشان يقولون لانهم جعلوا ازالة الشواغل
طريقا للمعرفة وهذا لم يجعل لها طريقا بل جعلها حاصلة
لها فتأمل ولعاصل ان المصنوع جعلوا المعرفة موقوفة
على الامام اى التجريد عن الشواغل البدنية واما ابن زكريا
فيقول ان المعرفة حاصلة بالفعل لكل مومن بنفسها
ولست موقوفة على شئ واما المصنف فيقول انها موقوفة
على النظر اسم الايمان الاضافة للبيان والاولى
ان يقول اسم مومن لان الذي يمينون به عن الشخص
هو لفظ مومن لا لفظ الايمان تأمل وان مونة
النظر المونة هي الكلمة واضافتها للنظر للبيان
وهذا معمول المحذوف اى ويلزمه ان مونة النظر
وذلك لان بعض المعاصرين لم يصريح به وانما الذي
صرح به ان المعرفة حاصلة لكل مومن وحم فيلزمه
عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لانسلم ان قول

هذا

هذا القابل ان جميعهم حصلت له المعرفة يستلزم ان مونة
النظر لا يحتاج اليها بل يحتاج اليها الا انها سهلة شان
المقل المتوجه لها فيها وجب عليه من العقائد فتأمل
وهذا اى ما ذكر من الامرين اعنى ان كل مومن في
عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه قوله لا خفا في بطلان
والفتاد لخواي ولا خفا في الفتاد لكن فيه انه
قال به جماعة وان ابا منصور الماتريدي حكى الاجماع
عليه كامر اذ معلوم قطعا ان عقائد الايمان لم
ليست كلها ضرورية اى وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية
لحصولها لكل مومن من غير احتياج للنظر واستدلاله
وفيها انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل حاصلة في
بنظر سهل وحم فلا يكون ضرورية وهذا تعليل لقوله
لا خفا في بطلانه بل منها ما يقتضي دقيق النظر
لما كان قوا اليقظة كلها ضرورية محتملا لان يكون كلها
نظرية ومحتملا لان يكون بعضها نظريا وبعضها ضرورية
اضرب لبيان المراد بقوله بل منها اى ومنها ما يقتضي
الى مطلق النظر وكان المناسب لادخاله النقي على كل ان
يقول بل منها ما هو ضروري ومنها ما هو نظري و
لعله عدل عنه لكونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج
لدقة النظر وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد يقال
لانسلم ان ما يحتاج اليه من تحقيق اصل الايمان من النظر
الدقيق بل هو سهل وكيف لا اى وكيف لا يقتضي
بعضها الى دقيق النظر لمحال انه قد اختلفت هذه

رقبة الحيوان الصغير ليس به منه فصاحب التقليد يتقار
الى مقلده في كل ما يريد منه بسبب تقليده له كما ان الحيوان
يتقار مع كل من سمعه من رقبته فشمه التقليد بالرقبة
من حيث ان كلا يتقار به . والمرغمة اي والمصلحة بالرعا
اي التراب ان كل مبتدع لو لم ان المعنى على الكافي ان تلك
المقيدة كالمرغمة الخ لما احتوت عليه من الادلة القاطعة وبحوز
ان يراد بالمرغمة المذلة وقوله كل مبتدع اي في السنة ما ليس فيها
وقوله عنيد اي معاند لا يتقبل الا من الحق **نوه** طلب مني لم في
هذا ميل الى طريق المحدثين وهي ان لا يثبت التعبد بالمرغمة لان
قوله طلب مني لا يشير الى ان الله احله للعلم اي جعله اهلا لان
يطلب منه العلم ولو سلك طريق الصوفية من التمدل والخصوع
لقال **التمس مني** **نوه** تعارها اي بحفظها وبمخالفتها فالمراد بالمرغمة
ما يشمل الامر من **نوه** يكمل مقاصدها اي يكمل المقصود منها الذي
هو المعاني واضافة مقاصد لضيق العقيدة من اضافة المذلة
للدال والمراد تكميل المقاصد تفسير العبارة بمعنى لا تنق
تلك العبارة به وذكر بعض التكيلات في مساييلها وعبر بقوله
يختصر الاجل الترغيب فيه **نوه** ويسهل الشروع اي محل الشروع وهو
الطريق اي ويسهل الطريق والمراد بها هنا الدواعي الموصلة
الى ما عذب من مرادها اي الموصلة للمعاني المقيدة والامانة
الموصلة للمعاني المقيدة هي المقيدة ويصح ان يراد بالمشروع
الشروع اي التوجه وقوله الى ما عذب اي الى معان عزوت اي
الى معان شبيهة بالما العذب وقوله من مرادها من بيان
مشوبة جتبعين والمورد في الاصل مكان الورود اطلق وايد

به نفس لما للعلاقة المجاورة ثم اريد بالما المعاني بجامع ان
كلا به الحياة وحم فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق الى الماد
المتعلق بالمعاني الخلق التي هي بعض معانيها ومن هذا التقيد
للمعنى يعلم ان في كلام النظم حذف وان الاصل ويسهل المشروع الى
ادراك ما عذب فاعلم قوله الى ذلك اي الى مطلوبه المستفاد
من قوله طلب مني **نوه** وقوله طالبها حال من التاني لجنته **نوه**
من المولى اي من الناصر وقوله حسن المعونة اي الاعانة الحسنه
بان تكون غير مشوبة بشفقة **نوه** والتسديد اي التوفيق
للمصواب وهو مراد في الملاحاة وقوله في الظواهر اي في الجوارح
الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي وفي الجوارح البواطن
كالقلب هياد تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة
وهي بالجمع في قوله ظواهر وبواطن نظر الباطنة وبواطن الخوا
والافهوا بحاله ظاهر ولحد وباطن واحد قوله عن كثير متعلق
بصوبة اي التي هي اعني تلك الجوارح البواطن غير مصونة
اي غير محفوظة عن كثير من العلل كالحقد والرياء والحب
والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنية وفي بعض النسخ
الخلل والمراد به الزلل واليهفوات الواقعة في الظاهر باعتبار
المكتوب وفي الباطن باعتبار الفهم **نوه** والتسديد مرادف
للتوفيق **نوه** في شرح متعلق بالمدقة والمراد بالسبب ايضا
اي سميته لما يعتمد عليه اهل التوفيق في ايضاح هذه
المقيدة وهذا تفسير للتركيب قبل العملية **نوه** ان يمنع
به لم يعبر بالمصدر الصحيح بل اختار المورول لان المقام مقام
محادثة مع المولى فينبغي فيها الاطباب والمراد باصله المتق

الامة في العقائد اختلافا كثيرا واختلافها اذا هوله قلة
النظر فتقوله وكيف لمجرد على من يقول انها لا تقتصر الى دقيق
النظر بل كلها ضرورية وقد عجاب بان ابن زكري لم يدع
ان المعرفة ضرورية وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول
ان المعرفة تتوقف على نظر وذلك النظر سهل شأنه
المعقلا ان يتوجهوا اليه لتحكم بان المعرفة حاصلة لكل
لا يقتضي انها ضرورية كيف وقد سبقه ابو منصور
الماتريدي الى القول بان المؤمنين كلهم عارفون
المشرفة اعترض بانه كيف يكون مشرفة مع ان منها
ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها من حيث
النسبة للنبي عليه السلام فلا ينافي انها خاسرة من حيث
المخالفة للشرع والمصيب منها فرقة واحدة وهي
فرقة اهل السنة الاشرعية والماتريدية ولهذا
اي ويكون المصيب اذا هو فرقة واحدة حكم بخلاف الخبر
صلى الله عليه وسلم ان جميعها في النار لكن منها ما
هو مأك في النار على الدوام ومنها من يخرج وظاهره
ان العاصي في الاصول لا يكون تحت المشيئة بل لا بد من
دخوله النار وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان
كان المعقل كذلك فيتبع والافتاء له العبارة بان يقال
قوله جميعها في النار اي معذبة بها ما لم يشاء الله العفو
عنها فتأمل الواحدة اي فلا تدخل النار من
الاصول فلا ينافي دخولها من حيث المخالفة في الفروع
ان لم يحصل عفو امر بتجصيل الحاصل فيه ان

ابن زكري دعواه على ما قاله المص ان المعرفة حاصلة
لكل مؤمن وحي فلا يلزمه ان يكون الامر بالنظر امرا
بتجصيل الحاصل لانه لا يلزمه ذلك الا لو قال النظر
حاصل من كل احد الا ان يقال ان في الكلام حذف الاصل
امر بتجصيل سبب ما هو حاصل فالحاصل المعرفة و
سببها النظر وقد يقال ان ابن زكري وان ادعا ان
المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذي يتوقف المعرفة
عليه سهل شأن المعقل ان يتوجه اليه وحي فاللزام
له ان حث المولى على النظر وامره امر بتجصيل ما هو سهل
الحصول ولا ضرر في ذلك وكذا ما قرره الخاوي وكذا
يورد في ان ما قرره الخاوي فاقره الله مبتدا وتقريره
حجبه وكذا ربط اي رابطة للكلام بما قبله واعترض
بانا لان سلم انه يلزم على قول ابن زكري ان كل مؤمن
عارف اذا ما قرره سبحانه من احلة العقائد في الكتاب
تقرير لما هو معلوم بل هو تقرير لما يسهل عليه لا لما هو
معلوم بالفعل فتأمل وهذا اي ما ذكر من الماتريديين
وايض فليس الخبر اي خبر ابن زكري بان كل مؤمن
عارف وقوله كالعيان بكسر العين اي كالمشاهدة
لانا شاهدنا بعض المؤمنين على خلاف ما اخبر عنهم
ان ابن زكري ولا شك ان الموحدة الكلية بياقضيها
السالبة الجزئية وحي فاختاره باطل لكن قد يقال
مقتضى هذا الحكم على كلام ابن زكري بالبطلان لانه
بالاضعية قاصر ممن لم ياخذ اي ممن لم يحصل

وفي هذا العلم وهو علم الكلام في غيره من العلوم أي
 كالنحو والبيان بل وشاهدنا كذا في من لا
 يحسن العقائد تقليد الخ لا يحسنون العقائد في
 تقليد أي لكونهم يعتقدون اعتقادات فاسدة أي
 فكيف تقول يا بن زكري كل موطن عارف أما العامة
 فماذا ذكرناه حاله من حاله العلماء وهو قليل أما العامة
 فمنهم من لا يعلمون العقائد فالأول للاعتقاد
 هو الملل فهو مراد في حجب المراد ويحتمل أن المراد بأهل
 الخير الأولياء الملائكة والعبادة ويبيده أن شأن
 أهل الصلاح أنهم لا يعلمون العقائد فالأول للاعتقاد
 الأول اعتقاد التجسم أي يعتقدون أن المولى جسم
 أو في الجهة العليا أو أن الطبيعة توارثوا أن الله يحكم لهم
 ولعله من قال أنه جسم كالأجسام فكافر قطعاً ومن
 قال لا كالأجسام فهو مبتدع على الأصح ومن قال بالجهة
 فالحق أنه ليس بكافر إن أراد جهة الملو فان أراد جهة
 السفل فهو كافر ومن قال بتأثير الطبائع فكافر والحاصل
 أن العقائد الفاسدة توجد في أهل العلم وغيرهم لكن
 الغوام أكثر والجهة أي العليا لأنه هو الذي شأنه
 أن يعتقد وكثير من أهل السادية أي وكذا من أهل
 القرى من يحفظ لفظ القرآن أي ولا يعرف معناه
 مثل ذلك أي النكاح البعث وله أصل في رياسة العلم
 أي أنه كان مشهوراً بالعلم وهو الحاج العقبات من بيان
 ولما مرض المصطفى جاء إليه ابن زكري والعقبات في عيادته

فأذن

فأذن لابن زكري في الدخول عليه دون العقبات الخلة
 قال لمؤذنه من أي فلا يجتمع به وعقيدته
 أي معتقده وهو عطف تفسير على ما قبله ونزعه
 في المعاد البدني أي وإنما المعاد الأرواح وأهل
 منهم الأرض تفسير لما قبله وليس المراد بعدهم مع وجودهم
 قال وجاد لته أي نازعته في ذلك مراد فأتيت
 له بالأدلة وهو يأتيني بالسبب فطبع على قلبه أي
 ختم على قلبه بحيث لم يصل إلى قلبه ما ذكرته له من الأدلة
 لما منع الحجاب وأظن أن المصيبة أي العقيدة التي
 يعتقدونها وهذا أي مطالعة بعض كتب الفلاسفة
 ثم شأن المتشددتين أي الذين بملاوت شدتهم أي إلى
 فهم بالكلام وزادوا في أنهم وافقوا العامة في
 عدم حسن العقائد وزادوا في التكبر على الأنصاف
 أي على أهل الانصاف والحق ومن ثم أي ومن أجل ذلك
 التكبر وقوله حرموا أي النظر في الآيات الدالة على وجود
 تعالى وعلى بقية صفاته ساءف الخ أي الذين به
 يتكبرون أصرفهم عن النظر في آيات الدالة على فيموتون
 كفارا غير عارفين بالذين لا يتكبرون أو جهلهم إلى
 النظر في الآيات فيعرفون حق المعرفة فيموتون على
 أحسن حال وهذا دليل لقوله حرموا اللهم ادخلنا
 أي الجنة في زمرة أي جماعة المتعلمين أي العارفين في الدنيا
 بعرفه الحق المعرفة وفي الآخرة بدخول الجنة والنظر
 للمولى من غير أن يعرف معناه أي من غير أن يقوم

قلبه منهاها وليس المراد انه قام بقلبه منهاها وعجزه
 عن النطق ببيان المعنى ان هذا الكلام فيه ثم ان نفى
 معرفة المعنى بجامع ادراك المعنى الذي لم يصاحب دليله
 لان المعرفة لا تكون الا مع الدليل فلذا عطف عليه قوله
 ولا ان يميز ولا يحصل ان نفى المعرفة في قوله لا يعرف منهاها
 يصدق بما اذا جزم بالمدلول تعليلها فاقى بقوله ولا ان
 يميز الرسول من المرسل ليفيد انه اى من غير ان يصدق
 منهاها الذي هو نبوة الالهية لله والرسالة لسيدنا
 محمد فمرادنا بالمعرفة المنفية المعرفة الصديقية وقوله
 ولا ان يميز اى ولا ان يتصور الفرق بين الحق ثم بعد ذلك
 نفى هذه المثابة لا يقال له مقلد بالتعبير بقوله وبعض
 المقلدين لا يحسن وعنه فكان الاولى ان يقول وبعض
 من يطلق عليه اسم الايمان او يقول وبعض العامة يخلق
 له تامل بحاية كسر الباء وفتح الياء بلاهجة
 لا يضرب له في الاسلام بنصيب اى يخط من الارث والعتا
 عليه وهكذا والعاقلة من الضعف من نفسه اى بهذا
 تعريف ابن زكري لمخالطة العلم اى بالاشتغال
 به ومخالطة اهل بالاخذ عنهم لما كنا نحن بمخا
 بل كنا المعتقدات الله ليس بقادر مثلا او انه جسم كالج
 لكننا في اودية الرادى اى هو المحل المنخفض
 التى هو بطن الهلاك وقوله من اعتقادات الايمان
 للاودية وقوله نعيم اى نسيم ولا نذكر اى نوره
 بل بطن الهلاك فيا عجب بمخا بهذا تعريفنا

بابن

بابن زكري يشير به ان حاله قبل القراءة كان ضارا
 لا يعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم فقصد الشاقي
 منه من حيث جهل حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف
 شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم والحاصل ان ابن زكري عاقل
 وقد جهل الضرورية التى من جملتها احوال نفسه ولا
 شك ان من كان كذلك يتعجب منه جهل الضرورية
 اى مثل توقف المعرفة على النظر وقوله من انه لم يشعر
 بحال نفسه اى من كونه كان عاميا ضارا قبل ان
 تخالطه للمعلم ثم انعم الله عليه بالعلم والحال ان علم التخر
 بحال نفسه من جملة الضرورية ومن اعرض عن النظر
 اى ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر اجمالا وتفصيلا
 لم يرتقوا من معرفتها اى من ادراكها تقليدا لان المعرفة
 لا تجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد
 يقال يمكن انهم انما اقتصروا على سرد العقائد مشيا منهم
 على القول بان التقليد كافى دللا رتقا المذكور فمذا
 الوجه الذى هو سرد العقائد يمكن ان يستدل به فيرى
 ان التقليد كافى وان كان له ما يضمن ان يستدل به في هذا
 المقام لكن الاستدلال به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر
 ومن قصر عقله عن النظر اى عن الدليل اجمالا وتفصيلا
 وهذا يقتضى ان من المكمنين من ليس هذا للنظر وهو
 مخالف لما مر من ان كل مكلف اهل للنظر وهما قولان
 وما ذاك اى وما سبب ذلك الاقتصار على العقائد
 بخودة الا انهم لم من مرتبة يخشى عليهم فيها فيهم

اذا كانوا لا يحسنوا العقائد فهم كفار وحق فلا يحسن التعبير
 بقوله يخشى فكان الاولى ان يقول ان ينقلوه من مرتبة
 مجمع عنها على الكفر الى مرتبة مختلف فيها فتأمل ولعلها
 تكون سلا الى المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل على انه هو لا
 جماعة المؤلفين للمصنف المذكورة يقولون بالاكتمال
 بالتقليد وهذا يعكس على مذهب المصنف من ان التقليد
 غير كاف فتأمل وبجملة قائل النظر لحد اي واقول
 قولاً ملتبساً بالجملة اي بالاجمال من فيهم قبح النظر كالمقبرة
 والفلاسفة وبقية الفرق كلهم نظروا ولم يصلوا كلهم
 الى الحق اي النسبة المطابقة للواقع بل منهم من لم يجعل
 كالفلاسفة وانما وصل الى التلذذ وهم فرقة اهل السنة
 الاشعرية والماتريدية وانما وصلوا لما كان قوله لم
 يصلوا كلهم يصديق بوصول النصف الى بقوله وانما اخذوا
 دفعا لذلك فكيف عن لم ينظر اي فعدم وصوله
 للحق اولى وماذا كاي وما سبب عدم وصولهم الى
 الحق الا بما علمه وقوله ان احكام الوهم تراحمها الاولى ان
 يقول ان احكام الوهم الناشئة عن الموائد والمالوفات
 تراحمها احكام الوهم انما هو احكام العقل لا النظر ^{وهو} ^{ذند}
 ان العادة جارية مثلاً بان المرى لا يكون الا في جهة
 وحق فيحكم الوهم بان المولى لا يرى والا لكان في جهة فالوهم
 حاكم بعدم روية المولى مستنداً في ذلك للحكم بالحرق به
 العادة من ان المرى لا يكون الا في جهة والعقل حاكم برؤية
 مستنداً في ذلك للحكم بالنظر الصحيح وهو ان المولى موجود
 وكل موجود

احكام العقل الناشئة عن النظر الصحيح لان الناظر

وكل موجود يصح ان يرى ومن جملة احكام الوهم ان كل
 ذات قائمة بنفسها في فراغ والعقل لا يحكم بذلك فقد
 ذاحت احكام الوهم احكام العقل ورسوخ الموائد
 اي ورسوخ الامور المعتادة في الازدهان والامور المعتادة
 تكون المرى لا يكون الا في جهة وقوله والمالوفات مختلف
 مراد في معنى نفس الموائد في هذا العلم اي في مسائل
 هذا العلم لا ينقل الحق عنها اي لا يتعين وينفصل
 الحق عن تلك المراحة الابصر لما ادرك الخلق شيئا
 من معرفة الاولى من صفات اذ المعرفة هي الادراك وقوله من
 لا تكفيه اي من لا تصفه اي لا تدرك الاوهام له حدا
 ونهاية وقوله ولا تخدع الاوهام اي لا تخدع بنهاية
 العقول بالكميديات لغير اللائقة وهذا لا ينافي انها تصفه
 بالصفات اللائقة كصفات المعاني ليس كمثل شيء وهو
 السميع البصير قدم نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت
 به العادة ان التحلية تقدم على التحلية بالها ولولا
 فضل الله لم هذا دليل لقوله ولولا التوفيق الهادي
 وقوله ما زكاي ما ظهر احد منكم بالمعرفة فان قلت
 فلهذا السؤال بقوة لابن زكري ورد لا نكار المصنف عليه
 قد نقل عن القاضي الخ المارد به القاضي ابو بكر الباقلاني
 انه قال لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله اي ولا
 شك ان هذا القول هو عين ما نقل عن ابن زكري فيكون
 ما قاله ابن زكري حقا فكيف يدعي المصنف بطلانه
 الا اذا حوّلهم الى المومنين وقوله مختلفة في ذلك اي فيما

ذكر من المعرفة فمنهم قوى الترجمة أي قوى العقل وأعلم
 أن الترجمة في الأصل اسم لأول ما يستنبط من ما البيرد
 استقرت لأول ما يستنبط من العلم بما مع أن كلا أول
 لما هو سبب في الحياة ثم أطلقت على كل العلم وهو العقل
 من باب تسمية المجل باسم لخال على طريق المجاز المرسل فهو
 مجاز مبني على مجاز مبني على حقيقة على ما في قلبه على
 بمعنى عن والمراد بما في قلبه العقائد أي فمنهم من عقله
 قوى له قدرة على أن يعبر عن العقائد التي في قلبه
 ويرهن عليها أي يقيم عليها البرهان وذكر الضاهر
 في عليه مراعاة للمعظم ما التي مصدوقها العقائد
 ومنهم من عرف الله بغير أي قام بقلبه بنبوت القدرة
 لله والوحدانية وبقيقة العقائد وقام بقلبه لادلة
 الدالة عليها ولا قدرة له أن يعبر على ما في قلبه أي
 عن العقائد وأدلتها التي في قلبه فعلى معنى عن لأن غير
 إنما يتعدى بمن لا يملى معروف بضرورة العقل أي
 معروف بالعقل معرفة ضرورية لا تتوقف على دليل
 وأنه هو الذي أثبت معرفة وجوده إراد وجود ذاته وجود
 صفاته وقوله في خلقه أي مخلوقاته وما أقيم له جواب
 عما يقال إذا كان للولي قد غرر معرفة وجود ذاته ومعرفة
 وجود ذاته صفاته في مخلوقاته فلا حاجة أدنى لادلة
 التي ذكرها في القرآن والتي جاءت بها السنة استدلال
 على أنواع الضرورة مراده بالأنواع الجزئيات ومراده
 بالضرورة الضرورية أي إنما هو استدلال على جزئياته
 الضرورية

١٤
 الضرورية فنبت الوجود لله جزء من جزئيات الضرورية
 وكذا نبوت القدرة والإرادة لولا أن الله لال لتحصي
 أصل المعرفة هذا كلامه وفيه أنه قد يكون الاستدلال اعتناء
 إذا الضرورية لا تحتاج لادلة فالأولى أن يقال إنها الزيادة
 التقوية فتأمل وظاهر هذا معنى ما أنكرت أي من
 كلام ابن زكري وهو فالإنكار لم يتم بل ذلك القول الذي
 قاله ابن زكري حق لموافقة القاضي أبو بكر ابن الطيب له
 وموافقة الطائفة الذين من أهل العلم له أيضا قلت
 ليس هذا أي ما قاله ابن الطيب والطائفة الذين من أهل
 العلم عن ما قاله ابن زكري الذي أنكرته بل القول الذي
 أنكرته غير هذا فهو جار على أصله أي على قاعدته
 وقوله من أن لو كان الأصل حقيقة الإيمان لاضافة
 بيانية أن حقيقة الإيمان وهي التصديق القلبي التابع
 للمعرفة وإنما تحصل أي تلك الحقيقة مع المعرفة وفيه
 أن تلك الحقيقة هي التصديق التابع للمعرفة وهو بهذا
 المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة فالأولى حذفها لا
 أن يركب التبريد بأن يراد بالحقيقة في قوله إلا أن تحصل
 أن تلك الحقيقة مجرد التصديق فتأمل ولهذا كانت
 حقيقة الإيمان هو التصديق التابع للمعرفة هذا ظاهر
 على القول بعدم كفاية التقليد وما على القول بكفايته
 فيقال هذا تعريف للإيمان الكامل وأما أصل الإيمان فهو
 التصديق التابع للجزم من التصديق التابع للاعتناء
 التقليدي أو التابع للظن والشك أو الرهف فليس

ذلك بايات والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل
 الترتيب والافضل احتراز عن الظن كان غيره من الشك والوهم
 مختزعا بهما بالاولى لضعفهما عنه وبعد هذا فيقال ان
 التصديق عبارة عن الاذعان وهو قوة الشخص في نفسه
 قبل ولا يعقل تبعية ذلك شك ولا ظن ولا وهم وحق
 فالاولى حذف قوله والتابع للظن والشك والوهم فتأمل
 فتأمل حاصله انها بن زكري فهم ان معنى قوله
 القاضى لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص
 تحكم عليه بالايمان نظر الظاهر حاله من نقطة بالشهادتين
 الا وهو عارف وقال المصلي ليس هذا معنى قوله القاضى
 وانما معناه لا يوجد مومن بحسب اخبار الله اى
 في حكم الله اى بحسب حكم الله اى بحسب اخبار الله عنه
 بانه مومن لان اخبار الله عن احد بانه مومن لا يكون
 الا مطابقا للواقع اى مطابقا لما في علم الله او اللوح
 المحفوظ واسرار الله بقوله اى في حكم الله الى انه ليس المراد
 بالشرع الاحكام الشرعية المنطوية فيها للظاهر وهي النب
 وان كاذب عن المبني على الظاهر لا على ما في نفس الامر
 فاخبارنا عن احد بانه مومن قد لا يكون مطابقا للواقع
 لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار الله فانه لا يكون
 الا مطابقا لقوله المبني على الظاهر وصنف كاستف
 الا وهو عارف اى جازم بالمنايا جزمنا قاسيا عن الادلة
 اى فمن ليس له هذا لازم لقولنا لا يوجد مومن
 عند الله الا وهو عارف ونحو كالظان والثاك

لا يمكن الا لا يجب حكمنا انما بانها

والواهم

والواهم فالاولى اسقاط ذلك لما تقدم انه لا كلام لنا
 في واحد منهما لان كلامهما كافرا اتقا قوا المتراجعا هو
 المقلد مثلا اراد به الشاك والظان والوهم
 على من يتوهم اى على من يقع في ذهنه ذلك ولو على سبيل
 الجزم وليس المراد بالتوهم الطرف المرجوح في صدق
 حقيقة الايمان اراد بالصدق الانصاف على طرفي التسم
 والا فالصدق هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل
 هو المستقون بالايمان بقصر المومن على العارف
 اى بقصر افراد من قصر الصفة وهو المومن على الموصوف
 وهو العارف وهو في قوة لولا الضمير راجع لقوله
 القاضى ابو الطيب لا يوجد مومن الا وهو عارف
 صادقة اى مسلم صدقها لانها لا تحتاج لدليل
 ينتج من الاول اى من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة
 الحاصلة انما هي من ضم المقدمة المسئلة بالصدق الى
 القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف لترك ذكر
 النتيجة الحاصلة من ضم تلك المقدمة المسئلة بالصدق
 للقضية الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان معنى
 النتيجةين واحد لان النتيجة تم كل مقلد ليس بمومن
 وهي عين قولنا لا شيء من المقلد بمومن وانما التفتة
 الشك في النتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه
 بخلاف الموافق فانه يختلف فيه واخرى اى واولى
 في كونه ليس مومنا من كانت له كالكاشك والظان و
 المتوهم ولاداعي الى ذلك لانه لا تراعى فيه وانما

قول القاضى له لما فرغ من بيان معنى قول القاضى لا يوجد
مومن الا وهو عارف شرع يوجه قول القاضى الا ان
احوالهم مختلفة فمنهم من قال ان هذا القول وهو ان
المعرفة موجودة قدر على التعبير ام لا بين اى واضح
لان المعرفة محمل القلب اى لانها عقلية والعقل
قائم بالقلب عقل ايضا اى كما انها عقلية راعى
بانه لم يصحح في كلامه ولا ان المعرفة عقلية فكيف يقول
ايضا واجيب بانه لما قال ولا يحملها القلب علم انها عقلية
لان العقل قائم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعد ذلك
ايضا تأمل والنطق باللسان لا اثر له فيها اى في
المعرفة والنظر وحده فلا يتوقف كل من النظر والمعرفة
عليه وقوله فلهذا اى فلاجل كونها لا يتوقفان عليه
لم يجعل شرطاً فيهما فتقول الشئ لم يكن شرطاً فيها الاولى
ان يقول فيهما بل المقصود حصول المقاييد اى
خرج القلب بالمقاييد حالة كون ذلك لا يجرى ملتبساً
بإدلتها المنتجة لها عقلاً وهذا اى ما ذكر من كون
الدولة منتجة لها عقلاً مبنى على ان لزوم النتيجة للدليل
عقلى قد ران يصبر عن ذلك اى عن ما ذكر من المقاييد
بإدلتها وقوله من حصلت له اى المعرفة والناسبة يقول
من حصلت له اى المعرفة والنظر ولا ريب اى ولا شك
في حصول حقيقة الايمان مثل هذا الاولى في حذف مثل
اى ولا شك في حصول حقيقة الايمان لهذا الشخص
الذى حصلت له معرفة المقاييد بإدلتها لكن قد يقال

ان الايمان

ان الايمان عندنا التصديق والادعاء الذى هو حديث
النفس التابع للمعرفة ولا يلزم من المعرفة حديث النفس
الا ترى الكفار الموجودين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام
وهم فلا يتم قوله فلا ريب له تأمل وليس تراعى فيه
اى فمن حصلت له المعرفة بالادلة اى ليس فيه الحلاى بحيث
يقول البعض انه ليس بمومن بل يتفق على ايمانه وانما
تراعى اى ان المعرفة الاولى ان يقول وانما تراعى اى ان
قول القاضى هل يدل على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان
عارفا ولا فابن زكري يقول بالادلة وانما اقول بعد ما
لان معنى قول القاضى لا يوجد مومن الا وهو عارف
لا يوجد شخص مومن بحسب حكم الله واخباره الا وهو
عارف وليس معناه كل من يطلق عليه مومن بنظر الظاهر
حاله وهو عارف كما فهم ابن زكري لان كل عاقل لا تراعى
كان الاولى للشهان يقول ذلك لانه ليس النزاع في كون
القاضى قال ذلك ام لا وانما النزاع في كون كلام القاضى
يدل على ان المعرفة حاصلة لكل من يطلق عليه الايمان او
لا يدرك تأمل بناء على الظاهر من قوله يطلق
عليه اى بنظر الظاهر حاله وعلى القطع خبر مقدم
وان هذا مبتدأ موخر والتقدير وكون هذا اى حصول
المعرفة لكل من يطلق عليه اسم الايمان بنظر الظاهر
حاله مما لا يقول القاضى ولا غير حاصل على القطع
خلاف ابن زكري القائل ان القاضى يقول بحصول
المعرفة له بل كل عاقل يجوز له كل عاقل مبتدأ

ويجوز بالتشديد والجهلة خبراى واذا كان كل عاقل يجوز
 ذلك فلا يصح قطعا ان القاضى يقول ان المعرفة حاصلة
 لكل من صدق عليه انه مومن في الظاهر وانفت برهينه
 اى في نفس الامر ولا المعرفة عطف بغير اوحط
 تلك الادلة تقليدا عطف على قوله في قلبه اى لاحتمال
 ان يكون في قلبه شبهات ولا احتمال ان يكون حفظ تلك
 الادلة تقليدا ولم يثبتها لكن قد يقال انه لا يتقن الراى
 الا اذا تحققها ورد السبب الواردة عليها واما فلا يعقل
 قوله لاحتمال الخ فامل الان قرابين الاحوال الاضافة
 للبيان والى في الاحوال جنسية تستل معني بجمية اى الا
 ان القرابين التى هي حالة تغلب الى اخره وقوله تغلب
 الظن اى ظننا وقوله باحد الامرين المراد بهما المعرفة
 في نفس الامر وعدمها فيه والمراد باحدهما التى تغلب
 قرابين الاحوال ظننا عليه المعرفة في نفس الامر
 وبالجملة اى واقوله قولنا ملتبس بالجملة وهذا راجع لقوله
 وعلى القطع لئلا لما كان مرجعه الى المعرفة من رجوع
 الشروط الى الشروط الايمان وهو الادعاء شرطه
 المعرفة والمعرفة من السراير فيه ان الايمان كذلك من
 السراير فلا وجه لتخصيص المعرفة متوليا اى مطلع
 عليها وحده وقوله فلا تعرف الفاذ اية في جواب لما
 ولهذا اى لاجل كون المعرفة من السراير وكذلك
 الايمان عن اعطائه اى من المال ماله عن فلا
 اى تعرض عن فلان حيث لم تقطعه من المال الى لاراء

ينفتح

ينفتح ههنا اى بمعنى ان لا علمه موقنا واما بضمها
 فمعناه اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام او
 مسئلى اى بل تراه مسئلى اى منقاد الى الظاهر ولم يره
 مومنا اى منقاد الى الباطن اى لا اطلاع لك على ما في
 الباطن وانما نطلع على الامر الظاهرى خرجه البخارى
 اى ذكره ليرجوا وسند هذا كله اى من قوله وعلى القطع
 الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اى في حق غيرك من
 المظهر للناس باعتباره الظاهرى انه مومن باطنا و
 كما حصل ان من اخبر الله عنه بانه مومن فهذا يقطع
 بايمانه وانه عارف اى جازم بالمعقبات بادلتها واما
 من اظهر للناس الانقياد وانه مومن باطنا فلا يقطع
 بايمانه وانما نطلق عليه انه مومن بقلبية ظننا ايمانه
 كحاصلة من قرينة حاله واما الانسان في نفسه
 اى باعتبار نفسه وذاته وقوله فهو اعرف بحال نفسه
 اى هل عنده معرفة ام لا ومن الجهلة من لم يعرف حال
 نفسه المراد بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اى ومن الذين
 لا معرفة عندهم من لم يعرف بحال نفسه من الجهل القايم
 به فيدعى العلم ولم يعرف الجهل القايم به اى ومنهم ايضا
 من يعرف حال نفسه من ان جاهل لا يعرف شيئا وهذا
 هو المصنف فهو في درجة لخر مقدم من تاخير والاصل
 ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه ويتوهم انه في درجة
 المعرفة فهو في درجة التقليد المختلف فيها ولهذا
 لخر مرتبة بخلاف والاصل ويتوهم انه في درجة المعرفة

وليس كذلك ولهذا الخ لا جمل كون من ذكر ليس عارفا
قال الخ ولم يدرك كيف عرف أي ولم يدرك جواب كيف عرف
وجوابه هو التصريح بالدليل لأنه إذا قيل كيف عرفت
أن الله قادر مثلا أو موجود قال بهذه المصنوعات
فأذا لم يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم أي ومن
الجهلة من لم يتقن العقائد ولو بدرجة التخليد أي بأن
يكون عنده شك فيها أو ظن أو وهم أو جهل من أن
مراده هذا بيان لما حمل عليه قول القاضي وفي شرحه
فيه أن الشرع ما نظرنه للظاهر من الأحكام ومن نطق
عليه موطن نظر الظاهر حاله موطن في الشرع لأن الشرع
منظور فيه للظاهر وهذا ليس بمناسب لما قاله سابقا
ولا حقا والمناسب أن يقول وفي الحقيقة فلملة طلق
الشرع على الحقيقة وهي ما نظرنه فيها للباطن قد
صرح الخ خبر عن قوله وهذا الخ وللعالَم كتاب لغير الدين
الرازي لمن يحكم عليه بالإيمان أي بالمشق من الإيمان
بحيث يقال له موطن أي عنده وكذا يقال في قوله
لمن يحكم عليه بالكفر أي بالمشق من الكفر بحيث يقال له
كافر أي عنده أن حقيقة الإيمان الإضافية للبيان
أي حقيقة هي الإيمان الشرعي التي هي التصديق السامع
للمعرفة وقوله يرجع إلى المعرفة والتصديق أي من رجوع
الكل إلى أجزائه بناء على القول القابل للإيمان هو
التصديق أي الأذعان والمعرفة وقيل أنه حديث
النفس أي التصديق القلبي بشرط تبعيته للمعرفة

وقيل

وقيل أنه نفس المعرفة بشرط أن تتبعها حديث النفس من
أقوال ثلاثة قال أي بن التلمساني يرجع إلى الجهل
لما كان الكفر يقابل الإيمان وقد جعل الإيمان مركبا من المعرفة
والتصديق فيكون الكفر من خضبات الجهل بالعقائد التي
شرط في الإيمان علمها وهذا يقابل الجزء الأول من الإيمان
وكذا التكذيب بالعقائد وهو مقابل الجزء الثاني من الإيمان
فقوله يرجع إلى الجهل بما شرط الخ أي إلى الجهل بعقائد شرط
العلم بها في حقيقة الإسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع
الكل إلى جزئياته وأما كان الكفر يرجع إلى ذلك لأن انتفاء
الشرط يقتضي انتفاء الشروط فإذا انتفى شرط الإيمان
انتفى الإيمان وإذا انتفى الإيمان ثبت الكفر لما بينهما
من تقابل المعدم والملكية على التحقيق ولأن المحل المتقابل
لشي لا يخلو عنه أو عن صفة بما شرط الخ المراد بالشرط
ما توقف عليه حقيقة الإيمان فلا ينافي ما تقدم أن المعرفة
جزء من الإيمان إجماعا وارجع لقوله شرط ولقوله يرجع
فإذا انتفى من الشخص العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا
إجماعا هذا كلامه وفيه نظر إذ الحق أن المعتد موطن
حتى عنده فإين الإجماع قائل أو التكذيب به
أي بالعقائد المشروطة في حقيقة الإيمان وهو عطف
على الجهل أي أن الكفر يحصل بالجهل بالعقائد ويحصل
بالتكذيب بها بأن يكذب بثبوت الوحدة أو غيرها
من العقائد وكذا الأعراض عن النظر في التوحيد أي
في مسایل التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد مخصوص

اعتقاد ان الله واحد لما يلزمه من الجهل اي للمعايد
التي شرط العلم بها في حقيقة الايمان لا يقال ان لازم المدعى
ليس بذهب فلا يكفر الشخص باللازم لا اعتقاده او لقوله
وتم فكيف يحكم على هذا للمرض بالكفر وحاصل الجواب
ان الجهل بعدم الكفر باللازم ما لم يكن مبينا والا كان كذا ما هنا
ثم بعد هذا كله ان الاعراض عن المضروب لجهل متلازمات
ولم يأت الكفر للمرض الا من جهل وحق ذكر الجهل يفتى
عن ذكر الاعراض فالاولى للشخص حذف قوله وكذلك الاعراض
تأمل وكذلك الشك والظن والوهم بالمعايد
وقوله فانها يستلزمان انتفا المعرفة لكونه من انت
المعرفة ثبت لجهل وجهل صادق بالشك والظن والوهم
وتم فالاولى حذف قوله وكذلك الشك والظن لا غنا
ذكر الجهل عنهما فتأمل كذلك اي كذا يلزمه من انتفا
المعرفة فقد حذف العلة من هنا للعلم بها من ذكرها فيما
قبله وقد يقال ان للمرض عن النظر اذا جزم بالمعايد
كان عين المقلد وحق فلا حاجة لذكر المقلد بعد قوله
كذلك الاعراض لان المقلد قد من افراد المرض لصدقه
به ونحو الى ذهن فانظر عزوه اي عزوا بنظره في
ينبغيك اي اذا تأملت فيه ينبغيك لا يمنع
وجودها اي فكيف تقول يا من زكري لا يوجد مومن
الا وهو عارف فان ارادوا ان السطر في معرفته كنه
في معنى اللام اي فان ارادوا ان السطر اي الدليل
الموصل لمعرفة لكونه غافلا ذلك لان السطر ليس في

المعرفة

في المعرفة بل موصل اليها وقوله ينتهي الى الضرورة اي الى
برهان مقدماته ضرورية وان تنتهي الى مقدمات
ضرورية في الكلام حذف والاصل لا بد وان تنتهي الى
ادلة مقدماتها ضرورية واللازم التسلسل اي والا
باب كانت البراهين التي مقدماتها نظرية لا تنتهي الى
ادلة مقدماتها ضرورية بل الى براهين مقدماتها نظرية
لزم التسلسل اذا كان يستدل على كل مقدمة نظرية
بدليل مقدماته نظرية وهكذا اي ويلزم الدور اذا
رجع الامر الى المقدمات النظرية التي تركيبها الاولى
ولم ينتج القطع اي لجزم بالمعايد والاولى ان يقول
فلم تنتج بالمعايد قوما على قوله واللازم لكون ان عدمها
للجزم يصدف بانساجه للظن بالمعايد وليس مرادنا
وان ارادوا ان الله معروف بضرورة العقل اي بالعقل
على طريق الضرورة وقوله بدا اي ابتداء من غير توقف
على شيء تفسير للضرورة ولو قال الله وان ارادوا بالقول
انه معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتداء بحيث
لا يتوقف لكونه كان اوضح واعلم ان الله قد تردد في فهم
كلام الطائفة المذكورة ويتعين ان المراد منه الاحتمال
الثاني لا الاول لان قولهم وما افهم من الادلة كذا يفيد
بقية وقد اختلف لفرأى لانه قد اختلف لفرأى
من عطف العلة على المعلول فان قلت اذا كانت تلك
المقالة ظاهرة البطلان ولا حفا فيها فلا يحتاج لدليل
وحاصل الجواب ان ما ذكر تنبيهه لادليل والامور الظاهرة

لان الاصل ما بنى عليه غيره والشرح مسمى على المتن قوله على من
سمى في تحصيلها الى المتن والتأرجح وانما لم يقل في تحصيله
اي الشرح مع ان تحصيل الشئ يستلزم تحصيل المات لانا
بقوله لانه يستلزم لانه يمكن ان الكاتب يترك المتن
بان يذكر اول كلمة من التولية ويقول المر كما جرت بذلك عادة
كثير من الاعاجم كما في القطب على الشمسية في بعض النسخ وكما
في الاصباح في على الطواريع وكالمضد على مختصر من احاب
المصلي فانه لم يذكر فيها المتن قوله بنيل اي بتحصيل وقوله
مراتب اي على مراتب والمرفان هو المعرفة والمراد بمراتب اهل
المعرفة الكمالات المصنوية كالعلوم والحسية كالدرجات في الجنة
قوله والنور اي الطهر وقوله بكمال الدارين اي بالاشياء الكاملة
في الدارين فالامور الكاملة في الدنيا امتثال الاوامر واجتناب
النواهي والاستقامة ظاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة
في الآخرة المنازل والدرجات والنظر لوجه القبول قوله اي
بقدرته والباقي قوله بحوله بسببه متعلقة بيمين والمراد بطوله
لحسنه لان الطول يطلق على الاحسان والقدره وكل يصح
ايرادته قوله على سيدنا الخ قدم السيد على المولى لان السيد
هو الذي يقرع اليه عند الشدايد والمولى هو الناصر ولا
شك ان القرع مقدم على النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا
وبمثل هذا يقال في قوله المصداق في سيدنا ومولانا **قوله**
افضل العالم الا اعلم ان ظاهر الشئ ان العالم اسم لمجموع ما
سوى الله بدليل قوله ببعضه اي جزوه وكله ولا يقال
انه يدخل في ذلك الاشياء الناقصة فيلزم على ذلك تعجيل

الكامل

الكامل على الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول محل
كون تنقيص الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التنقيص
على خصوص الناقص وهذا الحق ان العالم اسم للقدر المشترك
بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية
وهو ما سوى الله فلا يطلق على الفرد كزيد وختم الشئ الخطبة
بجمله الصلاة لان حتم الامور المقصودة بذلك تنفيها
قوله الحمد لله رب العالمين جمع عالم باعتبار اطلاقه على كل جنس
وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على مجموع ما سوى
الله والالزام ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قابله له والحاصل
ان العالم بالفتح يطلق باطلاقين يطلق على ما سوى الله
وهو بهذا المعنى لا يكون مفرد للعالمين ويطلق على كل
جنس لانه هو بهذا المعنى مفرد للعالمين كذا قرر بعض
الاشياخ ولكن هذا كله بناء على خلاف التحقيق والتحقيق
ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف
والانواع والهيئة الاجتماعية وذلك القدر المشترك
بين الجميع هو ما سوى الله وحده فاستعماله في كل جنس
من الاجناس وفي كل نوع وفي كل صنف وفي الهيئة
الاجتماعية من استعمال اسم الكلي في الجزى وحده فيكون
العالمين جمعا باعتبار جزئيات ذلك القدر المشترك
تقليبا للمعاني على غير قاعده هذا وقد قرر في
ان الحمد المطلق انفصل من المقيد فاعترضه بعض الاشياخ
بان الحمد كان خمسة حامده وهو الذي وقع منه الشا ومحمد
وهو الذي اوقع الشا عليه وصيغة وهي للفظ الدال على

قد يثبت عليها الزالة لما في بعض الأدهان من الخفايا
بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم برهانه
أي بعد تحققنا الاستدلال فهو من إضافة المصدر للمفعول
اعلم أن طريق الاستدلال على حدوث العالم أن تقول العالم
أجرام وأعراض والأعراض متغيرة من عدم الوجود
ومن وجوده إلى عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث ينتج
الأعراض حادثه ثم تقول والأجرام ملازمة للأعراض الحادثة
وكل ما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الأجرام
حادثه فتدبر لك من هذا أن العالم إنما يتم الاستدلال
على حدوثه برهانين لا برهان واحد فكان الواجب أن
يقول الله برهانين تنفي في متعدد وضيق برهانه
للمحدث هل دلالة أي هل دلالة ذلك العالم
من حيث محدثا وقوله بعد الأولى حذف إذا لا حاجة له
مع تحقيق الاستدلال ضرورة أي لا تحتاج معها
إلى ضمنية شيء آخر بل متى ثبت عند العقل حدوث العالم
بالدليل اشتمل ذهن لوجود محدثه وصدق به
أم نظرية يحتاج معها إلى ضمنية شيء آخر أي وهو
الامكان بأن يضم إلى المحدث ويقال العالم حادث
ممكن وكل من كان كذلك فله محدث ينتج العالم لمحدث
وليس المراد بالشئ الآخر الذي يضم إلى المحدث ملاحظة
الصغرى والكبرى كما قيل واليه ذهب ما من الحرمين
لأن الحق عدم الاحتياج كما قال الفخر على ما يات ولما حصل
أنه اختلف في دلالة العالم على محدثه هل من جهة حدوثه
وعليه

برهان آخر في برهانين للحدوث

وعليه فلا يحتاج إلى ضمنية أو من جهة مكانه أو منها
معا أو من جهة حدوث بشرط الامكان أو العكس ولمحق
أن كلها طرق موصلة وقرر بعض الأشياء أن معنى
قوله يحتاج إلى ضمنية شيء آخر أي برهان في ذلك لأن حدوث
العالم إنما ينتج أن له محدثا وكونه موجودا ولا فشيء آخر
فيحتاج في إثبات الوجود إلى برهان آخر بأنه يقال
لحدث العالم متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل
من كان متصفا بها فهو موجود ينتج محدث العالم
موجودا ويقال لو لم يكن محدث العالم موجودا لما تنصف
بصفات المعاني ولا المعنوية لكن التالي وهو عدم تنصفا
بها باطل لكذا المقدم وهو لم يكن موجودا فثبت تنصفه
وهو أنه موجود بحسب الظاهر دلالة أي على وجود
محدثه وإنما في ذلك لأجل القول الثاني القائل بالاحتياج
إلى ضمنية شيء آخر وأما العلم بحدوث العالم وحده فلا يكفي
في الدلالة على وجود المحدث فإذا كان له أي فإذا كان
هذا الخلق موجودا في أظهر المقاييد وهو وجود الهاري
المتضمن أنه عن ضرورة وكيف بالانحطض منها وهو
بأن المقاييد أي كيف تكون ضرورة أي لا تكون كذلك
في أظهر المقاييد وقوله وهو أي أظهر المقاييد
وقوله علم وجوده الأولى حذف علم إلا أن يجعل من إضافة
الصفة للموصوف أي وجوده المعلوم الذي اتفقت
أنه توضيح لقوله أظهر المقاييد الأمن لا يمتد به
أشارته إلى ما عليه الدهرية من نفيهم وجود الصانع

برهان آخر في برهانين للحدوث

ووجه ذلك عندهم ان العالم اخبروه عندهم قد عتدوا
 فظلم العالم وتركبه منها عارض على وجه الاتفاق فلا
 وجود للمصانع ولين سالتهم الخراف بالاية
 استشهدوا بالقوله اتفقت عليه جميع العقلاء
 فكيف باعترض منه اعني باقي الصفات ثم ان قضيت
 ان الوجود فيه غرض وهو مخالف لما سبق من انه
 اظهر العقائد وقد يجاب بان المراد باعترض منه
 اذ لو كان فيه اوان المراد باعترض الغامض ولين
 سالت الضرورة في هذه العقيدة اعني وجود المولى
 قوله تسليمها جديا اي تسليمها لاجل الالزام
 اين يلزم الضرورة اي العلم الضروري وقوله في ساير
 باقي وقد علم اي والحال انه قد علم تشتت العقائد
 العقلاء في تلك العقائد اي في شأنها فبعضهم اداه نظم
 الى انه قادر بذاته وبعضهم اداه نظم الى انه قادر
 بقدر زائدة على ذاته الا الاقل اعني اهل السنة
 والحق في المسألة اي مسألة هل كل مومن اي ينطبق
 عليه لفظ مومن عارفي اولا ويحتمل ان المراد بالمسألة
 مسألة التقليد هل هو كاف اولا كان اوضح كان
 زائدا وواضح بمعنى واضح من ان يفتقر من معنى
 عن وفي الكلام حذف اي والحق في السئلة واضح
 ومنوجا عنينا عن ان يفتقر منه الى مثل هذا المظن
 المصاحب لها وقوله لكن قد يضطرب الى بيان
 الواضح بسبب خفايه اي على بعض الناس

محمود

محمود القرايم تعريضا بالخصم المنازع في تلك المسألة
 اعني ابن زكري الذي يربط الحق اي في نفس الامر وقوله
 اي ظاهر وان يربط الباطل اي في نفس الامر وقوله
 باطلا اي ظاهرا المقدمة الاولى في هذا العلم ان مقدمة
 العلم عبارة عن حدود الموضوع والغاية واما مقدمة
 الكتاب فهي الفاظ يتوقف الشروع في الكتاب عليها
 اذا علمت ذلك فهدى المقدمة الاولى مقدمة علم من حيث
 احتواها على حد هذا العلم وموضوعه ونزل المص
 بيان غايته وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب
 من حيث احتواها على الفاظ يتوقف الشروع في ذلك
 الكتاب عليها ثم ان قوله المص ينبغي ان يراى على جهة
 الاستحسان لا على جهة الوجوب لانا كثيرا من المحققين
 لا يقدم العلم في كتابه على الموضوع ولحد والغاية
 اتكالا على ما هو معلوم في حد علم الكلام الاضافة
 للبيان لانه من اضافة العام للخاص لا بيان لاف
 شرطها ان يكون بين المضافين عموم وخصوص وجهي
 وبيان موضوعه اي موضوعية موضوعه والمرا
 بيان موضوعية الموضوع التصديق بموضوعية
 الموضوع اي التصديق انما يتعلق بان كذا موضوع
 العلم وانما قدرنا موضوعية لان التصديق انما يتعلق
 بموضوعية الموضوع لا بالموضوع ولان الذي يبعد من
 مقدمة العلم انما هي التصديق بموضوعية العلم
 تيسر اي تدعى اما حقيقة علم الكلام فيه ان الكتاب

لما تقدم ان يقول اما احد علم الكلام لان الحقيقة هي المحدود
لا المحدود وقد يجاب بان اراد الحقيقة التفصيلية وهو غير
المحدود واما المحدود فهو حقيقة مجملة لان المحدود والمحدود
متحدان بالذات وانما يختلفان بالاجمال والتفصيل فقط
فلا حاجة لما قاله بعضهم من انه اطلق حقيقة و اراد
المحدود مجازا من اطلاق اسم المدلول و ارادة الدال
فهو العلم باحكام هذه الاحكام جمع حكم بمعنى النسبة التامة
وليس المراد به الايقاع والانتزاع واعلم ان العلم لا يراد
به الملكة او القواعد والضوابط والنسب التامة او
التصديق بها فان اريد به النسب كانت البيا للتصوير
اي فهو العلم المصور باحكام الالهية وان كان بمعنى
التصديق بالنسب كانت البيا للتعديف وان اريد به
الملكات او القواعد كانت البيا للملازمة وعلى كل فالمراد
بالاحكام النسب كنبوت القدرة لله الخ وقوله الالهية
هي كون الذات الربا اي معبودة بحق واعتراضها بالاحكام
المتعلقة بها كونها معنى من المعاني وانها امر اعتباري
وانها لا تنقسم ولا تسلك انه لا يتكلم على هذه الاحكام في
هذا الفن وحق فالعلم بها ليس من علم الكلام فكلامه شكل
واجيب بان مراده بقوله فهو العلم باحكام الالهية
العلم بالاحكام التي تضمنتها واقتضتها الالهية وذلك
مثل نبوت القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة
بالالوهية فتأمل وارسال الرسل ان جعل عظما
على الالهية كان المعنى والعلم باحكام ارسال الرسل
وفيه

وفيه ان ارسال الرسل انما الحكم واحد وهو الجواز على
ان التعريف لا يشمل العلم بعصمة الرسل وامانتهم و
تبليغهم وصدقهم مع ان العلم بذلك من جملة علم الكلام
وان جعل عظما على الاحكام والمعنى العلم بارسال الرسل
كان التعريف قاصرا لعدم شموله للعلم بالنبوات وذلك
لان النبوات منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ
والعصمة ومنها ما هو مستحيل وهو ضدها ومنها ما هو
جائز كالاعراض البشرية والعلم بهذه الامور من جملة علم
الكلام وقد يقال عتار الاول ونقول المراد بقوله العلم
باحكام ارسال الرسل العلم بالاحكام التي تضمنها ارسال
من وجوب الصدق والامانة الخ واستحالة اضدادها
المرتبطة فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها مستلزما
لا حاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها
وارد دخل فيما قبله لانه عطف خاصر على عام لاجل قوله
في كل الخ واعلم انه سيأتي ان عصمة الرسل دليلها الشرع
وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في الاخبار فانه
المتعلقة بالاحكام الشرعية فدليلة العقل على احد
الاقوال وحق ذكر الصدق هنا وان كان واخلا في
الاحكام التي تضمنتها الرسالة انما هو على احد الاقوال
الانية او يقال صرح به لاجل قوله في كل اخبارها اي
سوا كانت متعلقة بالاحكام او لا فدعا لما يتوهم ان
الصدق خاص بالاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية
ثم ان الصدق المتعلق بالاخبار الخارجية دليله الشرع

والمعلق بالاحكام الشرعية دليل العقل وقوله وارسال
الرسول خص الرسول ولم يقل الانبيا اما بنا على انهما متروكا
اولا لاجل بعض الصفات وهو التبليغ تامل وما يتوقف
له عطف على الاحكام اى والعلم بالاشياء التى يتوقف
عليها احكام الالهية وما عطف عليها من احكام الارباب
فضمير عليه راجع لما وقوله من ذلك راجع لاحكام الالهية
وما عطف عليه وقوله خاصا به حال من ما اى حاله
كون ذلك الشئ الذى هو مصدوق ما خاصا بذلك
ثم ان المراد بالشئ الذى هو مصدوق ما حدوث
العالم او مكانه حيثما فالمعنى والعلم بثبوت حدوث
العالم او ثبوت مكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت
بعض احكام الالهية كشوت القدرة والارادة فكذا
ثبوت بعض احكام الرسالة كشوت صدق الرسول فى
الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخروج هذه الحال
علم المنطق فانه وان توقف عليه شئ من احكام الالهية
واحكام الرسالة الا ان ليس خاصا بذلك الشئ الذى توقف
عليه بل يخدم فى جميع العلوم ولما حصل ان علم التوحيد
هو العلم باحكام الالهية واحكام ارسال الرسل
وما يتوقف عليه شئ منهما حال كون ذلك المتوقف
عليه خاصا بهما فيخرج علم المنطق فانه وان توقف
عليه بعض احكام الالهية الا انه ليس خاصا بذلك
بل يخدم كل العلوم فالعلم بالحدوث او الامكان مرفق
التوحيد لانه خاص به بخلاف علم المنطق فليس منه

ثم

ثم ان المراد باحكام الالهية التى يتوقف العلم بثبوتها
على العلم بالحدوث او الامكان ما كان دليله عقليا
فخرج السمع والبصر والكلام فانها لا يتوقف ثبوتها
على العلم بحدوث العالم ولا على مكانه لان دليلهما
الشرع والمراد باحكام الرسالة التى يتوقف ثبوتها
على العلم بحدوث العالم او مكانه ثبوت الصدوق فى
الاخبار الدالة على حكم شرعى فانه متوقف على المعجزة
المتوقفة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة
للمرسل والتبليغ والصدق فى الاخبار التى ليست الدالة
على حكم شرعى فان دليلها الشرع وتقرير ادلتها
عطف على الاحكام اى والعلم بتقرير ادلتها اى ادلة
لاحكام لان هذه الادلة انما هى ادلة للاحكام اعنى
ثبوت القدرة والارادة الخ لرب يقوى الباء
للملازمة اى ملتبسا ذلك التقريب بقوة فاذا قلت
العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع
فهذا تقرير الدليل فاذا اوردت شبهة على المعنى
او الكبرى ورددتها المقترن للدليل كان عنده قوة
والافلا يقال للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا
كان فيه قوة على تقرير الادلة ورد الشبهة عنها و
قوله هى اى تلك القوة مظنة لرد الشبهة والشبهة
جمع شبهة اى ما يظن دليلا وليس بدليل كانت نقضا
اجاليا او تفصيلا او معارضة وحل التوكيد
اى كما اذا قال السنو العالم حادث وكل من هو لك لا بد

له من صانع فيقول المفسر لم لا يكون قدما ومما نفع منه
 فقد اوجب ذلك المفسر شركا وما قاله ليس شبهة ولا
 يقال للمفسر انه يعرف علم الكلام الا اذا كان له قدرة
 يحل بها ذلك الشك الشيخ ابن عرفة هو الامام
 ابو عبد الله محمد بن عرفة ونظم اى ومن اجل ان
 علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المنيد انه لا يقال
 للانسان عالم بعلم الكلام الا اذا كان له قدرة على رد
 الشبهات قال غير واحد هو اى علم الكلام بالمعنى
 المذكور فرض كفاية اى لا فرض عين لانه لا يقدر عليه
 كل احد على كل قطر المراد بالقطر هنا المكان لا الحقيقة
 وقوله يتقوى بان كان بينه وبين الآخر مسافة يومان
 مثلا وهذه ابن التلمسان ذكر تعريف ابن التلمسان
 ولم يكف بتعريف ابن عرفة لانه مشغوف بالاعتناء بكلامه
 بثبوت الالهية اى بثبوت احكام الالهية اى
 الاحكام التى تضمنتها الالهية على ما تقدم كالقدرة
 والمراد بالاحكام هنا المحكوم بها كالقدرة والارادة الخ
 وقوله والرسالة اى والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة
 كالعصمة والتبليغ والصدق والامانة وما يتوقف
 الخ اى والعلم بما يتوقف الخ اى والعلم بالامور التى يتوقف
 عليها معرفة ما تضمنته الالهية والرسالة فتقول
 صحتها اى معرفة ما تضمنته الالهية والرسالة
 وقوله من جوان الخ بيان لما المراد بميزان العالم اكانه
 وقوله وحدوثه الواو بمعنى اولاد لحدوها كافي بالاحكام
 التى

التى تضمنتها الالهية ما عدا السمع والبصر والخطام ثبوت
 ثبوتها على العلم بالامكان او بالحدوث واما الثلاثة فلا
 تثبت بها وكذلك الاحكام التى تضمنتها الرسالة والعصمة
 والتبليغ والصدق فى الاخبار التى ليست دالة على حكم شرعى
 لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او مكانه لانه
 دليلها نقلى واما الصدق فى الاخبار الدالة على حكم شرعى
 فيتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او مكانه لانه ثبوت
 صدقهم منها يتوقف على المعجزة وهى متوقفة على حدوث
 العالم ولما حصل ان بعض ما يتعلق بالرسالة يتوقف ثبوتها
 على العلم بالحدوث والامكان والبعض الآخر لا يتوقف
 لذلك ما يتعلق بالالهية بعضه يتوقف ثبوتها على العلم
 بحدوث العالم وبعضه لا يتوقف ثبوتها على ذلك
 وباطال ما يناقض ذلك اى والعلم بابطال ما يناقض ذلك
 اى بثبوت الاحكام التى تضمنتها الالهية والرسالة والرسالة
 يناقضها هى الشبه والنكول فان قلت لا يبطال صفة
 قائمة بالمبطل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والجواب
 ان فى الكلام حدث والاصل والعلم بالادلة التى بها يبطال
 ما يناقض ذلك فتأمل بفساد عكسه اى بفساد
 جمعه اى رد بانه غير جامع لخروج احكام المعاد
 اى الاحكام المتعلقة بعبود الاجسام لما كانت عليه و
 بثبوت الفسقة عند خروج الروح والصرط والميزان الخ
 بخلاف تعريف ابن عرفة فان احكام المعاد داخله فيه
 بقوله وصدقها فى كل اخبارها فان من جملة اخبارها الاحكام

المعاد وقد يجاب بانها دلالة في قوله والرسالة لان المراد
 والعلم ببيوت ما تضمنته الرسالة ولا شك انه شامل لجميع
 ما ذكره فلا فرق بين تعريف ابن عرفة وتعريف ابن التليان
 والامية تعرض على ابن عرفة بان تعريفه ليس شاملا للقدرة
 والارادة فلولا قلنا الاحكام التي تقتضيها الالهية لما حدثت
 تأمل واما موضوعه فموضوع كل علم ما يبحث فيه
 عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية
 على حزمياته في ذلك الفن وذلك لانه اذا اخذت حزميا
 من حزميات الموضوع وحملت عليه شيئا من مبادئ الفن وهي
 عوارض الموضوع حصلت مسألة من مسائل ذلك الفن
 فاهيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما استوى
 وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما حائزا وان لم يكن موجودا
 في الخارج بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم
 فالاول اعم من الثاني ثم ان مراد الله بالممكنات المحذرات
 اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر والاعراض لان
 الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في هذا
 العلم وانما دلت الحوادث على وجود وجودها و
 على صفاته وافعاله لافتقارها اليه كقولنا ان الله لا يرى
 يد له على موثره ثم اعلم ان افتقار العالم الى الصانع قيل
 من جهة حدونه وقيل من جهة امكانه وقيل من جهة مكانه
 معا وقيل من جهة لحدوث شرط الامكان وتاخرها
 عبر بالممكنات لعل اشارة لاعتماد القول بانه من جهة
 الامكان والحق انها كلها طرق موصلة للعلم بوجود
 الصانع

الصانع وبصفاته وافعاله وقوله فاهيات الممكنات الاخافة
 للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه من حيث دلالة
 الخافى لان من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجود
 اي على ان وجوده واجب لا يقبل الانتفاء وصفاته عطف
 على وجود اي ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته و
 هذا لا ياتي ان هذه الصفات الراجعة منها مملو وجوب
 وهي المماني ومنها ما هو بثبوت اي له ثبوت في نفسه
 فقط وهو المصنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب
 ولا يصح ان يكون عطفا على وجودها لان المعنى
 ومن حيث دلالتها على وجوب وجود صفاته لان هذا
 كما يكون قاصرا على صفات المماني واما قوله وافعاله
 عطفا على وجوب وجود فني الكلام حذف مضاف اي ومن
 حيث دلالتها على جواز افعاله ولا يصح عطفا على وجود
 لان الافعال لا تنصف بالوجوب والتخيير بان جعل
 قوله وصفاته عطفا على وجوده وجعل قوله وافعاله
 عطفا على وجوب فيه تشبعت فالاولى جعل كل من صفات
 وافعاله عطفا على وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب
 وجود موجد لها ومن حيث دلالتها على صفاته ومن حيث
 دلالتها على افعاله وما ذكره الله من ان موضوع هذا العلم ماهيات
 الممكنات احدا قوال وقيل موضوعه ذات الله وصفاته
 وقيل الموجودات مطلقات وقيل المعلومات فتشمل المستحيل
 لانه يبحث في هذا الفن عن ما يرضى للمعلومات من وجوب
 واستحالة وجواز وهذا مختار الاعاجم كالمضد والسعد

والسعيد واما تفسير الالفاظ الخاى التى جعلنا المقدمة
بسبب اشتغالها عليها مقدمة كتاب لفظ العالم
المضافة للبيان وكذا نقول فيما بعد بفتح اللام اى
لانه ما خوذ من العلامة وهى الالة لانه دال على صانع و
يصح الكسرى على احتة من العلم لانه يعلم به الصانع اى بغير
العلم به كل ما سوى الله ليس المراد الكل بجمعي والا
لا فاد ان زيدا يقال له عالم وهو باطل بل المراد به الكل
المجموع اى الهيئة المجتمعة التى هى غير الله لكن فيه انه يلزم
ان النوع لا يقال له عالم وكذا كل جنس مع ان الحق ان العالم
كما يطلق على الهيئة المجتمعة يطلق ايضا على كل نوع وكل
جنس وكل صنف هذا وقد حقق بعد المحققين من
الاعايج ان العالم اسم للتدبير المشترك بين الهيئة المتحدة
وبين كل نوع وكل جنس وكل صنف والمراد بذلك التدبير
المشترك المعنوي وعلى ما قبله من قبيل المشترك للفظي
ثم بعد ذلك فما سوى الله صادق بالمستحيل كسر يك
المولى وصادق بالوجود والمعدوم بهماين وصادق بالامر
للاعتبارية مع ان العالم اسم لما سوى الله من الموجودات
واما الابوة والاخوة ونحوها من الامور الاعتبارية فليست
من العالم وحقه فالواجب ان يزيد قوله من الموجودات
ثم ان هذه الزيادة مبنية على القول بنسب الاحوال واما
على القول بها ففى من العالم حق وحقه فالواجب ان يزداد
في تعريف العالم من الثابتات يدل من الموجودات فان
قلت ان ما سوى الله من الثابتات او الموجودات شامل

لصفات

لصفات الله فيقتضى الحفا من العالم وليس كذلك فكان
عليه ان يزيد وصفاته بعد قوله ما سوى الله كما فعل
بعضهم واجيب عن هذا بان المصدر اعني ان صفات المولى
ليست غير اوليائنا فلذا لم يحق الزيادة لفظ الازل اضافة
للبيان ففى الاولوية اى افتقارها فليس المراد حقيقة
المصدر بل المحاصل به اى ليس له اول فيه ان هذا
تفسير للازلى لا للازل اذ هو عدم الاولية فكان للاولى
ان يقولوا لا ازل ما ليس له ثم ان الازلى يتصف به الموجود
كالبارى وصفاته والمعدوم اذ من افراد الازل عدمنا
في الازل وهو لم ينقطع وانما المنقطع عدمنا فيما لا يزال
بوجودنا واما قاله العكاري في ان عدمنا في الازل قطع
بوجودنا لا يصح وفيه المقاييد النسبية الازل عدم
الاولية او استمرار الوجود في اربعة مقدر غير ضاهية
في جاب الماضي ما لا يزال هو ضد الازل وهو نبوت
الاولية وقوله ويعينون به الخ فية ان هذا تفسير
للموصوف بما لا يزال اعني لحوادث لانه تفسير لا لا يزال
فالاولى ان يقول ويعينون به نبوت الاولية كما قاله
في التري قبله ويعينون به الموجود لانه بناء
على القول بنسب الاحوال واما على القول بنبوتها فيجب
ان يزداد بالموجود الثابت ويراد بقوله لا اول لوجوده
اى لنبوته فالعلم مثلا صفة قديمة لا اول لوجودها
واما العالمية فهى ثابتة قديمة لا اول لنبوتها تأمل
ويسمونه ايضا ازل اى ويسمونه الموجود الذي

والمولى وعلى هذا يكون المعنى

الاول لوجوده اذ لما كما يسمى القديم وفيه ان هذا
 يفيد ان الازلي والقديم مترادفان مع ان الذي ينسب
 القديم بالموجود الذي لا اول لوجوده يجعل الازلي لهم
 لا مفارقة في اعدائنا قبل وجودها فانها اذلية لا قديمة
 لانها ليست موجودة واما قدرة المولى مثلا فهي قديمة
 واذلية واما من يقول بترادفها فيفسر الازلي بالموجود
 في اذمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
 ويعنون به الموجود الذي لا انقضاء لوجوده هذا على القول
 بمعنى الاحوال واما على القول بما يفسر بانه الثابت الذي
 لا انقضاء لمبهورته ومنها لفظ الحادث كما علم ان
 اختلف في الفاعل المختار هل يفعل الوجود والعدم او
 الوجود فقط اي هل متعلق قدرته بالوجود والعدم
 او بالوجود فقط وبمهور على الثاني وبيان ذلك انهم
 يقولون في العالم اما جواهر واما اعراض والاعراض لا تسمى
 زمانين والجوهر مشروط ببقائه ببقاء العرض به فاذا
 ازل الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فبطلت الاعراض
 مثلا الرتبة بالنسبة للسراج فشرط بقاء السراج وجود
 الرتبة فاذا ذهب اعدام السراج وحال فهم القاضي ابو
 بكر الباقلاني فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدم
 سواء ايجاد الجوهر والمرض واعدائهما فالمرض يعني ما يرب
 عنده وهو الصحيح لما يلزم على الاول من ترجيح احد
 الامرين المتقابلين على الاخر من غير منجم اذا علت
 هذا فتقول الشا الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب

القول

القول الاول والمناسب للقول الثاني ان يقال الحادث
 هو الواقع بعد ان لم يكن واعلم ايها ان الحادث حقيقة
 على القول الاول هو الموجود بعد عدم والحادث مجازا
 هو المتعذر بعد عدم فالابوة التي توصف بها اذا ولدك
 وللمحادة مجازا الاحقيقة وكذلك صفات الافعال محادة
 مجازا لانها متعذرة بعد عدم لا موجودة بعد عدم فتقول
 الشا ويعنون به ما وجد في تفسير الحادث حقيقة ولم
 يتعرض للمجازي واما على القول بان الحادث هو الواقع
 بعد ان لم يكن فهو شامل للاعدام والاحوال المتعذرة
 بعد عدم فهي حادثة حقيقة تامل ويعنون به
 اي بالجوهر ما كان جرمه الذي شئ كان جرمه ليثقل الخوف
 وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل له
 اضافة جرم للتصغير بانيته وكان الاولى ان يقول و
 يعنون به الجرم الذي يثقل فراغا والجرم في الاصل ذو
 الابعاد الثلاثة والمراد به هنا الذات فهو من اطلاق
 الاختصاص والارادة الاعم والمراد بالفراغ الخلو بحيث يتبع
 الى اخر هذه حيثية توضيح لا تقييد ويصح كونها
 للتقليل وهو بمعنى المختير اي فالمختير والجوهر
 مترادفان مدلولهما واحد وهو الجوهر هو الذي انشغل
 فراغا وقوله بمعنى المختير اي بذاته لا بالتبع والافهم
 المرض وهو لا يثقل فراغا كالانسان والحجر كما
 صدق الانسان والحجر لان المتصف بالجرمية انما هو
 انزاعها لاحقيقة كل اذ لا وجود للحقيقة في الخارج

وَهِيَ فَلَا تَشْفُلُ فَرَاغًا وَكَذَا قَوْلُهُ لَا كَالْعِلْمِ وَاللُّونُ أَيْ لَا كَمَا
 صَدَقَ الْعِلْمُ وَاللُّونُ لَا يَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ بِوَجْهِ أَيْ لَا
 طُولًا وَلَا عَرْضًا وَلَا عَمَقًا فَإِنْ كَانَ يَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ
 أَيْ طَرَفًا فَقَطُّ أَوْ طُولًا وَعَرْضًا فَقَطُّ أَوْ طُولًا وَعَرْضًا وَعَمَقًا
 فَهُوَ لَجَسْمٍ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ هُوَ مَا تَرْكِبُ مِنْ جَوْهَرَيْنِ فَرْدَيْنِ
 فَالْكَثْرُ فَيُشْمَلُ لِحُطِّ السَّطْحِ وَالْجَسْمُ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ عِنْدَ
 الْمُعْتَزِّلَةِ وَالْأَوَّلُ عَنْدهُمْ مَا قَبْلَ الْقِسْمَةِ طُولًا فَقَطُّ وَالثَّانِي
 مَا قَبْلَهَا طُولًا وَعَرْضًا فَقَطُّ وَالثَّالِثُ مَا قَبْلَهَا طُولًا
 وَعَرْضًا وَعَمَقًا وَهَذَا بِنَاحِلِ مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَقَالَ
 بَعْضُ الْمُعْتَزِّلَةِ أَقْلٌ مَا يَتَرْكِبُ مِنْهُ لَجَسْمٌ آخَرُ ثَلَاثَةٌ
 وَاحِدٌ مِنْهَا فَوْقَ الْآخَرَيْنِ لِيَتَحَقَّقَ الطُّولُ وَالْعَرْضُ وَ
 الْعَمَقُ لِأَنَّ لَجَسْمٍ عَنْدهُمْ ذَوَا أَلْبَاعَادِ الثَّلَاثَةِ وَإِنْ لَمْ يَنْقِمِ
 عَلَى ذَوَا أَلْبَاعَادِ ثَلَاثَةٍ وَقِيلَ لَا يَدُ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَرْبَعَةٍ فَوْقَ أَرْبَعَةٍ
 لِيَتَحَقَّقَ الْأَلْبَاعَادُ الثَّلَاثَةُ وَهِيَ الطُّولُ وَالْعَرْضُ وَالْعَمَقُ
 وَالْإِنْقِسَامُ إِلَى زَوَايَا ثَلَاثَةٍ وَسَمِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا
 أَنَّهُ كَمَا تَسْمَى الْهَيْئَةُ الْأَجْمَاعِيَّةُ بِالْجَسْمِ كَذَلِكَ كُلُّ جَوْهَرٍ
 بِإِعْتِبَارِ ضَمِّهِ إِلَى الْآخَرِ يُقَالُ لَهُ جَسْمٌ وَكَذَا لِأَنَّ كُلَّ
 جَوْهَرٍ مِنَ الْجَوْهَرَيْنِ اللَّذَيْنِ تَرْكِبُ مِنْهُمَا الْهَيْئَةُ
 الْأَجْمَاعِيَّةُ عِنْدَ التَّرْكِيبِ يَصْدَقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مُؤَلَّفٌ
 وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ جَسْمٌ نِيْجًا أَنْ كُلَّ جَوْهَرٍ جَسْمٌ هَذَا وَمَا ذَكَرَهُ
 الشَّيْخُ طَرِيقَةً لِأَمَامِ الْهَرَمِيِّ وَخَالَفَهُ الْغُبَرَاءُ وَالْغُرَالُ وَ
 قَالُوا لَجَسْمٍ هُوَ الْهَيْئَةُ الْأَجْمَاعِيَّةُ مِنْ الْجَوْهَرَيْنِ وَمَا
 كُلُّ جَوْهَرٍ وَلَوْ بِإِعْتِبَارِ انْقِسَامِهِ إِلَى غَيْرِهِ فَلَا يُقَالُ لَهُ

جَسْمٌ تَامِلٌ مَا كَانَتْ ذَاتُهُ لَا تَشْفُلُ فَرَاغًا أَيْ شَيْءٌ
 ذَاتُهُ لَا تَشْفُلُ لِحُطِّهَا فَالْأَوَّلُ أَنْ يَقُولَ وَيُتَوَكَّلُ بِهِ مَا لَا
 يَشْفُلُ فَرَاغًا لِأَنَّ الْعَرَضَ لَيْسَ ذَاتًا قَابِلٌ مَعْنَى وَهَذَا صَادِقٌ
 بِالذَّاتِ الْعَلِيَّةِ لِأَنَّهَا لَا تَشْفُلُ فَرَاغًا وَكَذَا صَادِقٌ بِصِفَاتِ
 الْبَارِي وَبِالْمَجْرَدَاتِ عَلَى الْقَوْلِ بِهَا وَهِيَ مَا لَيْسَ جَوْهَرًا
 وَلَا عَرَضًا وَقَوْلُهُ وَلَوْلَا قِيَامُ لَحْظِ الْخُرُوجِ الْمَجْرَدَاتِ وَالذَّاتِ
 الْعَلِيَّةِ لِأَنَّهَا قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا وَلَمْ يَخْرُجِ الصِّفَاتُ الْعَدَمِيَّةُ
 وَقَوْلُهُ وَإِنَّمَا يَكُونُ لَحْظٌ مِنْ نَتْمَةِ التَّعْرِيفِ مَخْرُجٌ لِلصِّفَاتِ
 الْعَدَمِيَّةِ وَهِيَ صِفَاتُ الْبَارِي فَلَا تَسْمَى عَرَضًا لِإِخْتِصَاصِهَا
 بِالصِّفَاتِ الوجودية لِتَحَادُّثِهَا قَبْلَ انْقِصَافِهَا أَيْ
 عِنْدَ اعْتِبَارِهَا بِمَجْرَدِهَا عِنْدَ قَوْلِهِ مَعَ انْقِصَافِهَا أَيْ عِنْدَ
 اعْتِبَارِ انْقِصَافِهَا تَامِلٌ وَهِيَ الْحَرَكَةُ هِيَ كَوْنَانِ فِي
 مَكَانَيْنِ فِي أَتَيْنِ وَالسَّكُونُ كَوْنَانِ فِي أَتَيْنِ فِي مَكَاتٍ
 وَاحِدَةٍ كَذَلِكَ قِيلَ وَيُلْزَمُ عَلَيْهِ ثُبُوتُ الْوَاسِطَةِ بَيْنَهُمَا
 مِثْلُ الْكُونِ الْأَوَّلِ فِي الْخَيْرِ الْأَوَّلِ وَقِيلَ وَقِيلَ لِلْحَصُولِ
 الْأَوَّلِ فِي الْمَكَانِ الثَّانِي وَمَا عَدَاهُ فِي الْحَصُولَاتِ كَالْحَصُولِ
 الْأَوَّلِ فِي الْخَيْرِ الْأَوَّلِ فَهُوَ سَكُونٌ وَمَا الْاجْتِمَاعُ فَهُوَ كَوْنُ
 لَجَسْمَيْنِ بِحَيْثُ لَا يَقْلَلُهَا ثَالِثٌ وَلَا فَرَقٌ فَهُوَ كَوْنُ
 لَجَسْمَيْنِ بِحَيْثُ يَقْلَلُهَا ثَالِثٌ وَوَجْهٌ حَصْرُ الْأَكْوَانِ فَيُذَكَّرُ
 هُوَ أَنَّ الْكَوْنَ فِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ حَصُولُ الْجَزْمِ فِي الْخَيْرِ
 الْمَخْصُوصِ فَإِذَا حَصَلَ فِي الْخَيْرِ الْمَخْصُوصِ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ
 حَصُولُهُ لِنَيْهِ مِنْ غَيْرِ سَبْقِيَّةٍ حَصُولًا آخَرَ فِي ذَلِكَ الْخَيْرِ

المختص من في الحركة وعكسه السكون وان كان حصوله
في ذلك الغير مع حصول الخبر فان كان بحيث لا يمكن ان يتخللها
ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن ان يتخللها ثالث
فهو الافتراق ثم اعلم ان الذي في هذه المقاييد النفسية
ان الالكوان كلها اعراض في امور موجودة وعلى ذلك
شيء الذي ذكره غيره ان الاحتجاج والافتراق من
الامور الاعتبارية وان الحركة والسكون من الاعراض
الموجودة وحق فيقال اي فرق بينهما مع ان كلامهما
من الالكوان التي هي امور اعتبارية فتأمل مالا
يتصور له ما وافقة على حكم والمراد به النسبة كقول
القدرية او المحكوم به كالقدرة والارادة لان كلامهما
ومن بئونهما لا يتصور في العقل عدمه ولك ان تقول
قوله ما اي شيء سوا كان ذاتا كذا ان الله او صفة
كالقدرة او معنى كقوله قادر فان قلت ان الانسان
يتولد قدرته الله عدمها مستحيل ومعلوم ان الحكم
بالاستحالة فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة
وقد تصور العقل عدمها ففوقكم الواجب لا يتصور
عدمه في العقل لا يصح واجيب بان المراد بالتصور
هنا التصديق ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل
عدمها وان كان يتصور لاجل الحكم عليه بالاتحالة
واطلاق التصور على التصديق لا ضرر فيه لانه
يطلق على مقابل التصديق وعلى ما هو اعلم اعني
مطلق

مطلق ادراك وفيه انه حيث كان كذلك فهو من استعمال
الكلي في بعض جزئياته واستعمال الكلي في الجزئ لا يقع
في التعاريف الا اذا كان هناك قرينة معينة لذلك
لجزئ سوا قلنا ان استعمال الكلي في الجزئ مجاز حيث اراد
بالكلي نفس ذلك الجزئ لانه المجاز لا يقع في التعريف الا
بقرينة معينة او قلنا انه حقيقة مطلقة اي سواء
استعمل فيه من حيث تحقق الكلي في ذلك الجزئ او اراد
بالكلي نفس ذلك الجزئ لانه من قبيل استعمال المشترك
المعنوي في فرد من افراده فلا بد فيه من قرينة معينة
ولا قرينة هنا فتأمل ثم بعد ذلك فالترتيب غير جامع
لانه لا يصدق الاعلى الصفات الوجودية ولا يشمل
السلوب والمعنوية وسرطه التعريف ان يكون جامعاً
مانعاً وانما كان لا يشمل السلوب والمعنوية لانه
السلوب يتصور عدمها اي يصدق العقل عدمها
لانها امور عدمية وكذا المعنوية يتصور عدمها
يعني انها ليست موجودة والجواب ان المراد يتصور
العدم المعنى المصاحب لتحقيق النقيض ولا شك ان
عدم المولى لا يصدق العقل عدمه مع تحقق نقيضه
وهو الحدوث وكذا نقول في المعنوية ليس المراد ان
الواجب امر لا يصدق العقل عدمه فقط غير ملتفت
لنقيضه وحس فانطبق التعريف على جميع الصفات
تتأمل وقوله عدمه بالرفع نائب فاعل يتصور وان
يتصور بان اللفظ اعل وعدمه فاعل وعلى هذا المعنى

المشي به ومحمديه وهو مدلول الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث
 على الشا واذا كان المحمود عليه لا بد منه في الحمد ولا ياتي حمد
 بدونها فالحمد دائما لا يكون الا مقيد وحق فكيف يقتضيه ذلك
 حمد مطلق حتى تقع المفاضلة بينه وبين المقيد ويكون الجواب
 عن هذا الاعتراض بان يقال ان مرادهم بالمطلق ما ليس بالبعث
 عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط او الواقع في مقابلة الذات
 او الصفات فلا ياتي ان المحمود عليه لا بد منه ومرادهم
 بالمقيد المقيد بالنعمة اي ما كان الباعث عليه النعمة الصا
 من المحمود فتأمل ذلك هذا والعالم ما خوذ من العلامة
 بمعنى الدليل لانه دليل على وجوده تعالى وعلى كل من النون
 ففي ذكر المص هذا الوصف في اوائل كتابه براعة استهلال
 فهو يشير الى ان كتابه هذا يبحث عن الدليل الموصل للعلم
 بوجوده تعالى قوله والصلاة الخ لما كان سيدنا محمد وهو
 الوسطية في اتصال النعم اليها وكلها على يديه وبركته
 وبركته ناسب المعال فترى على سيدنا اي جميع المخلوقات
 والسيد هو الذي يفرع اليه عند الشدايد والمولى هو
 الناصر وقدم قريبا نكتته تقديم السيد على المولى حاصله
 ان المولى هو الناصر والسيد هو الذي يفرع اليه عند الشدايد
 ولا شك ان الفرع سابق على النور وقوله محمد لا يفرقة
 بالرفع خبر المحذوف لاجل ان يكون اسمه عليه السلام عمة
 كذاته واما قرأته بالجر او بالنصب فهو وان كان محييا
 من جهة العربية الا انه لا يليق باسمه عليه السلام ان يحيل
 فضلة نون خاتمة بكسر التاء اي متم وبفتحها اي محسن

ومروج

ومروج ففيا استعمارة تبعية لان اللامة بالفتح وهو الطامع
 الذي يكون في الرسالة اي المكتوب بحسنه وبروجه فنسبه
 التحسين بالختم واستعير اسم المشبه به للنسبة واستق من
 الختم خاتمة بمعنى محسن ومروج وقوله وامام المسلمين اي
 المقدم عليهم اي لان النبي ارسل جميع المخلوق في عالم الارواح
 والمسلون نواب عنه ولازم يوم القيامة يكونون تحت
 لوائيه او امامهم في الصلاة لانه صلى الله عليه وسلم صلى
 بهم ليلة المراح وعلى هذا فالمراد بكونه امامهم انه افضلهم
 ومقدم عليهم وعبروا ولا بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم
 ختم الرسالة ضرورة ان ختم الامم يستلزم ختم الاصل لتسا
 الاخصر عنها لتسا الامم وعبرنا نانيا بالمسلمين لان الامامة
 والتقدم على الرسول الاشراف يستند على التقدم على غيره
 من الانبياء وغيرهم من الملائكة والبشر بالطريق الاولى قوله
 ورضي الله الخ اتحاد عالم كونههم واسطة بيننا وبينه
 صلى الله عليه وسلم في توصيل الاحكام منه اليها فان عليه السلام
 من اسد اليكم مروفا وكافؤه فان لم تعدروا فادعوا له وغير
 اسلوب التعبير هنا حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما
 تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية اشارة الى ان الرضا المطلوب
 لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة وكون النبي المطلوب الصلاة
 اشرف منهم فعبير بالاسمية الاشراف من الفعلية لانهما
 على الدوام والنيات في حال الصلاة المطلوبة للنبي لان
 اللاتي مناسبة الهدية للمهدي له دون الرضى فقد عبر
 في جانبها بالفعلية المضيدة للتجديد والحاصل ان

وقد

ما لا يتصور ما لا يمكن لكن على هذا كان الواجب حرف
 قوله في العقل لان الواجب لا يمكنه عدمه سواء
 وجد عقل ام لا تأمل اما بالضرورة اي وعدم
 تصور العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اي بدهة
 العقل فلا يتوقف على نظر واستدلال واما ملتبس
 بالنظر كالتحيز هو لحد لجهوه قدر ان المراد
 فهذا لا يصدق العقل بعدمه بدهة العقل وقوله
 للجهوه اي سواء كان جوهر فردا او كان ذلك الجوهر
 جساما وبشوت صفات دانه اي سواء كانت صفات
 معان او معنوية او كانت سلبية فعدم تصديق
 العقل بعدمها الوجود الدليل العقلي الدال على بوثها
 ما لا يتصور في العقل وجوده ما قيل في تصور
 فيما مريقال هنا ثم ان هذا التعريف غير مانع لانه
 صادق بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها
 ولا يمكن وجودها وكذا صادق بالسلبية فيفيد
 انهما من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب
 ان المراد بالوجود التحقق ولا شك ان المعنوية
 والسلبية يصدق العقل بتحققها لا بعدم تحققها
 فتأمل كوجود الضدين كالبياض والسواد
 فان قلت انهم استدلوا على عدم اجتماع الضدين
 بقولهم لو اجتمع الضدان للزم عليه اجتماع النقيضين
 واللازم باطل بدهة فكذا الملزوم وبان ذلك
 ان الذي اجتمع البياض والسواد لا اجتماع سواد لا سواد

وبياض

وبياض لا بياض وهذا تناقض واذا كانت قد استند
 على امتناع اجتماع الضدين بما ذكر كان استحالة اجتماع
 الضدين نظرية لا ضرورية واجيب بما ذكر وقم بهم
 على سبيل التبيين لا على انه دليل والامور الضرورية
 قد بينه عليها فتأمل كوجود الشريك لانا
 كان وجود الشريك مستحيلا لانك تقول لو وجد له
 ثاب فاما ان تثبتا على ايجاد الامر المعين او يختلفان
 اتفاقا وحصل بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد
 وان حصل بقدرته لحدتها لزم عجز الاخر لان قدرته
 غير عامة التعلق وما ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر
 وان اختلفا في ايجادها فاما ان يتم مرادها اولايتم لحد
 منهما او يتم مراد احدهما دون الاخر وكل باطل لانه
 اذ لم يتم مرادها لزم عجزها فلا يوجد عالم وهو باطل
 فما ادى اليه وهو عدم تمام مرادها باطل وان تم
 مرادها لزم اجتماع النقيضين وهو باطل فما ادى اليه
 من تمام مرادها عند اختلافها باطل وان تم مراد لحد
 دون الاخر لزم عجز الذي لم يتم مراده وعجز الذي لم يتم
 مراده باطل للمزوم عجز الاخر لان الفرض انه مماثل
 له وما جرى على احد المثلين يجري على الاخر واذا بطل
 اللازم بطل الملزوم ما لا يلزم من تصور وجوده
 المراد بالتصور التصديق وقوله وعدمه اي ومن
 تصور عدمه اي ما لا يلزم من التصديق بوجوده
 ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعتراض باب

هذا لا يشمل عالمية زيدا لأنها لا تنصف بالوجود مع
 انها من أفراد الجائز واجيب بان هذا التعريف مبني
 على نفي الأحوال او ان المراد بالوجود الثبوت وهذا
 مجاز ولعله ارتكبه في التعريف لشهرته فامل
 كوجود زيدا فان عدم لزوم المحال لتصور وجوده
 ضروري وقوله كوجود زيدا بالنظر له في حد
 ذاته تقطع النظر عن تعلق علم الله به والاكاذيب
 واجبا ونحوه لا حاجة لهذا مع الكافي الا ان
 يقال انها للتاكيد كوجود الجنة والماراي فان
 وجودها باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم
 من عدم وجودها محال وهو انقلاب العلم جهلا
 كالنواب للمطيعين اي فان هذا جائز لكن لا يعلم هذا
 الا بالليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشياء فاعل
 مختار وكل فاعل مختار له ان يثبت الطابع ويذهب
 المعاصي وله ان يثبت المعاصي ويذهب الطابع فمقتضى
 الانبياء واثابة الكفار جائز عقلي وان كان كل منهما
 لا يقع لان نواب الطابع وعقاب الكافر واجب شرعي
 لا يتغير بحسب الشرع بخلاف كل وكان الاولى للمسلم ان يتل
 بعكس ما ذكره من المثال لا بهام وجوب ذلك واعلم
 ان الجائز مراد في الممكن عند المتكلمين بخلاف في المناطقة
 فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو لا مكان عند
 المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك لعدمه بالواجب
 لتعلق علم الله بعدم وقوعه الاولى ان يقول

لعدم

لعدم تعلق العلم بوقوعه لان العلم قالوا علم الله
 المستبعد لعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد ورد
 في الحديث فاشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فالمناسب
 لكون تعلق العلم التصديقي تابعا لتعلق الارادة وقد
 قيل ما لم يشأ لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم بوقوعه
 ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فنظور فيه للعلم
 السببي بالتصوري واما العلم التصديقي فهو تابع
 لتعلق الارادة وهذا ظاهر بالنسبة للمخادق فلا شان
 بتعلق علم اي ادراكه بالشيء بتعلق به ارادته ثم
 يصدق به ويقاس الغائب على الشاهد فظهر من هذا
 ان علمه تعالى المشابه لعلمنا التصديقي قد يتحقق كما
 في الامور التي لم تعلق بها الارادة واما علمه المشابه
 لعلمنا التصوري فلا يتحقق اصلا لتعلقه بجميع اقسام
 الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للكافر
 وبوجود العقاب للمطيعين علم تصديقي ولم تعلق
 به الارادة فلا يتعلق به العلم فكان المناسب للشك
 يقول لعدم تعلق علم الله بوقوعه كوجود الثواب
 للكافرين اي فوجوده مع عدم تعلق العلم به محال
 لانه لو وجد ذلك لكان بغير ارادة لان عدم تعلق
 العلم به لعدم ارادته ووقوع شيء بغير ارادته تعالى
 محال المقدمة الثانية اعلم ان المناسب لقوله
 سابقا المقدمة الاولى في كذا ان يقول هنا المقدمة
 الثانية في اضراب المقدمة لال اعلم ان الاستدلال

بالسبب في هذه طريقة الفقهاء والاصوليين فيستدلون
بالعلة على المعلول فيقولون هذا الخمر شربه حرام لا سكاره
فقد استدل بالسبب وهو الاسكار على المسبب وهو
لحرمة لان السبب في تعلق الخطأ باجتناب الخمر نفس
الاسكار وكالاتدلال بمس النار على احتراق المسرس
فتقول هذا النوب محرق لماسة النار له واذا اردت ان
تركب من ذلك قياسا منطقيا جعلت العلة حدا وسطا
وقلت لخر مسكر وكل مسكر حرام او هذا النوب مسته
النار وكل ما مسته النار فهو محرق وهذا الدليل يسمى
عند الاصوليين بقياس العلة ويسمى عند المناطقة
بالبرهان الالهي لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا
للسؤال بل فان اقبل لم كان لخر حراما فيقال ذنب مسكر
كالاستدلال باحتراق الشئ اي فتقول هذا الجسم
مسته النار لا احتراقه فان اردت ان تركب ذلك قياسا
منطقيا جعلت المسبب حدا وسطا فتقول هذا الجسم
محرق وكل محرق مسته النار ينتج هذا مسته النار
هذا يقال له برهان الالهي لان الحد الاوسط فيه يبيد
النية النسبة اي تحققها ومنه الاستدلال بوجود
الامر على المؤثر وهذا شأن اهل الكلام وذلك كقولك
العالم صفة وكل صفة لها صانع ينتج العالم له صانع
فالامر كالعالم والمؤثر كالمولى فيقال له سبب
مؤثر الاستدلال باحد مسببي سبب الخا اي فاذا
كان مسببان لهما سبب واحد وانت تعرف لحد المسبيين

وتجمل

وتجمل الاخر فتستدل بالسبب الذي تعرفه على الذي تجمله
مثلا مجاورة النازيب في الحرارة وفي الغليان فاذا
كنت عالما بالغليان دون الحرارة لمبعدك من الماء مثلا
فتقول كلما وجد الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما
وجد مجاورة النار وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان
وجدت الحرارة فقد استدل باحد المسبيين على وجود
المسبب الاخر وهذا الاستدلال جمع التبيين الاولين لان
فيه استدلال بسبب على مسبب وبالعكس وكذا يقال
ان الانسانية تستلزم الكتابة بالقوة والنجيب بالقوة
فتستدل باحدهما على الاخر فتقول كلما كان كتابا بالقوة
كان انسانا وكلما كان انسانا كان متجيبا بالقوة ينتج
كلما كان كتابا بالقوة كان متجيبا بالقوة فان غليانه
وحرارته لم قد يقال ان الغليان مسبب عن الحرارة القوة
المسببة عن مجاورة النار ومنه فالاستدلال بالغليان
على وجود الحرارة من الاستدلال بالمسبب عن السبب و
قد يجاب بان هذا بحث في المثال وهو لا يضر لان المقصد
به ايضا الكلام الرابع لخوا علم انما نتفق مع
المعتزلة على وجود ذات الباري وانها عالمة ومختلفة
سهم في وجود قيام العلم فتخبر فتقول بين العالمية وقيام
العلم التلازم العقل فتستدل بالكون عالم على قيام العلم
به والمعتزلة يقولون ليس له صفة يقال لها العلم قائمة
به فان قلت ان هذا يرجع للاستدلال الثاني لانهم
يقولون ان بين المعاني والمضمرية تلازم والمعاني

علة في المعنوية وحق فالاستدلال بالمعنوية على المعاني
من قبيل الاستدلال بالسبب على السبب فهو عين القسم
الثاني فواجه جملة قسمه رابعا والحوار ان من
جعلها اقساما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه
بالمسبب السبب المؤثر في نفس الامر كالمولى بالنسبة
للعالم او في الظاهر كالسار بالنسبة للاحرار ومراده
بأحد المتلازمين ما ليس أحدهما مؤثرا وذلك كالعلم
فانه لم يؤثر في الما لمية فصيح كرت الاقسام اربعة
واما من جعلها ثلاثة اقسام فقد بطر الى مجرد الملازمة
كان احدهما مؤثرا ام لا والخلاف في الحقيقة لنظري
ان يكون له مسبب اي مؤثر فيه تعالى ابرزه من بعد
الى الوجود بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم
مسبب الا ان السبب لما كان خفيا لعدم الاطلاع
عليه والمسبب ظاهر لنا هدية فاستدلتنا بالسبب
اعنى العالم على ذلك السبب فتأمل ومعنى هذا
اي وبالعلة التي قيلت في الاول يصل الثالث فيقال
في بطلانه انه ليس هناك مسبب اثر في المولى سبحانه
وفي غيره حتى يستدل به ذلك المسبب الاخر على المولى لانه
لوجود وجوده يستحيل ان يكون له مسبب مؤثر فيه
اذا عرفت هذا لما ذكر سابقا ان اول ما يجب على
كل من بلغ عاقل النظر فيما يوصله لمعرفة صانعه شرع
الان في بيانه النظر الموصول لمعرفة وجود الصانع
فذكر لذلك طريقين طريق النظر بوجود المستدل خاصة
وطريق

وطريق النظر بوجود العالم جملة وعبر باذا التجزم له
بوقوع الشرط ايها المقلد اجري الكلام على المقلد
مع ان الكلام اوله في المخلف حيث قال واعلم ان اولها
يجب قبل كل شيء على من بلغ النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه
وهو اعم لصدقه بالمقلد وغيره لان غير المقلد داخل
في الخطأ بالطريق الاول فلذلك يصح بذكره تأمل
الناظر لنفسه اي بعين البصيرة التي هي عين في
القلب كعين الراس بعين الرحمة الاضافة لادنى
ملازمة اي المقلد الحامل له على النظر لنفسه بعين
بصيرته الرحمة والشفقة عليهما فاقرب شي مبتدا
وقوله يخرجك صفة لشي وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب
شي الاضافة للاستراق اي فاقرب الاشياء لان اقرب
لايضاق بالمتعدد يخرجك عن التقليد في عقيدة
الوجود لانه يخرجك عن التقليد في العقائد عما كان هو
ظاهرا لمباراة وذلك لنفسك اي وذلك الاقرب
نفسك وفيه ان النفس هي العلة فكيف تكون اقرب
الاشياء اليه مع ان الاقرب للشي غيره واجيب بان المراد
بالنفس الهيكل المخصوص المركب من الروح والجسم
والمراد بالمقلد المخاطب فيما امر النفس المتفكر وهي
الروح او يقال ان في الكلام حدود والاصل ان تنظر في اقرب
الاشياء الى هدايتك وذلك اي اقرب الاشياء الى هدايتك
نفسك فان قلت ان الهيكل قريب فكيف يشير اليه
بإشارة المعيد قلت انما يشير اليه بإشارة البعيدة

للإشارة إلى أن الصيكل إذا انصفه بصفات الكمال حصل
 لها العلو والارتفاع إلى اعلا مكان لكن قد يقال أنه حال
 للخطاب والإشارة له لم يكن متصفا بصفات الكمال فتأمل
 وفي أنفسكم هو خبر لمخدوف أي آيات وعلامات
 دالة على وجود الصانع أفلا تبصرون أي أفلا تنظرون
 فيها نظر متبصر والفا عاطفة على مخدوف هو مدخول
 هذه الاستفهام أي اعلمتم فلا تبصرون أو أن المخرج
 مقدمة من تأخير والاصل فالأبصرون فتعلم
 هذا الإشارة لدليل افتراضي أثبت به صفة الوجود للو
 ذكر المصنف وهو أن تقول إن لم يكن ثم كنت وحذف
 كبراه للمعلم بها وهي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد
 يرجع نتيجة أن لا بد له من موجد يوجده في وقد فكر المصنف
 النتيجة بقوله فتعلم أن ذلك المخ وأشار المصنف بقوله فتعلم
 على الضرورة أي بالضرورة أي ببدهة العقل إلى أن العسري
 ضرورة فلا يحتاج إثباته لدليل لاستحالة تظاهره
 أن هذا دليل نتيجة وفيه أن النتيجة لا يحتاج لإثباتها
 بالدليل لأن الذي يحتاج لإثباته بالدليل إنما هو المحدث
 فإذا كانت نظريتين أو أحدهما فيقام عليه الدليل
 وإن كانا ضروريين فلا يحتاج لدليل والنتيجة إثباتها
 تابع للمقدّمات والدليل الذي ذكره هنا مغراه ضرورة
 وكبراه قبل كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل وكان
 الأولى للمصنف أن يقول لاستحالة أن يوجد لا شيء ويجعل
 ذلك دليلا للكبرى المطلوبة إلا أن يقال أن هذا تقليل

لمخدوف

لمخدوف والاصل فتعلم أن ذلك موجد أو جدد ولا بد أن
 يكون غيرك لاستحالة الخ واللا يمكن لأى والا
 يستحيل أن توجد نفسك بل يمكن ذلك فتقول لا يصح
 لأنه لا يمكنك أن توجد غيرك وإيجاد الغير أهون عليك
 ثم أن هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان أحدهما إمكان
 إيجاد الغير والآخرى أن إيجاد الغير أهون أي المصنف
 بسندها بعد فاني بقوله مساواة لك سند للطرف
 الأول وبقوله وإنما قلنا الخ سند للطرف الثاني لما
 في إيجادك نفسك من التهاافت أي بخلاف إيجادك للغير
 فإنه لا تهافت فيه فلذا كان إيجاد الغير أهون من إيجاد
 النفس من زيادة التهاافت أي الثاني والناسا قط
 وإضافة زيادة لما بعد للبيان وقوله ولهم بين الخ عطف
 تفسير وهو تقدمك على نفسك أي من حيث العلية
 وقوله وتأخره عنها أي من حيث المنعولية فالمراد التقدم
 والتأخر في الزمان أي إذا بطل كون الفاعل مغفولا
 لنفسه بطل كون الشخص موجد لنفسه كما أشار له
 المصنف بقوله فإذا كانت ذاتك نفس فعليك الخ
 نفس فعلك أي نفس معولك فأراد بالفعل الحاصل
 بالمصدر إلى مضمون ما سبق أي ما تضمنه ما
 سبق من عبارات وقوله وهو البيان لمضمون ما سبق
 وفي الكلام حذف مضاف أي وهو ضعف القول بالتقليد
 لأن الضعف لا يتعلق بالتقليد نفسه وإنما يتعلق
 بالقول به والاسبب جمل الإشارة راجعة لعدم كفاية

التقليد اى اذا علم ان لا يكون وان صاحبه لا يخرج من النار
 لان هذا هو المعلوم مما تقدم للاستدلال باللام
 للتبليغ اى وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال على وجود
 الصانع بالنفس وقوله ان لقول خبر الكيفية وفيه ان
 القول ليس هو كيفية السط بل الكيفية نفس القول الا ان
 يقدر مصافى اى يقول ان لقول **اما ان كان له الحاصل**
 انه ذكر مميزات ثلاثة كلها متعينة لما قاله المتكلم الا ان
 الاخيرة اخصرها والاولى اوضحها واها الثانية فتصف
 بشئ منها وقول المتكلم كلما بمعنى واحد لا يعلم الاى الثانية
 والثالثة لان حادث بمعنى موجود بعد عدم والاولى
 معيها سبق التقدم على الوجود لان يقال ان الحال واحد
 وان اختلف المفهوم لان الاولى الممفوظ فيها اولى عدم
 بخلاف الثانية والثالثة فالممفوظ فيها اولى الوجود
 فتج هذا البرهان جعل ما ذكر برهانا واحدا
 نظر للمعنى والافنى في اللفظ والمعنون برهاني ثلاثة
 لان كل عاقل لهذا تنبيه لادليل والافلا مور
 الضرورية لا يحتاج لدليل وقوله في ان هيئة اى رهي
 هيكله المنصوص وبها اى تلك الهيئة تحققت
 الحقيقة الانسانية اى في الخارج لان الحقيقة لا توجد خارجا
 الا بجزئياتها ومن جملتها هذه الهيئة **مثلا راجع**
 لقوله في ان هيئته لى لا يرتاب في ان هيئته ولا ان
 هيئته زليد ولا عمر وكان معدوما **كان معدوم**
 ان هذا يناسب القضية الاولى التى لو حطت بعدم فيها

اولاً **فمنهم من يدعى ان حاصله انه اختلف في دلالة الحروف**
 على الصانع هل هي ضرورية او نظرية كما اختلف في الامكان
 ايضا جعل دلالة عليه ضرورية او نظرية والمناسب لقول
 المتكلم ان كل حادث الى محدث الشئ على الاستدلال
 بالحدوث لا الامكان **لاقتصر هذا في نوع التغيير**
 على حد اى منهم من يدعى ان ضرورية لان لزوم الموجد
 للحادث بين بالمعنى لا بغيره بغير تصور الطرفين جزم
 العقل بالضرورة ولا يقتصر الى وسط وجه متى صدق بانه
 حادث صدق بان له موجد او جده غيره ولا يتناقض بالحدوث
 الا من فاعل موجود واما كونه قدما او لا قادرا او لا مريدا
 او لا قهشا اخر غير من عليه **حتى قال اى انتهى الامر**
 الى ان قال في فطرة اى خلقته والمراد بالطبع المسجية
 واصافة فطرة لما بعده ببيان اى مركزه في فطرة هي
 طبع الصبيان من حيث لا يراى اى من مكان لا يراى
 فيه اى من مكان لا يراى **لا مصدقك هذا صاف**
 بانه يكذبك وبيان يخبر والمراد الاول فكان على الشان
 يتوهم لا يصدقك بل يكذبك **فان الحار الذى صوته**
 ابلد اى حيوانات في فطرة البهائم اى خلقه هي
 البهائم **ان حصول صوت لى اى تلك القضية**
 مركزه في غير الماقل وجه فالكبر العايلة وكل حادث
 فله محدث معلومة للبهائم **حصول صوت خشبة**
 بدون الخشبة اى مع ان الخشبة فاعل الصوت كما اذا
 وقعت خشبة بنفسها من اعلى لاسفل فالصوت لها

وهي الفاعل فتقوله بدو في القضية اي التي هي الفاعل
 ومنهم من يرد لها الفاعل المناسب لما تقدم ومنهم من يقول بانظرية
 من يرد لها اي يثبتها بوسط اي بدليل فيقول
 الاوضح ان يقال في تقرير ذلك الدليل لو لم يكن للحادث
 موجودا وجود غيره لكان حادثا بنفسه لكن التالي باطل
 اذ لو حدث بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على
 الاخر بلا مرجح لكن التالي باطل لما فيه من التناقض اي الجمع بين
 المتساويين اي وهو كون المساوي لما في هو غير مرجح
 في الوقت للمعين اي كيوم مجمعة والعقل لا يتبع
 لاي بل العقل يجوز وجوده يوم الخميس والست
 باوقات اي اوقات ساعات قد تقنت في التعبير حيث
 عجزت الا باوقات وثانيا ساعات مع ان الاوقات هي في
 الساعات احد الامرين المراد بالامر المتساويين هو
 والعدم وقوله والاكتفاء لاي والاقتضاء فيتم بطلان
 بعدم الاستقرار لكان احد الامرين المراد بهما الوجود في الوقت
 للمعين وعدم الوجود فيه والمراد باحد الامرين الوجود
 وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل
 ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي عن العدم لاجل ذاته
 وقوله وهو محال ضرورة اي لما فيه من جمع بين متساويين
 وهو كون المساوي راجحا لذاته اما لو كان الشيء مساويا
 لغيره لذاته وراجحا عليه لما رضى فلا ضرورة الا ترى
 وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه وترجح الوجود
 على العدم بآرادة الفاعل فهذا كما يكون الشيء ممكنا لذاته

واحيا

وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجودا

واحيا ومستحيلا لذاته فتعين لخر من هنا الى قوله
 عرج هو ما انتجبه الدليل المتقدم واما قوله منفصل عن
 الحادث لخر فهو دعوة اخرى ياتي دليلها وكذا لكون ذلك
 المرجح هو الماعل المختار دعوة ياتي دليلها ومعنى كون
 المولى منفصلا عن العالم انه ليس جزاما منه ولا قايما به
 كالمرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال على الكبرى بهذا
 الدليل بالنسبة للممكن لخر اعترض بان هذا يناقض ما تقدم
 اذ ما تقدم مبني على ان منتا احتياج العالم الى الصانع في
 الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب ان المراد بقوله في
 فتقول ان الحادث اي الممكن فالمراد بالحدوث المستلزم للاعتناء
 لقبوله اي الممكن اياه اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف
 الوجود فانه يقبله لسبب واعترض بان القبول امر ذاتي
 فمضى لكن الا انه لسبب وقد كان الاول ان يحذف قوله
 لقبوله لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب ان المراد بالقبول
 المحصور بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود
 فلا بد من سبب فاطهر في الاحتياج اي فالممكن من حيث هو
 وجوده اشد ظهورا في الاحتياج الى الصانع من نفسه عند
 التساوي ولما حصل ان الممكن من حيث وجوده اشد ظهورا
 في الاحتياج للصانع من نفسه عند التساوي فاذا كانت
 عند تساوي الوجود والعدم يحتاج وجوده للصانع
 فاحتياج وجوده للصانع على القول بعدم التساوي من
 باب اولي تأمل لئلا يلزم ترجيح الوجود المساوي
 والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض بان

وهو الذي لا يمكن ان يكون له وجودا
 كما ان الممكن الذي لا يمكن ان يكون له وجودا
 لا بد من وجوده مستحيلا

القول المقابل لتقابلنا ضرورية فاسد لان الذي يقابل
 الصحيح انما هو العاقد مع انه صحيح الا ان يقال اراد
 بالصحيح الراجح فتقابلنا مرجوح ظن قوم انه ضروري
 اعلم ان بعض افراد الضرورى قد يكون فيها خفا ودلالة كما
 نحن فيه فنعرضهم بظننا لك لئلا يقال انه نظري ونرى نظرا
 لمصولة بادي تأمل قال انه ضرورى فقوله الله الا انه يحصل
 لحد اي من نظر للمقرب قال بالضرورة ومن نظر للمقارن
 له ليل قال بالمطرية وقوله ظن قوم اي كالأزى ومن
 وافقه ثم انه لما كان قول هؤلاء القوم صحيحا بالنظر لما
 ذكره الا ان الرازي وقع منه ما لفت في ضرورتها عند
 الله في الرد عليه بقوله واما ما لفتنا وقوله بانه اي
 العلم بها ممنوع عموم في الكلام حذف والتقدير
 مباينة الخبر بانه في نظرية النسيان فلا يمنع لانه ممنوع
 عموم في جميعهم ثم ان هذا يقتضي ان الخبر في العموم
 مع انه لم يدع العموم ولا يقول به غاية الامر ان عبارته
 ظاهري في العموم ولكن لميت نصافيه من الخايز ان
 الخبر يريد الحسن وجه ولا يريد عليه ذلك المنع تامثل
 وان اراد في فطره الرمزهم في التعبير باكثر
 يقتضي ان المنع الاول متعلق بارادة كل المميزين لكل
 الصبيان وجه فقير المميزين لا كلام فيهم اصلا لكن قوله
 الله بعد لكن لا نسلم انه يقتضي ان الاول وحيد اكثر وان
 المراد ممنوع عموم لجميع الصبيان وان اراد ميزهم
 نسلم انه تأمل حتى يلزم ما ذكرنا من ان العلم باصرة
 وقوله

وقوله الا الضرورى اي بل يحصل عندهم العلم النظري ايضا
 كيف ونحن نحذ الاستنباط للاستنباط اي كيف لا علم
 لهم الا الضرورى والمحال ان يرى ان الصبيان لا يتكلمون لحد
 اي ومن الجائز ان يكون من ذلك علم بان كل فعل لا بد له من
 فاعل موجب له والحاصل اننا نسلم ان العلم بالكبرى مركوز
 عند ميري الصبيان لكن لا نسلم انه ضرورى وانه لا علم
 عندهم الا الضرورى بل لا يمكن عن العلوم النظرية وهذا
 العلم اعني العلم بالكبرى من حلقها وقد يقال ان العلم ينفع
 عن الصبيان العلم النظري اذ غاية ما قال ان العلم بالكبرى
 ضروري حتى عند الصبيان وكون الصبيان عندهم علوم
 نظرية او لا فليس اخر من الجائز ان يجوز فيهم ويقول ان
 العلم تلك المقدمة ليس منه فاعمل ويختص العقل
 فيها اي عن الوهم بحيث لا يعارضه الوهم وليس المراد ان
 العلم متمسك لا يحتاج الى مقدمات نظرية وجه فقوله
 ويختص العقل فيها يرجع لقوله التي لا يعارضها شبهة فاعمل
 واما المباينة بانه اي العلم بتلك المقدمة مركوز لحد
 والمباينة مبتدأ خبره محذوف تقديره واما المباينة فلا
 تتم لان من العجب لغو وجه صله ان نقرر ذلك الامر وهو معنى
 الكلية الواقعة كبرى في قولنا هذا صوت حبة وكل
 صوت حبة مولم لا استحالة حصول صوتها بدو نهسا
 ينتج هذا الصوت مولم عند الحيوانات انما هو لتكررها
 على خياها لا لكونه ضروريا كما ادعاه المخير مركوز
 ايضا في فطره البهائم ايضا مقدمة من تلخير والماصل مركوز

في فطرة السهام ايضا اي كماله مركز في فطرة الصبيان
 فمن اعجب ما نذكر لكونه طاهر البطلان وقوله فلو قد ربح
 علة لقوله من اعجب قد ربح قصايا اي تصدق بقضايا
 كلية كالفصايا الواقعة كبريات مثل قولنا في هذا الليل
 وكل صوت خشبة مولد ومثل قولنا وكل حادث فله موجد
 واراد بلوازمها النتيجة لكن استخبر بان النتيجة ليست
 لازمة للكبرى فقط بل صامع الصغرى وهو فيجب ان يقرر
 في كلامه بان يقال قوله ولوازمها اي مع الصغرى او يقال
 ان الكلية مع المقاعدة وهي التي تكون دليلا لخص اضافة
 النتيجة اليها على انه لامشاحة في التعبير بعد فهم المراد
 فتأمل لم يفر من صوتها اي تكون القضية الكلية
 المقابلة كل صوت خشبة مولد لم يصدق بها كون صوتها
 غير متقرر في خياله فلو كانت مركزية في قلبه لفر من صوتها
 ضرب بها ولم يضرب بها اصلا ويرد باننا لانسلم ان البهايم
 لا تفر من صوتها بل تنفر منه ولولم يضرب بها قط كما هو
 مشاهد فان النار مثلا اذا كان صغيرا في حجر ثم عظمت
 انه عند اول رويته للانسان يهرب منه لكونه مركزا
 عند ايلامه وهو قادر ان معنى تلك الكلية ليس لتكرر
 على المسبل لكونه ضروريا وهذا يقتضي ان الحيوان اذا علم
 علم ضروري معانه لا علم لخاصة الادراك والذي عندها مجرد
 الهمام عند سماعها الاولى عند سماعها في الصوت
 لان المسموع الصوت لا يفر خشبة تخيل من حصول
 اي من الاحساس بصوتها اي تخيل من سماع صوتها الالم

قوله

لمعارضة اي لحس المولم وهو خشبة ولا يري ان يقول
 لمعارضة اي لحس المولم وعدم التمييز اي تميز الالم عن الحس
 اي وعدم انفصال الالم عن سماع الصوت وقوله والاشكال
 اي وعدم الانفكاك وهذا تفسير لعدم التمييز اي ان الالم
 لا يميز عن الحس اي لا ينفك عنه في خياله فنتى وجد الحس
 فيه وجد الالم كما ان السليم المراد به الملهذوغ والطلاق
 السليم عليه تناولا يفر من الحبل المبرقش اي واللال
 انه يعلم انه حبل لمقارنة الاذى اي لهذا الشكل عند
 الملموع فاضافة مقارنة للاذى من اضافة المصدر
 لفاعل وهذا اي تخيل الالم لحاصل للحيوان من سماع صوت
 خشبة وتخيل الاذى للسليم من رويته للحبل المبرقش
 من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات لان المستقر
 في هذه خشبة معنى خبري والمخزون في الخيال اغاهو الصور
 لا المعاني قلت لامشاحة في ذلك لان حكم الوهم مبني
 تخيلا كما نقله السعد عن الشافعي لان التمييز العلمي
 اي المنسوب للعلم والمناسب يقول لامن افراد العلم الا
 ان يقال هو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة قال
 معناه اي معنى ما ذكر من قوله واما مبالغة الفخر
 وهذه الطريقة اي طريقة من يقول ان الكبري عطرية و
 يستدل عليها بوسط كما تقدم الى سبب اي فاعل
 مختار وهو الله تعالى وفي هذا اشارة الى ان الله تعالى
 يقال له سبب من يشوب اي يخلط الحدوث بالامكان
 ان قلت ليس فيما تقدم ذكر الامكان والحدوث في التمدد

فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالامكان
قلت الاعم هو الحدوث وقد استدركه في قوله انما الك
ثم كنت ثم انه في تحقيق الكبرى والتمتدلال عليها اعتبر
الامكان حيث التفت لترجيح احد الامرين المتساويين
ولما حصل ان الكبرى معنونة عنها بالحدوث ولكن لا
الدليل عليها بالامكان فانيشابه الحدوث بالامكان
من حيث دليلها والا فالصغرى والكبرى لم يذكر فيهما
المادة لحدوث ولم يذكر فيهما الامكان ولكن حققت
الكبرى هنا الامكان لما تقدم انه يقال في الدليل ان
حادث وكل حادث لا بد له من محدث لانه حادث اذا
حدث في وقت معين فالعقل لا يمنع صحة ما تقدم
والصحة هي الامكان واذا علمت ان الامكان اما اخذ
محققا للكبرى ولم يؤخذ لاشطرا ولا شرطا في الصغرى
ولا في الكبرى تعلم ان قول المحشى طريقة من يشوب الحدوث
بالامكان اي على جهة الشرعية او الشطرية لا يسلم
لان طريقة من ذكر يشوب حدوث بالامكان في الصغرى
والكبرى كما ستراه وعلى هذه الطريقة اي طريقة
من يستدل على افتقار الحادث ليس قوله وقد اختلف
لهذا العلة لما قبله كذا قرر والظاهر ان هذا استيناف
كلام في منشا احتياج الحادث الاول ان يقول
في منشا احتياج العالم لاجل ان ياتي على كل من الطرق
الاربعة الا ان يقال مراده بالحادث الذات بقطع النظر
عن التعبير عنها بهذا العنوان فقليل الامكان

فعل

فعل هذا فتقول في كيفية التمسك لالا العالم ممكن وكل ممكن
لا بد له من سبب يرجح وجوده على عدمه او الحدوث
وعلى هذا فتقول في كيفية التمسك لالا العالم حادث وكل
حادث له صانع وقيل مجموعها الخ وعلى هذا وكذا
على القول بعدم نقول العالم ممكن حادث وكل ما هو كذلك
فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليلين
واحدة كما سياتي للتم ولا نقول على القول الاخر العالم
ممكن شرط لحدوث وكل ما هو كذلك فله صانع
كلها طرق موصلة اي وليس احدهما ارجح من الاخر الا
ان طريقة الامكان مجردا مناسبة للخواص وطريقة
الحدوث مجردا مناسبة للمعومات لطهورها واما الطريقتان
للاخيرين فمناسبتين لكل منهما اما ان تعتبر في
الذوات اي في الاجرام لانها لم تكن ثم كانت وقوله او في
الصفات اي الاعراض لانها لم يكن ثم كانت وقوله وكان
الاولى ان يقول اما ان تعتبر في الذوات او الاعراض او
فيهما فتكون الطرق الموصلة ثمانية الخ وعلى ما
قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلثة في اربعة وان
استقط الخ هذا توجه الى تفرق بعض الاشياء
سقط طريقتان هما التمسك لالا بالامكان شرط لحدوث
في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض قوله وكذا عدها
الخ اي ومثل عدنا لها سبعة باستقاط طريق الامكان
بشرط الحدوث عدها الثم وكذا عدها الثم في
الاربعين اي في كتابه المسمى بالاربعين مسألة

يقتين

الصلاة لما كان اشرف من الرضا كونه مطلوباً للنبي عبر في جانبها
بالجملة الاسمية التي هي اشرف من المفعلية وايضا تجدد الرضا وقتاً
بعد وقت مما يلائم مقام الصحابة راقى بالدعاء في قالب الخاضع
الخبرية للتنازل بحصول ذلك في راحة صاحب رسول الله تعالى الاسم
الظاهر وهو لفظ الجلالة مع ان الحمل للغير قلنا اباستغنى
توبه اجمعون افي بهذا اللفظ الدال على الاحاطة والشمول
وان يلحق المعروف والاعلى العموم رداً على بعض الفرق من اهل
الربيع الذين يقولون ان بعض الصحابة لا يستحق رضاء بعضهم
يستحق في تركب التخصيل في جانب الصحابة فبعد الله اودعها
لما يتوهم من اد هذا العام مخصوص بالبعث نوره وعن الثامنين
دعي لهم كونهم واسطة بيننا وبين الصحابة في ايصال التماس
منهم اليها واعاد لفظ عن اشارة الى الرضا المطلوب لهم دون
المطلوب للصحابة ومن تقدم اي من تبع التابعين ثم ان
متضمن النكتة التي قلناها في الاثنيان معنى في قوله وعن
التابعين ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه
نكتة تلتزم بعد الوقوع والتردد نوله الى يوم الدين هذا
الاغيار اجمع الى عموم من قال متعلقة بخذوف فكانه يقول
ومن تبعهم تبعاً متجدداً طائفة بعد طائفة وهكذا الى
يوم القيامة الدين وليس الاغيار اجمعاً لقوله ومن تبعهم
بحيث تكون الى متعلقة به لئلا يقتضي ان يكون الدعاء
انما هو لمن وجد في زمنهم واستمر باقياً تابها لهم في
الاحسان الى يوم الدين لان المعنى ومن تبعهم باحسان
تبعاً مستمراً الى يوم الدين وهذا لا يصدق الان على خضر
والياس

والياس على القول ببقائه هذا والمراد بيوم الدين يوم الجزاء
وهو يوم القيامة لان الدين يطلق على الجزاء وعلى الاحكام
الشرعية ويحتمل ان المراد بيوم الدين يوم الافتراض اعني اليوم
الذي فيه النسخة الاولى واعلم ان النسخة الاولى يموت بها الكفا
وقبلها تاتي ربح لينة فقبض بها ارواح المؤمنين اذا هلمت
هذا فنقول المص ومن تبعهم الى يوم الدين لا يتم لان اثبات
الطوائف التابعين في الاحسان لا تستمر الى يوم الدين في
بالمعنيين والحق ايسر اننا نقدر في كلامه مضافاً للصحة
المعنى اي الى قرب يوم الدين وقوله باحسان الباقية للملازمة
والمراد بالا حسان اصل الايمان المجي فيحمل المعصاة ليس
المراد به الايمان الكامل ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو
المشار اليه لتحديث ان تعبد الله لخراب مقام الدعاء ينبغي
فيه التعميم قوله اعلم هذا خطاب لكل مكلف او لكل مطلع
على هذا السالك وان كان اصل الخطاب ان يكون للمعني في
المراد بالصدر القلب بمعنى النفس والمراد بشرحها فربما
اي تهيئها وجعلها مستعدة لقبول المعاني والمعارف بالبركة
الروحانية منها والرائات الناشئة من ارتكاب المعاصي
وقدم الدعاء نفسه عملاً بالمطلوب لانه يطلب البداية في
بالنفس في مقام الدعاء قال تعالى حكاية عن سيدنا نوح لا
اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً ولا وعبداً بليلة في
العملية المفيدة للتجدد لان تجديد الشرح مما يلائم حال
المدعول وغيره بالماضي قفا ولا يانه حصل والخبر عنه قوله
ويستمر الى سهل وقوله لنيل اي لتحصيل التمام وقوله في الذكر

لتركيبتها من الاولين اي من الامكان فقط او لحدوث
 فقط وفي العبارة سماح لان المركب من الاولين
 حقيقة هو الاول من الاخيرين لاكل منهما لكنه اطلق
 التركيب على مطلق الاحتجاج تأمل والفرق للمكانات
 هذه الطرق منها ما يتاخر فيه العلم بحدوث العالم عن العلم
 بالصانع ومنها ما يتقدم فيه العلم بحدوث العالم على
 العلم بالصانع اشار اليه لذلك بقوله والفرق هو
 بين الامكان المجرد اي عن اعتبار لحدوث شرط او شرط
 وقوله وبين غيره من الطرق اي الثلاثة وهي الاستدلال
 بالحدوث فقط والاستدلال بالحدوث والامكان معا و
 الاستدلال بالامكان بشرط الحدوث ان العلم بحدوث
 العالم يتاخر في مكان طريق الامكان عن العلم بالصانع
 وذلك لاننا اذا تأملنا وعلمنا ان العالم ممكن لا فتقاره
 وقلنا كل ممكن له صانع فغاية ما علم ان العالم له
 صانع واما كون العالم حادثا ولا فشي اخر اذ لا يلزم
 من كون الشيء له صانع ان يكون حادثا الا ترى ان
 اهل السنة من الاعاجم كالسيد والسيد واصحابها
 يقولون ان الذات العلية موزعة في المصنفات بطريق
 التقليل ولكن لا يقال انها حادثه بمعنى انها موجودة
 بعد عدم اذا احققنا اي اثبتنا بالليل وقوله
 لا ارجحية لاحدهما على الاخر بذاته اي بل الارجحية من
 حيث تعلق العلم والارادة وقوله ويدل على ذلك اي على
 عدم الارجحية المذكورة وفي بعض النسخ اذا احققنا
 ان العالم

اذا العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره اي ويدل
 على مكانه افتقاره ويرد عليه انهم يستدلون بالامكان
 على الافتقار لا العكس كما هو قضية كلامه وخم فالاول
 حذف هذا وقد يجاب بانها متلازمان فيصح الاستدلال
 بكل منهما على الآخر وان كل ممكن بذاته من حيث هو
 هذه جسيمة اطلاق اي سواء كان موجودا او معدوما
 والاول حذف قوله بذاته اذ هذا يورهم ان هذا
 ممكن بغير ذاته الا ان يقال انهما مقدمة من تاخير و
 الاصل وكل ممكن من حيث هو قابل للوجود والعدم
 بحسب ذاته اي بقطع النظر عن عارض تعلق العلم
 والارادة بوجوده ثم بعد هذا فاقاله الله قضائيا
 ليس مركبة على صورة قياس بل قضائيا متلازمة وكان
 الاول له ان يقول اما اذا احققنا ان العالم ممكن وكل ممكن
 قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم
 وكل ما هو كذلك فوجوده ليس من ذاته فالعالم وجود
 ليس من ذاته وكل ما هو كذلك فوجوده من غيره ينبغ
 لك العالم وجوده من غير فثبت لك من هذا ان العالم
 له صانع مفاير له وكونه واجب الوجود او لا وكونه
 فاعلا مختارا او بطريق التعليل او بالطبع فشي اخر
 يحتاج له دليل فلذا اشار بعد بقوله ثم ذلك الغير
 الى دليل كونه واجب الوجود واشار بعد بقوله
 فنقول صانع العالم هو الذي دليل كونه فاعلا بالاختيار
 والا لا فتقر لحد اي والابان لم يكن واجب الوجود

لذاته بل وجوده من غيره لا فتر الى من اوجد العالم ولا بد
ان ينتهي الى واجب الوجود لانه اذا لم ينته الى واجب الوجود
للزوم اما الدوران رجوع للاول او التسلسل ان لم يصل
الى نهاية والرد والتسلسل محال فما ادى اليه وهو
عدم الانتهاء المذكور بحال الا كان تقيضه وهو الانتهاء واجبا
صانعا بالزعم الذاتي اي بحيث يكون الصانع
الذي هو المولى علته او طبيعته في وجود العالم
فلا يكون له عالم حادث قابل قد عياى لعدم علته وطبيعته
واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع و
كل ما الافراد فهي حادثة عندهم كما يقول اهل السنة
كما يقول الفلاسفة اراد بهم ما يشمل الطبائع
واحتال ان يكون صانعا بالاختيار هذا مقابل
للزوم الذاتي لا المزوم مطلقا لان الصنع بالاختيار
يجامع المزوم العرضي وهذا يتعلق ارادة المولى بايجاد
العالم بوجود العالم حتى لا يزم عرضي فيكون العالم
حادثا اي لان الفاعل بالاختيار لا يقارنه معموله
والامكان مختارا الذي تترك الخواي فكما ان نظري
اشي على وجود الصانع الامكان كذلك نظر الفلاسفة
على وجود الصانع الامكان فيطلقون على العالم انه ممكن
لكن يفسرونه الممكن بما كان وجوده من غيره فيقولون
في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن بمعنى ان
وجوده من غيره لكن نه علة فيه او مولد فيه بطبيعته
وكل ما كان كذلك فله موجد وجده ولا يقولون وكل

ما هو

ما هو كذا فهو قابل للوجود والعدم لانهم يقولون بقدمه
والحاصل انهم يقولون بإمكان العالم من جهة وجوده
من غيره ويقولون بقدمه من جهة اساده لعلة قد عية
وهو يقارن علته واما السين فيقول في الاستدلال
على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود و
العدم وكل قابل للوجود والعدم فوجوده ليس بذاته
وكل ما ليس وجوده من ذاته فوجوده من غيره فثبت بهذا
العلم بوجود الصانع كما ثبت بدليل الفلاسفة وان
لم يثبت هو اليه ان يصير الفصل لتأكيد عدم الاهتراء
والعام يكن مستد بالانه يقول بقدم الافلاك وقدم انواع
العالم اوجبه لذاته في بعض النسخ اوجده لذاته
وهي احسن لانه عليها يكون قوله بعد لداته ليس مستغنا
عنه بخلافه على نسخة اوجبه اي واذا كان اوجبه يكون
علته فيه او اقتضاه بطبيعته اي اوجبه بذاته
لكن مع توقف على شروط وانتقام مانع وانما عبروا ولا
بواجبه وثانيا باقتضاه تقننا وجهان للتأثير
مختصه الخاى من الحصار العام في الخاص لان جهات
التأثير اعم من الثلاثة باعتبار العقل لان العقل يحوز
اكثر من ذلك وان كانت لا تخرج في الواقع عن ثلاثة وحق
فالحصار استقراى لا عقل وفي بعض النسخ وجهه التأثير
مختصه الخاى عليها يكون لتحصير من الحصار الكلي في جزئياته
اما ان يصح من الترك اي والفصل وقوله ولا يصح
منه اي الترك والاولاى وهو لم يتركه لى يصح منه

الترك وقوله الثاني اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك وقوله
اما ان يتوقف افتقاره اي تأثيره وقوله والمؤثر اي المؤثر
الذي لا يصح منه الترك ويتوقف تأثيره على شرط وانتفا
ما في وقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك
ولا يتوقف تأثيره على شرط ولا على انتفا ما في والثاني
الملة قد يقال ان قوله او لا لا يخرج عن ان الاداة لا يتو
على شي أصلا او يتوقف على شي لكن ليس شرطاً ولا انتقاماً في
وهم فلا يصح قوله والثاني الملة لان الملة قاصرة على
الامر الاول ولهذا قلنا ان المحصر في الثلاثة استقرى لا
عقل خلافاً للظاهر ثم فان قلت ان محصر الفاعل في
الثلاثة لا يصح وذلك لان من افراد الفاعل الفاعل بقوله
اودعت فيه وهم فالاقسام اربعة لثلاثة والجواب ان
الفاعل بقوله عند من قال به وهم المعتزلة يقولون انه من
افراد الفاعل بالاختيار ويعترف بحدوث العالم فيقولون
ان العبد فاعل بالاختيار فيعمل فعل نفسه بقدرته التي
اوجدها الله فيه تامل كالملة لكان استقصاء
وقوله بطبيعة اي كالطبيعة وكان الاولى في ايرادها التادل
ما قبلها لاستحالة الاختلاف في الاثر لان تأثيرها
بالمناسبة الذاتية ومن كان تأثيره كالملة لا يؤثر في
المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين
وفاعل العالم في هذه كبرى لقياس من الشك الثاني
تضمن ضمناه قيل لان ما يؤثر كذلك وحاصله في
الملة والطبيعة لا يخصصان مثلاً عن مثل وفاعل

العالم قد خصص مثلاً عن مثل ينتج ان الملة والطبيعة في
ليسا صانعين للعالم واذا بطل لونهما صانعين للعالم في
تقين ان يكون الصانع له مختاراً لان جهات التأثير ثلاثة
واذا بطل اثنان منها تيقن الثالث وقوله فتعين لكونه
مفرغ على النتيجة المحذوفة التي قد علمتها فنقول في
اذا علمت ما تقدم من القياس فنقول لك يتفرع عليه ليس
اخر ضمناه احدث ما تقدم وهو العالم موقع بالاختيار
وكون هذه احدث ما تقدم لم يخرج له دليل وقوله وكل
موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى لكونها لم تعلم ما
تقدم وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليل بقوله
ان اختيار وجوده في فنقول في اي حين كان
الفاعل موجداً بالاختيار اذا اختار في هذه
دليل للكبرى ولما كان هذا الدليل نظرياً اقام عليه
دليلاً اشار له بقوله والا كان بتحصيل حاصل وحاصله
قياس استثنائي وقريب ان نقول لو لم يكن اختيار في
الوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره بتحصيل
حاصل في الوجود لكن تحصيل الحاصل باطل لانه محال
فيبطل المقدم فصح بقبضه وهو ان اختيار الوجود
يستلزم سبق العدم وهو المدعى بقوله الله والا كان
في هذه هي التمتناية وحذف الشرطية لظهورها
وقوله والا كان اي اختيار الوجود اذا تحصيل الحاصل
وقوله في الوجود ظرف للحاصل من طرفية الموصوف
في الصفة اي والا كان اختيار الوجود صاحب تحصيل

للعالم المتصف بالوجود فالمحصل مصدوقه العالم فالعالم
 اذا كان موجودا كان اختيار وجوده اختيارا لا يجاد
 شئ موجود وهذا عبث باطل وبثبوت بالنصب
 عطفنا على تحصيل اى وكان اختيار وجوده ثابتا
 تمكن اى تأثير فمراده بالتمكن التأثير ولو حذف بثبوت
 كان اظهر وقوله مما من بمعنى فى وما رانعة على وجود
 اى وكان اختيار وجوده تأثيرا فى موجود ليس متصفنا
 بالعدم بل بالوجود واذا كان اختيار الوجود تأثيرا
 فى موجود متصف بالوجود كان ذلك تحصيله للمحصل
 فهذا راجع لما قبله كيف تأخر ذلك وذلك لانك
 تقول العالم ممكن وكل ممكن فله موجد ثم تبطل كون
 ذلك الموجود علة او طبيعة فيثبت انه فاعل بالاختيار
 وهذا يستلزم ان يكون العالم موقفا بالاختيار فنحن
 لذلك كبرا قابلة وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم
 حادث فقد تأخر العلم بحدوث العالم فى هذه الطريقة
 عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من الطرق لان
 حدوث العالم اما دليل على وجود الصانع او جزء
 دليل عليه او شرط فى دليله وعلى كل فالعلم به من
 باب العلم بالدليل والعلم بالصانع من باب العلم
 بالمدلول والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول
 يعنى غيرك انما بالنعائية لا تكون غيرا لم
 يعلم من الدليل المتقدم بل من شئ اخر وذلك لان
 الاستدلال بالنفس وانها لم تكن ثم كانت انما يتبع ان

لها

ان لها موقفا على سبيل الاطلاق وهل هو منها يرا ولا
 يحتاج لتقرير ان تقول اذا تبين حدودها وانها لم تكن
 ثم كانت فوجودها حاما ان يحصل اتفاقا او يحصل
 بموجد باطل حصلا اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع
 التساوى والرجحان المتنافيين واذا لم يكن وجوده
 النفس اتفاقا بل لموجد فهذا الموجد اما ان يكون
 عينها او غيرها الاولى باطل لما يلزم عليه من التناقض
 كما نقرر فتبين الثانى وهذا نظر اخر فتقول الشئ يعنى
 غيرك لم يرد به انه من نتيجة ذلك الدرهان وانما اراد
 التنبية على ان موجدك بحيث ان يكون غيرك
 بدليل ما بعد اى وهو قوله الاستحالة ان يوجد الانسان
 نفسه وهذا اى قوله ان لك موقفا اخر نتيجة
 الدليل فالاشارة لصحة الكلام وكان الاولى للشان
 يقدم الاشارة قبل النعائية لاستحالة لعل كونه
 الموجد لك غيرك فتقوله بعد لزم ان يكون المرحم غيرك
 المناسب ان يريدها ويقول لاستحالة ان توجد نفسك
 لان ما تقدمه من قوله يعنى انك انما هو توطئة للملة
 لان قصده ضم المعلول للملة والمعلول هو الذى لوحظ
 بطريق النعائية الاولى وغاية ما قاله بدليل ولم يذكر
 ربط الملة بالمعلول قدح على اختراع مثله ان
 قبل القدرة للمبدء عرض لا اتفاقا فكيف يتعلق
 بالشئ ويمثله قلت الكلام مفروض فيما لو كان له
 قدح يعجز التأثير بها باقية على انه لو فرض ان الكلام

في قدرة الزايلة لكان المعنى ان من يقدر على شئ يقدر على
 مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص
 وبمثلها الممكنات متساوية في الامكان المصحيح لتعلق
 القدرة سياتي ان للقدرة تعلقين صلاحين وتغيزي
 فالامكان الصحيح لتعلق القدرة بالنسبة للصاحي
 يلزم من وجوده وجود الصلاح كما في الممكن ومن عدمه
 عدمه كما في الواجب والمستحيل وبالنسبة للتغيزي شرط
 له يلزم من عدمه عدمه كما في الواجب والمستحيل ولا يلزم
 من عدمه عدمه من وجوده الوجود كما في الممكن
 فالقدرة الجزاء واذا كانت الممكنات متساوية فالقدرة
 الجزاء والمقدم مثله اي واذا بطل المقدم وهو مكان
 ايجاد الانسان نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد
 الانسان نفسه وهو المطلوب فقد جرى في هذا الدليل
 على طريق الخلف وهو اثبات الشئ بابطال نقيضه
 على ايجاد جميعها اي الذي منه البعض الآخر
 من نفسه البعز الخ يعني تستفي القدرة عليه وكل ما لا يقد
 عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار على دعوتين الاولى
 مصرح بها والثانية ضمنية بين امرين متنافيين
 اي لانه من حيث انه فاعل يمتضي تحققه في الخارج
 قبل ومن حيث كونه معقولا يمتضي تحققه في الخارج
 بعد قال الامر الى انه متحقق في الخارج قبل لا قبل ويتحقق
 في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض والفاعل قبل
 فعله اي لان الفاعل يجب ان يكون قبل مفعوله

ويجب

الساوية اي لان الممكنات متساوية في الامكان المصحيح لتعلق القدرة

ويجب تاخره في الانسب بما قبله ان يقول ويجيب تاخره كقول
 مفعولا للمفعول بعد فاعله وهو قوله متهافت
 اي كقوله ال الامر الى انه قبل لا قبل وبعد لا بعد
 ومنه اي التهافت والفراس يفتح الفاطير صغير اذا
 راي نارا سقط فيها فان قلت اخذ هذا السؤال البطل
 للمقدمة الصغرى السابقة في المتن القايلة ان لم اكن ثم
 كنت وابطال كونها ضرورية وحاصله انا لا اسلم ان
 المدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية
 من قبل والمتغير انما هو الصورة المتواردة عليها مثلا
 النعم يجعل دقيقا ثم خيرا ثم يصير عذرة فالذات باقية
 والمتغير انما هو الصورة وكذا انا كنت ما لي صلب اي واني
 كان ما لي صلب ابية وهكذا فذات النطفة على حالها
 موجودة من قبل والمتغير انما هو الصورة المتواردة عليها
 وحاصل الصغرى القايلة ان لم اكن ثم كنت لا تسلم فضلا
 عن كونها ضرورية وحاصل الجواب الذي اشار له المص
 بقوله والجواب ان ذلك لو انا سلم ان المتغير انما هو
 الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس في
 كلامنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في
 الزايد هل النطفة قد كانت الزايد لم يكن ثم كان فنقولنا
 في الصغرى ان لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزايد
 هل لم يعني اقبل وليس المراد بها هنا الاتيات
 راجع بحسب بل الاستمرار على الشئ والمداومة عليه و
 جوا قصده جره اذا سمح به وليس المراد بجر الحسب بل

الراد هنا التعميم فكانه قيل واستمر على هذا الحكم استمراداهم حل
جبر منصوب على المضمولية المطلقة وعامله محذوف أي هم
أي قبل وجبر جبراً على الحال أي قبل في حال كونك جابراً
أي مستمراً فالعامل في جبراهم أو على التمييز أي هم من جهة
الاستمرار لا من جهة الانقطاع أو على المصدرية لأنهم
في معنى جبروا فكانه قيل جبروا على قياس قولهم جابراً
شيئاً من أن شيئاً بمعنى ما شيئاً أو أن المسمى جابراً و
شيئاً والاول مذهب بصري والثاني كوفي غاية
الامر أي والذي لم يكن ثم كان وانصف بالضرورة هو
التحول من صورة إلى صورة لا التحول من عدم إلى وجود
وفي قوله غاية الامر إلى الإشارة إلى أن المقرر للدليل
قدروهم فاستعمل الضرورة في غير محلها وذلك لأن في المقام
طرفين طرف الاشتغال من عدم الوجود والتحول من صورة
إلى صورة ومن طور إلى طور وعمل الضرورة الثاني لا الأول
كما وهم المستدل بخبري لا يراد لا يقال هذا السؤال الثاني
إذا كانت ما دلت موجودة في صلب أبي وما وجد من
صلب أبيه فهي ما دلت ومادة أبي وهكذا هذا باطل
والاكتاف في صلب الأب الأول نطق قبائل كثيرة أضاع
مختلفة أما إذا قلنا وملجدة ما دلت هي الموجودة في
صلب أبي وما وجد في صلب أبيه إنما هي مادة أبي
لأما دلت وهكذا فلا يتم هذا السؤال ولا يوجد له لانا
نقول إذا لم توجد ما دلت بعينها في صلب جدي فقد
وجد أصلها الذي نشأت عنه وكامنة فيه وهو قال

متوجه

متوجه على كل حال فقد تم لك البرهان أي من حيث أن
الصغرى قد علم محتتها من هذا الجواب وقد تم تصحيح
الكبرى بهذا الرأي أي فالذي علم به وجود الصانع
إنما هو حدوث الرايد وقد يقال إن الرايد لم يكن معدوماً
بل نشأ من الأعدية فهي عجب مادته موجود لا معدوم
وسياق دفعه وسند المنع أي منع الضرورة وأما
سند منع الصغرى فسكوت عنه هذا ظاهر وإذا تأملت
تحده سند المنع الصغرى أي لأنه سند لمنع الصغرى من
أصلها قولكم المناسب وقولكم لأنه انتقال لمنع آخر
ولعل الخ وهذا غير كلام المص لأن المص جزم وقال
وهلم جبراً وهذا ترجي والاول عدم الجزم وقوله وإذا لا
الاحتمال أي المتأولة بقوله ولعل الامر الخ بتبدله
الصغرى وأما الهبول فلم يتبدل والمتبدل إنما هو الصور
أجاب بما حاصله الخ هذا الجواب غير جواب المتن
لأن حاصل جواب المتن أنا سلم أن المتغير إنما هو الصور
وأما الذات فهي موجودة من قبل لكن كلاما ليس في
تلك السطحة الموجودة من قبل كلاماً في الرايد عليها
فذلك الرايد لم يكن ثم كان فنقولنا في الصغرى أنا لم
أكن ثم كنت باعتبار ذلك الرايد وحاصل هذا الجواب
الذي لجاب به التهان ذاتي مركبة ومجموعة من نقطة
وزايد وهو المعظم واللحم والعروق والدم فهي لم
تكن ثم كانت بالنظر لجريها لجواب المص نظر فيه
للمرايد وهذا نظريه للهية فهذا مغاير لما قاله المص

فادعاء الشئ من ان حاصل لا يتم لانه يقتضي ان المعنى
واحد بانعدام جزئها اي وهو الرايد واما النطفة
فهي موجودة ولا اول لها والذي وجد بعد عدم اياها هو
الرايد فالحاصل ان الماهية مركبة من النطفة والرايد
وتقدم بانعدام جزئها وهو الرايد واما النطفة فهي
موجودة لا اول لها احتمالا او قطعاً واما هية المركبة
عطف مرادف على الكل المجموع او تفسير ومن المعلوم
ان جزاها الاكبر اي واما النطفة فيحصل وجودها من قبل
على ما في الشئ او تقطع به كما في المتن فنصدق قولنا
ان يقدم قوله الا في واذا ثبت ان جزا من ذاتي لم يكن
لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت فنصدق قولنا لم يكن
لان المصدق متفرع على ثبوت ان ذاتي لم تكن ثم كانت
الموقوف على ثبوت ان جزا من ذاتي لم يكن ثم كان
فنصدق قولنا اي فنصدق مقولنا لان الموصوف
بالصدق هو المقول لا الحدث وقوله انا لم اكن ثم كنت
بدل من مقولنا وقوله في الصغرى في بمعنى من وهو بيان
للمقول اي فنصدق مقولنا الذي هو الصغرى وذلك
المقوله انا لم اكن ثم كنت وذلك ان تقدم مضافا قبل قوله
قولنا وبما اصل فنصدق مقول قولنا ويكون قوله انا لم
اكن لخصايص المضاف ويكون قوله في الصغرى من
ظرفية العام في الخاص قبل الذكر للمذكور لان البدل
عام قبل البدل منه وهو قوله انا لم اكن لم
ونحو اي كانت وهو من الكنايات اي العبارات

قوله

عبارة اي معبر به عن الهيكل المخصوص من روح و
بدن اي المركب من روح وبدن والبدن مركب من النطفة
والرايد عليها ثم ان ما ذكره هنا من انا ونحو اشارة
للهيكل المركب مما ذكر طريقة المتكلمين ولا يعارض ما سبق
من ان اقتراب الاشياء للانسان هو شبه اي روحه التي
يسير اليها باثنا لا ما سبق حكاها المهندسيون وهم
يقولون انا يسار بها للروح فقط كما مر التنبيه عليه
فذا في لم تكن لجزا اي المصيبة المركبة لم تكن لجزا
فلا ينافي ان جزئها وهو النطفة موجود فالحاج
الى موجد لذاتي الاولى حذف لانه نتيجة الدليل السابق
وهي قد علمت ما سبق وانما كلامنا الآن في الجواب
عن ايراد وارده على الصغرى الاتري ان الشخص اذا
بحث في الصغرى واجاب هذه المستدلة فلا يحتاج
المستدل لاعادة النتيجة لكن فاب المحل التوحيد
نسبق قلبه لما في ذهنه وان كان غير محتاج اليه
فنصار الامر بخاتمة الامر بطرق لجزا لان النطفة سابقة
من قبل ومحادثة هو الرايد فيحصل ان النطفة موجودة
للرايد كما النطفة مثلا الاولى حذف قوله مثلا
وتجمل الكافي استقصائية لان الجزء المفروض في
المقام انه قديم هو النطفة ليس الاول وقال وهو
النطفة لكان اولي اثر في فعل البعض الرايد
المناسب اثر في البعض الرايد لانه التاثير ليس في
الفعل بل في البعض اذا التاثير هو الفعل لانها

مغايرة لمجموع ذاتي اي لان الجزء يتاير الكل وكان المناسب
 ان يقول لانها مغايرة للزايد لان الموضوع ان السطحة
 يحتمل ان تكون مؤثرة في الزايد لاني المجموع برهان
 بطلانه اي بطلان تاثير النطفة في الزايد وقد يقال لا
 حاجة لهذا لانه قد فهم ما سبق لان الذي لا يوافقنا
 ذكرنا بطلانه بعد ولم نذكر هنا لان الذي قصدناه د
 بالكلام هنا ان المنتج لم يورثه لعلنا نحذروا انما هو
 احتياج الذات الموجد اي وهذا صادق بان يكون له
 ذلك الموجد للذات نفسها او غيرها وعلى انه غيرها
 فيحتمل ان يكون غيرها وان يكون غير منفكا عنها
 واما فتيق ذلك الموجد اي للذات اي واما تحقيق جواب
 ما هو ذلك الموجد للذات وتحقيق حدوث كل جزء
 انت خير بان كل جزء صادق بالزايد وقد علم حدوثه
 فلا حاجة لبيانه وانما الكلام في حدوث النطفة فقط
 فتأمل على ان اسناد ايجاد شئ من الذات اي كائن
 من الذات كالنطفة وقوله لبعضها اي كالزايد وهو
 اي البرهان ما الرمناء لكان لعلنا لقوله
 سيدرج بطلانه وقوله للممكن المناسب ان يقول للزايد
 واضافة خاصة لما بعد بيانية وهو باطل اي
 لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو امكان ان النطفة
 توجد الزايد نصار بطلانه تاثير النطفة في الزايد
 قد علم ما هنا فلا حاجة لما ياتي من البرهان على د
 بطلانه فتقوله وهو باطل في فوق قضيتنا استثنائية

صغرى

صغرى واما الشرطية القابلة اذ لو كان للسطحة تاثير
 في الزايد لكانت الذات تؤثر في غيرها فهي كبرى لان القيا
 استثنائي والمقدمة الاولى فيه كبر والمقدمة الثانية
 صغرى عكس القياس الاقتراني فان قيل ان هذا شروع
 في منع الشرطية القابلة لو كان للنطفة تاثير في الزايد
 لا يمكن تاثير الذات في ذات غيرها وحاصل المنع لا ينل
 الملازمة التي في الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط انفسها
 اي الكينونة في الرحم واما اذا خرجت فلا تؤثر فيها لا
 يلزم من تاثير النطفة في الزايد ان تكون الذات من حيث
 اشتغالها على النطفة مؤثرة في غيرها شرطا لا
 اتصال هذا بمحط الغاية وقوله بالطبع لبيان الواقع
 لان تاثير شرط هو التاثير بالطبع عندهم وقوله
 والكينونة تفسير للاتصال قلنا فيلزم لاي
 قلنا لوصح ذلك للزم لكان وحاصل الجواب ان غالب
 الذات انما يوجد بعد الانفصال من الرحم فيلزم على
 كلامك ايها السائل من انها انما تؤثر بشرط الانفصال في
 الرحم ان لا يوجد غالب الذات وحاصل ما ذكره الش
 قياس شرطي تقدم لو كان تاثيرها بشرط الانفصال
 لانقطع التاثير بعد الانفصال لكن التالي باطل فكذا
 المقدم وهو كون النطفة تؤثر بشرط الانفصال فقط
 ذلك ما عترض وهو المنع المتوجه على الشرطية واعلم
 ان الطبائعين يرون ان النطفة تؤثر في الزايد عليها
 في الرحم وبعد الانفصال عنه وان كان تاثيرها في الرحم

ويحتمل ان تكون من بمعنى اي في اي حالة تكون ذلك الزايد من
 منظر وفاني ذاتك وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئته الاجتماعية
 من الذات والنطفة ويكون من ظرفية الجزء في الكل ويحتمل ان
 تكون من على حالها وهي متعلقة بمحذوف صفة للزايد اي
 الكاين من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما بمعنى بمعنى اي
 هذه الزايد الذي هو بمعنى ذاتك وعلى هذا من الاحتمالين
 يكون المراد بالذات الهيئته الاجتماعية يبرأغا صفة
 كاشفة للجرم اذ المجردات على القول بها لا تستصف بكونها
 تملأ فراغا وكذا الاعراض لا تستصف بذلك الابتدائيات
 الوصف الكاشف يفيد التصور وقوله بعد يجوز مجز
 وصف للجرم ايضا لكنه معني بالحكم ومن المعلوم ان
 ما افاد تصور الشيء يقدم على ما افاد الحكم عليه لان
 الحكم على الشيء فرع عن تصوره من المقدار المخصوص
 اي من كونه ثلاثة اذرع وقوله والمصفة المخصوصة
 اي كونه ابيض مثلا وان يكون على خلافها اي
 وان يكون على بعض مصدره خلافها اي وان يكون
 جزئيا من جزئيات خلافها فاذا فرض المقدار المخصوص
 مثلا ذراعين فيجوز على الجرم ان يكون كذلك ويجوز
 ان يكون جزئيا من جزئياته خلاف ذلك بانه يكون
 اربعة او خمسة او ستة على البدلية وانما اقتصر على هذه
 الامرين اعني المقدار المخصوص والصفة المخصوصة مع ان
 الممكنات المتقابلات ستة اثنائها معضم بقوله
 الممكنات المتقابلات وجودها والعدم والصفات

ارمنة امكنة جهات : كذا المقادير يردى الثقات
 لان ما ذكره كان في المراد وهو تحقق الاختيار ثم ان ما
 ذكره المعصم بقوله واذا انتظرت الى هذا الزايد وجدته
 يجوز ان يكون له متضمن لصغرى قياس قايله الزايد
 من ذاتك قد اختص بمقدار وصفته يدل عن خلافها
 اي وكل ما هو كذلك فله صانع مختار ينتج الزايد من
 ذاتك له صانع مختار وهذا مستلزم لقولك صانع
 الزايد من ذاتك مختار فحذف الشك الكبيرى للعلم بها و
 ذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تأخذ لازم هذه النتيجة
 وتجعله صغرى لكبرى قايلة لاشئ من النطفة مختار
 فتقول صانع الزايد من ذاتك مختار ولاشئ من النطفة
 مختار ينتج من الشكل الثاني صانع الزايد من ذاتك ليس
 بنطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك النطفة ليس
 بصانع الزايد من ذاتك ففندنا قياسا الاول من الشكل
 الاول فتوخذ نتيجته وتجعل صغرى لقياس من الشكل
 الثاني وهذا هو المراد بالبرهان في قوله المعصم فيخرج لك
 من هذا البرهان اي البرهان الثاني فتعلم اي
 فتصدق حال كونك قاطعا اي جازما من المعلوم
 ان المقطع لازم للعلم قد علم فذكره بعده من ذكر اللازم
 بعد الملزم وقوله فتعلم ان لصانعك اي لصانع الزايد
 منك لان الكلام فيك وهذا المحصل نتيجة القياس
 الاول التي جعلت صغرى للقياس الثاني وانت خبير
 العلم بالنتيجة انما يرتب على العلم بمجموع الصغرى والكبرى

متعلق بالكمال وبفيل والكمال في الدنيا بامتثال الاوامر واجتناب
النواهي وفي الآخرة بالنور والنجاة وبالدركات فيها وقوله امرى
اي حال فان قلت كان المناسب ان يقول ويرجع حصول الكمال
في الدارين الى ذلك وذلك لان المطلوب تغييره هو نيل الكمال
وقد عيى باننا اراد بالامر السببا المحصلة لنيل الكمال في الآخرة
الطاعات والعمرة عليها وهي حال للتفكير فان قلت ان هذه
الاسباب مطلوبة له لاحاطة بالعمل بالارزاق طلب حصول الماحصل
وهو عيش وحيث لم تكن حاصلة بالعمل فكيف يجعلها امرا له
ولغيره وقد عيى بان جعلها امرا واحدا لاله وغيره باعتبار
المال فتأمل ان اول ما يجب هو معرفة لقوله اعلم ان اول
الاشياء المستصفا بالوجوب اي بعد التكليف سوا كانت واجبة
وجوب الاصول او وجوب الزروع وقوله كل شيء اي قبل نزوله
كل شيء من الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والخاصة ان
الانسان اذا بلغ عاقل لا يجب عليه اشياء كثيرة كالنظر والمعرفة
والصوم والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الوجبات الكثيرة
اعمال الفكر في الادلة الموصلة لمعرفة المولى فيجب ذلك على
الانسان قبل نزوله على شيء من الاشياء واعاد المص بقوله
كل شيء ان وجوب هذا الامر فوري لاعلى التراخي في ان اول
ما يجب له فليل ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا
تركه الانسان كان كافرا وهو ما مشى عليه المص هنا قيل
وجوب الزروع فيشأب عليه ويصا قب على تركه والمطلوب ان
صحيح قوله على من بلغ اي وعقل وقوله ان يعمل فكره
المراد بالمكر القوة المفكرة لا الفكر بمعنى ترتيب امور مطلوبة

للتفكير

للتفكير الى مجهول لانه الفكر بهذا المعنى عمل فيحصل المسمى الى عمل
عمله وهذا فاصلا له قوله فيما يوصله اي في الدليل الذي يوصله
واعلم ان الدليل عند الاصوليين مفرد كالعالم ولا شك ان هذا
يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر في جهة ذلك الدليل الموصلة
الى العلم بالصانع كالحديث فترتب امور احاصلة من ذلك الى
الدليل ومن جهته بان عمل جهته عليه ثم يجعل تلك الجهة في
موضوعا ويجعل عليه المطلوب بان يقال العالم حادث وكل
حادث لا بد له من صانع فانه ينبغ العالم له صانع واما الدليل
المنطقي فهو المركب من مقدمتين على وجه مخصوص كمن ان
كانت يقينيتين قيل له برهان والا فليل واذا كان الدليل
عند المناطقة ما ذكره مقتضاه انه لا يحتاج لاعمال فكر لانه
اذا كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف على شيء لعمل الفكر
فيه وحق فيجب ان يفهم مضاف في كلام المص بان يقال ان
يعمل فكر في تحصيل الدليل الذي يوصل الى ان الانسان اولا
يعمل فكر فيياتي بالصغرى ثم يعمل في الايتان بالكبرى ثم في الترتيب
وملاحظة المذاهب الحد الاصح في الاكبر والمحاصل ان ان
عمل الدليل في قول المص ان الدليل الذي يوصله عن الاصول
فلا يحتاج لتقرير وان حملاه على المنطقي كما هو المتبادر فلا
بد من التفسير فتأمل من له المقاطعة من القطع وهو الحزم
اي المقطوع بها اي بحجة ما بها فهو مجاز مرسل هلا فقه التعلق
او ان التعلق او ان المقاطعة باق على حاله واسناد القطع
اليها مجاز عقلي لان القطع والحزم لصاحبها لاله ووصف
البراهين بالمقاطعة كاشف من له الساطعة اي المرتفعة المراد

والعلم بذكر الكبرى لانه لما كانت ظاهرة فكانها مذكورة
فصل التفرع ببعض ما جاز عليهم من المقدر والصحة
المخصوصين وقوله فيخرج لك من هذا البرهان الخ
فاعمل فيخرج وقوله من هذا اي من ان لصانعك الخيارا
الذي هو نتيجة القياس الاول والمراد بالبرهان القاطع
القياس الثاني وخرج القياس الثاني من نتيجة الاول
من جهة ان لازم نتيجة الاول يجعل صغرى مقدمته كبرى
معلومته الصغرى كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني
وقد بالمعنى المخرج لك من هذا اي من نتيجة الاول مع الكبرى
المطلوبة فان قلت ان القياس الثاني الذي هو اطلاق عليه
المص البرهان القاطع هو للصغرى التي هي نتيجة الاول
مع الكبرى المذكورة وجه بعد اخذ المخرج والمخرج منه
مع انه يجب تغايرها وحاصل الجواب ان مراده بالمخرج
منه الصغرى التي هي نتيجة القياس الاول والكبرى
المستخرجة في ذهن تقطع النظر عن تركيمها واراد
بالبرهان الخارج المقدمته باعتبار التركيب فقد
اختلفا مع هذا الاعتبار على ان النطفة المتعلقة
بالبرهان وهذا في حقيقة يحصل نتيجة القياس
الثاني القاطعة النطفة ليست بصانع المراد من ذلك
هي الموحدة لذلك اي للزايد منها لان الكلام فيه
لعدم امكانه لا يخفى ما في الكلام من المضاربة
وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان لا يقتضي
ان العلم بالنتيجة نشأ من البرهان المتقدم فلا حاجة
للتعليل

للتعليل وهذا التعليل يقتضي عدم علمها مما تقدم
وقد يجاب بان قوله لعدم له علة لكبرى القياس الثاني
وهي ولا شيء من النطفة بفاعل مختار لنتيجة لانه قد
علم القطع بها من القياس وان كان جملة لكبرى
غير متبادر من الكلام وايضا لا طبع لها اي لا تأثير
لها بالطبع في وجود علة ذاتك وهذا دليل اخر لابطال
تأثير النطفة في الرايد بالطبع على وجه الزام الخصم وان
كان يعلم مما تقدم نفى تأثيرها بالطبع لان ما تقدم به
على تأثيره مطلقا وحاصلا ان النطفة لو كانت مؤثرة
بالطبع في وجود ذاتك لكنت على شكل كثر في كثر الخ
باطل مبطل المقدم وقوله الاستواء دليل للملازمة
لاستواء النطفة اي وحيث كانت اجزا وهما
مستوية في التأثير ليس خرا منها يورث في الراس وجزء
يورث في ارجل الخ يلزم ان يكون مؤثرها اي ما اثرت
فيه مستوي غير مختلف ولا يكون مستويا الا اذا كان على
شكل الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المتادين من كل
وجه لكن اعترض بان الخصم لا يسلم استواء النطفة
في التأثير بل يقول بعض اجزاها يورث في الراس مثلا
وبعضها في غيرها ولا في غيرها عطف على الوجود
اي لا تأثيرها بالطبع في وجود ذاتك ولا في غيرها وانما
ان ذلك لانه لما كان المقام معرض توهم ان يقال ما في
الذات من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما
النمو الذي هو معنى واحد فاعلة النطفة بطبيعتها

فاستاردفع ذلك بقوله ولا في غيرها **والا كنت**
 لهذا دليل استثنائي لا بطلان كون النطفة تؤثر في
 بطيئها في نحو الذات وحاصلها انها لو كانت مؤثرة في
 نحو الذات الذي هو شئ واحد فكانت الذات دائما تتنوع
 وتزيد لكن التالي باطل لان الشخص يتغير في الموضع قدر
 مخصوص ولا يزيد عليه وبيان الملازمة ان السنة النطفة
 وهي غاية بدوام الذات لانها جزوها والمعلول النمو
 المعلول يجب دوامه بدوام علته وانما اقتصر على ابطال
 النطفة بالطبع وكون العلة لانه لم يقل احد بتأثير النطفة
 في الزايد بالتعليل اذ لو ابرت فيه به لزم انه يوجد اسلكو
 بتمامه كالاسان مثلا بنفس وجوده وهذا باطل ضرورة
 تقدم انحصار جهات التأثير في طرفه اعلم ان الانحصار
 اما انحصار الكل في جزئياته او الكل في اجزائه وهذا لا يصح
 واحد منهما وذلك لان الوجة الثلاثة هي بيمينها جهات
 التأثير لانها اجزا للجهات ولا جزئيات للجهات فكان
 الاولى ان يقول ان انحصار جهة التأثير يكون من
 انحصار الكل في جزئياته كما لان جهة التأثير كلى والوجة
 الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات الجنس من جنس
 الجهات وهي يكون من انحصار الكل في الجزئيات وقد يقال ان
 الانحصار كما يطلق بمعنى التحقق يطلق بمعنى الجزوه وهو
 عدم الخروج ولا شك انه صحيح في هذا المقام اي ان
 جهات التأثير لا يخرج عن الوجة الثلاثة وهي فلا
 اعتراض وهذا بطريق قولك انحصار حكم الامير في بلده
 الخايج

اي لا يخرج عنها والتأثير بالطبيعة والتأثير بالعلم
 الاولى ان يقول والتأثير بالطبع والتأثير بالتعليل لان
 الذي يقابل الاختيار التعليل والطبع واما العلة و
 الطبيعة فانما يقابلان المؤثر المختار فتأمل ان كل
 مؤثر له الاولى اسقاط كل والنظر للمؤثر في حد ذاته بتبع
 النظر عن افراد لانه المقسم الى الاقسام انما هو المؤثر لا كل
 واحد منهما واعلم ان هذا انحصار استقراي اي انه حصر المؤثر
 في الواقع ليس عقليا وان كان تردد ما بين النفي والاثبات
 وذلك لان العقل يجوز ان يكون هناك مؤثر متوقف
 على شئ لكن لا على ان ذلك المتوقف عليه شرط
 لكتابته اي بالسبب لكتابته فانه اثر فيها على كلام
 المعتزلة ويقدرون على تركها وقوله مثلا الاولى اسقاطها
 لاقتضا الكافي عنها وكذا يقال فيما بعد غير المرتقش اي
 واما المرتقش فان حركته اضطرارية لم يؤثر فيها باثنا
 ولا يقدر على تركها عند القدرى راجع لكل من
 المتأثرين وبما اصل ان اهل السنة والقدرية اتفقوا
 على ان العبد فاعل مختار لكن السني يقول انه فاعل
 مختار كسب الاخلقا ولا تأثيرا والقدرى يقول فاعل
 خلقا وتأثيرا فالقدرى يوافق السني في كون التأثير
 للفاعل المختار ويخالفه في حدونه لا يسم يقولون به
 بتعدد اولا اي او لا يصح منه الترك لانه وهذا
 مقابل لقوله اما ان يصح منه الترك ويلزمه ان
 يكون حيا لولا كان هذا تقول به المعتزلة ان العبارة

المتفق عليها فلذا لم يقل ويلزمه القدرة والارادة الخ وقوله
 ويلزمه اي عقلا كاللزوم بين الجوهر والعرض ويلزمه
 ان يكون حيا اعلم ان القدرة تابعة في التعلق للارادة
 والارادة تابعة للعلم والعلم متوقف على الحياة اذ علمت
 ذلك فكان الاولى للشان بقوله ويلزمه ان يكون حيا
 عالما يريد اقادرا او يكون حيا سلك مسلك التدرج او
 يقول ان يكون قادرا مراديا عالما حيا وعليه يكون له
 سلك مسلك التدرج والثاني اي وهو الموتر الذي
 لا يصح منه الترك لاثره وقوله اما ان يتوقف اقتضاه
 ان تأثيره وقوله كما يقول الطبيب في احراق النار اي
 فانه متوقف على الماء مستدلهما وانتفا الببل خلا
 راجع الامر من قبله فانه قد يمنع منها مانع كان له
 المناسب ان يقول منهما الا ان يقال ان لمفظ مثلا لما
 كان مدخلا لا فردا اخر غير بقوله منهما ثم ان المناسب
 ان يقول فانه قد لا يوجد معها الشرط في النفع او يوجد
 ويمنع منها مانع وقوله اولاي او لا يتوقف على شيء
 اصلا لا على شرط ولا على انتفاء مانع ولا على غير ذلك هذا
 هو المراد وان كان ظاهرا ان المعنى او لا يتوقف على شرط
 ولا على انتفاء مانع اي بان يتوقف على غيرها او لا يتوقف
 على شيء اصلا الكائنين في اليد المناسب الكائنين
 لان العطف باقر وقوله عند حركته اي عند حركة اليد
 والمناسب عند حركته لان كل عضو متعدد في الشخص
 كاليد والرجل الا حسن فيد الثاني كما يقول الفيلسوف

الفيلسوف

الفيلسوف اي واما السني فيقول ان كلا من المركبتين وان
 كان بينهما لزوم عقلي فعمل للرب بخلافه الفيلسوف في فانه
 يقول ان حركة اليد اثر في حركة الغايم والاولى
 اي وهو الموتر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف تأثيره
 على وجود شرط وانتفاء مانع وقوله والثاني اي وهو الموتر
 الذي لا يصح منه الترك ولا يتوقف تأثيره على شيء فيما
 يختص بها اي وهو الزايد اذ الحياة لهذه النية لا
 استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة وهذا
 التنبية متضمن لقياس من الشكل الثاني وهو الموتر المختار
 يلزمه القدرة والارادة والعلم والنطفة لا يلزمها شيء من
 ذلك ينتج لاشي من الموتر بالاختيار بنطفة وينعكس الى
 لاشي من النطفة بفعل مختار وايضا لو انزل النطفة
 اي في الزايد وقوله بهذه الذات اي وهي الزايد وذلك لان
 هذا الزايد وغيره من الذات من جملة الممكنات والممكنات
 كلها مستوية بالنسبة للمعامل المختار فلا يختص تأثيره
 بممكن دون ممكن ولكانت هذه الذات الكاملة اي
 الهيئة المجتمعة المركبة من النطفة والزايد عليها اخرى
 فوحاصل هذا دليل استثنائي على بطلان كون النطفة
 تؤثر في الزايد بالاختيار وتقريره ان تقول لو كانت النطفة
 تؤثر بالاختيار في الزايد لكانت الذات الكاملة اي الهيئة
 المجتمعة من الزايد ومن النطفة اخرى في التأثير في اجزاء
 الذات لكن التالي باطل فبطل المقدم والدليل على
 الملازمة اشتمال الذات الكاملة على النطفة المدعى لها

القدرة على التأثير ووجه الاحروية ان الذات الكاملة
 مشتملة على صفات التأثير كالقدرة والارادة والحياة
 فقولها ولكانت هذه الذات هذه الشريطة والتمثانية
 مطوية وقوله لا تماثلها لا تماثلها للملازمة لكن التعليل
 الاول لا يتم لان من قال ان النطفة تؤثر بقوله بشرط اتصالها
 بالمؤثر فيه والذوات الكاملة ليست متصلة بمبرها من
 الذوات حتى يكون تأثيرها فيه احدى من تأثير النطفة
 وحدها فتأمل وغير ذلك ان كاليه وفيه ان اليد
 ليست وصفا ووجه التعبير عنها ما ينفرد لك فيه تسبح
 فالاولى حذف قوله وغير ذلك لان المراد افادة وجهه
 الاحروية في التأثير وهو انما يتوقف على مصححات الفعل
 وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط ووجه فلا وجه
 لتلك الزيادة ولا يقال ان من جملة اليد لاننا نقول انها
 ليست من الاوصاف المصححة للفعل الذي كلامنا فيها
 فاحرك ما هو اضعف منها اي وهو النطفة
 واما تأثيرها بالطبع عطف على قوله اما تأثيرها فيما
 عنها بالاختيار اي واما تأثيرها في الرايد بالطبع اي
 وهو الذي قال به بعضهم واما تأثيرها فيه بالملة او
 الاختيار فلم يقل به احد وانما تكلم الش عليه استمينا لا
 لا طرف المبحث وفي معناه الملة اي وفي معنى التأثير
 بالطبع الملة وفيه ان الملة ليست في معنى التأثير
 بالطبع بل التأثير بالطبع مباين للملة والجيب
 بان في الكلام حذف مصنف اي وفي معناه التأثير
 بالملة

بالملة ثم انه كان المناسب ان يقول وفي معناه تأثيرها
 بالتعليل لان الكلام في ابطال تأثيرها بالطبع وفي ابطال
 تأثيرها بالتعليل فتأمل لاخصاص هذه الذات
 اراد بها الرايد اي لاخصاص هذا الرايد بمقدار مخصوص
 وصفة مخصوصة مع جواز عرض ما يقابلها عليها
 ونسبتها اعني النطفة الى ساير المقادير والصفات نسبة
 واحد قائل فلا يكون مؤثرها اي ما اثرت فيه الاعلى حالة
 واحدة بان يكون كرة ولا يكون غيرها ثم اعلم ان في كلام
 الش تعدد مؤثر واحد وحذف واحد الدليل لاخصاص
 هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ولا يكون
 ذلك لاخصصاص لان فاعل الذات مختار دون النطفة
 لان نسبتها الى ساير المقادير والصفات نسبة واحدة
 فلا يكون ما اثرت فيه الاعلى حالة واحدة ولا يجوز عليه
 غيرها وايضا فكل هذا دليل بان لا يبطال كون
 النطفة مؤثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراده
 بها الرايد على النطفة وقوله بما قل اي بالنسبة لحقيقتها
 وقوله قد اخص بمعناها اي بمعنى تلك الجواهر من
 اختلافات التي لا تخص الاولي ان تريد بعد ذلك وكل قد
 اخص بكان مخصوص لاجل ان يناسب قوله بعد وكل
 يجوز ان وكل اي والحال ان كل واحد من هذه يجوز
 ان يكون في مكان صاحبه بان تكون العين موضع
 الغمخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اي على
 خلاف الحالة التي هو عليها كان يقوم بالعين السم باللف

البصر وهذا لا يسل الخضم تكون ما عليه المطبوع واجبا
 عنده وغيره محتتم وما قال المص فرغ الجواز والحاصل
 ان الخضم يقول ان النطفة ذات اجزا متعددة وكل جزء
 قام به امر او يجب له صدور ما نشأ عنه فيمنعون كون
 النطفة ذات اجزا مستوية بل مختلفة وكل جزء قام به امر
 او يجب له صدور ما نشأ عنه فهذا الدليل وما حمله لا يرد
 عليهم واغا الذي يرد عليهم دليل الوحدة التي الاتي
 والطبيعة يستحيل ان هذا لتقليل المحذوف في اي وفاعل
 ذلك لا يكون الاختار الا النطفة بالطبع ولا بالتقليل
 لان الطبيعة والملة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل
 وجه فلا تكون النطفة مؤثرة في الرايد بالطبع ولا في
 بالتقليل ثم بعد هذا كله فالمناسب في سوق الدليل
 ان يقول وايضا كل من اجزا الرايد جواهر متماثلة قد اخص
 بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر الى غير ذلك و
 الحال انه يجوز ان كلا يجوز ان يكون في مكان صاحبه
 وان يكون خلاف الحالة التي هو عليها وفاعل ذلك لا يكون
 الاختار الا النطفة بالتقليل والطبع لان الملة
 والطبيعة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل ويجوز
 قوله النطفة التي ذكرها في اول الدليل لان الكلام في
 ان يكون النطفة مؤثرة في الرايد بالطبع او بالتقليل
 ادعى المص دعوتين على الترتيب اي ثابتهما
 مرتبة على الاول منهما وأشار الى الثانية للاول منها
 بقوله فتعلم ان لصانك اختيارا وأشار الى الثانية
 بقوله

بقوله

بقوله بعد ذلك على النطفة التي نشأت عنها الخ
 للعلم بما في لما تقرر من ان حذف احدي المقدمتين محذور
 للمعلم ان تقول ان ذلك اي الرايد على النطفة
 لان الكلام في بيان ان النطفة لم تكن مؤثرة في الرايد
 وقوله قد اختلفت بما يربد لا عن جازي ان كاختصاصها
 بالطول المخصوص به لا عن غيره باعتبار مجموعها اي
 باعتبار الهيئة الاجتماعية من الرايد وقوله وباعتبار اجزائها
 اي اجزا الرايد فالرايد في حدوداته اجزا لا تعتبر بها
 بجمعة كانت اجزا لك هيئة اجتماعية وان اعتبرتها
 منفردة كانت اجزا لذلك الرايد وهي باعتبار مجموعها قد
 اجتمعت بما يربد لا عن جازي من كونها ذات مقدار ووصف
 وزمان ومكان مخصوص دون متبادل ذلك وكذلك باعتبار
 اجزائها قد اختلفت بما يربد لا عن متبادل من اختصاص
 كل جزء منها بما اخص به من سمع وبصر وشم ووقوع
 فينج ذائقه فاعلمها الخ اي الرايد على النطفة فاعلمه
 الخ فالمراد بالذات الرايد فاعلمه المخصوص وعرض
 مخصوص اعلم ان الطول هو البعد المفروض او لا واما
 المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولاً قد يكون
 اكثر من المفروض ثانيا وقد يعكس الامر والطول
 اكثر الخ اي ومن كون الطول اكثر الخ مع جواز ان
 يكون على خلاف ذلك اي بان يكون العرض اكثر من
 الطول لما علت والاشكال الخ هذا كالتعليل لما
 قبله اي وانما حكمنا بجواز خلاف ما هو عليه لان الاشكال

لاشكال مع شكل وهو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد
 او الحدود بالجسم كونه دائرة او مثلثا او مربعا فكل جسم
 فهو قابل لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن
 متعاقله فلا يحتمل ببعضها الا بخصيص مختار من هذه
 كله فنقول ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسله وما
 ذكره الله من دليل الصغرى فلا يسله الخصم اعني الجاني
 القابل ان النظمه تؤثر في الرايد بطبيعتها وذلك لانه
 يقول بوجوده ما تقتضيه الطبيعة فكون الدان على
 الهيئة المخصوصة امر المختصه الطبيعة فهو واجب
 فيكون غيرها متمنا واحدا فلا تكون اختصت بجائز
 بدلا هي جائز واحدا فلا يتم قوله في الصغرى فانك قد
 اختصت بجائز بدلا عن جائز لا تسلم وكذا قوله في دليلها
 مع جواز ان يكون على خلاف ذلك وكذا قوله في المثال
 الهندسية كلها في حقه جائز لا يتم ذلك لكن سيأتي
 برهان الوحدة اذ ابطال كلام الخصم وكذا ايضا
 قد احتصر في مجموع الذات ببعض الاعراض من الالوان
 والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض الالوان مخصوص
 ببعض الاجزا فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض
 للذات باعتبار اجزائها لا من الاولى او من الثاني والارجح
 واما باعتبار اجزائها ان قلنا ان اما مجرد التاكيد
 من غير تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر متقابل لها لانها
 لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع التفصيل فغيره
 انه لا بد لها من متقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها

مخدوف

مخدوف ويؤخذ المتقابل للفصل من مضمون الكلام
 السابق واصل الكلام اما باعتبار المجموع فكذا واما
 باعتبار اجزائها اي اجزا الذات بمعنى الرايد على النظمه
 وقوله مع استوائها اي في الجزئية وقوله بان كان يدانه
 متعلق باختصاص الى غير ذلك من الاختلافات اي بان
 كان بعضها رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذ وبعضها
 دبرا مع جواز غير ذلك في الجميع اي بان تكون الرجل
 موضع العين والمرض القايم بالعين قايم باليد وهكذا
 لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسله وذلك لانه
 لا يسل حواجز غير ذلك لانه يقول كون العين على الحالة
 التي هي عليها امر واجب عنده لخصما سر فلان تأثير
 الملة والطبيعة اتيانه بالعلمه لزيادة الفائدة والا
 فاختصم الرد وعليه انما يقول ان النظمه تؤثر في الرايد
 بطريق التعليل لما كان بالمناسبة الذاتية اي ملتبسا
 بالمناسبة الذاتية كالمنااسبة بين الحال المؤثر للتخفين
 والاحراق وبين البارد المؤثر للمطوية فعندهم المؤثر اذا
 كان حارا فلا يؤثر الا في الاحراق والتخفين وان كان
 باردا فلا يؤثر الا في البرودة فيتحيل المناسب
 استقاط الفاعل والتعبير بالماض لان جوابه لما لا يكون
 الاما صيا لها فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما مضى
 من الزمان وانما استحالة ما ذكره لانه اذا كان التأثير
 بالمناسبة الذاتية فيتحيل ان تؤثر النظمه في شيئين
 فاذا كانت النظمه فيها مناسبة ذاتية للتأثير في اثنين

متساوية من كل وجه واحد فلا يصح الملازمة التي قالها الشافعي
سمى ما تحت تلك القرب عالم الكون والفساد لان المكونات
التي هناك يلحقها البلاء والفناء يقتضي شكلا لئلا
يقضي ان يكون المورث فيه شكلا لئلا يقتضي ان يكون
المورث فيه شكلا متساويا لئلا وهو الكري لئلا والشكل
المتساوي من كل وجه هو الشكل الكري الكائين في المركبات لاني
البسيط وقوله الكائين في المركبات وصف للشكل الكري
وصف كاشف لا يخص لان الشكل الكوري انما يكون
في المركبات فان قلت هذا مضاف الى المتساوي
من كل وجه انما يكون في البسيط كالافلاك والمقوله
قلت لا تنافي لان المراد بالبسيط فيما مر التي لم تتركب
من العناصر الاربعه وان كانت مركبة من جواهر فردة
ولاشك ان الافلاك كذلك والمراد هنا بالمركبات بمعنى
من الجواهر على مذهب اهل السنة وهذا لا ينافي انها
بسيطة بمعنى انها لم تتركب من العناصر والحاصل البسيط
قد يطلق على ما ليس مركبا من العناصر وان كان مركبا
من جواهر فردة متحدة في الماهية وبقابل المركب بمعنى
ما تتركب من العناصر وقد يطلق المركب على ما كان مركبا
من الجواهر الفردة وبقابل البسيط وهو الغير المركب
من الجواهر فلا تنافي ولذلك اى ولاجل قولهم ان
الطبيعة المتساوية لئلا واعلم انهم يقولون ان المورث سمي
وتعالى لما كان واحدا من كل وجه واجب الوجود فلا
يصدر عنه بطريق التقليل الا واحد وهو العقل الارل

وهذا

وهذا العقل متصف بامر من كونه واجب الوجود لغيره
ولهذا اثر في العقل الثاني وكونه ممكن لذاته ولهذا اثر
في العقل الاعظم وهذا العقل الثاني ايضا متصف بامر من
بكونه واجبا لوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثالث
وكونه ممكن لذاته ولهذا اثر في العقل الثامن ثم ان
هذا العقل الثالث متصف بامر من كونه واجبا لغيره
ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكن لذاته ومن
هذا اثر في العقل السابع ثم ان هذا العقل الرابع كذلك
متصف بامر من كونه واجبا لغيره اثر في
العقل الخامس ومن حيث كونه ممكن اثر في العقل
السادس القائم به العقل الخامس ثم ان العقل الخامس
متصف بامر من كونه واجبا لغيره وكونه ممكن الوجود
لغيره اثر في العقل السادس ومن حيث كونه ممكن لغيره
اثر في فلكه القائم به وهو العقل الخامس ثم ان هذا
العقل السادس من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل
السابع ومن حيث كونه ممكن لغيره اثر في فلكه القائم
به وهو العقل الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك
من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن
حيث كونه ممكن اثر في فلكه القائم به وهو العقل الثالث
ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه واجبا لغيره اثر
في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكن لغيره اثر في فلكه
وهو العقل الثاني ثم ان العقل التاسع من حيث كونه
واجبا لغيره اثر في العقل العاشر وهو العقل العاشر

ومن حيث كونه ممكنا لذاته لثبوت في فلكه القائم به وهو
الغلك الاول اعني سما الدنيا فالمثل الغياض قائم بسما
الدنيا وهو المنفصل على جميع ما تحت فلك القمر الكون و
الفساد اى انه هو المورث فيه بطريق التعليل او الطبع
اداعلت ذلك فتقول لا ولذلك نعم وان جوهر الملك
اى ان ذات الملك وقوله لما كان طبيعة لا بد فيه من حيز
اى لما كان المتقضى له والمورث فيه وهو العقل وقوة طبيعة
واحدة اى متساوية من كل الوجوه وقوله كان اى جوهر
الغلك كريا واذا اتى الطبع لها اى واذا انتفى بطبع
المنطقة اى واذا انتفى كون المنطقة مؤثرة بالطبع في
الذات بمعنى الرايد فاحرى انتفاكونها مؤثرة في الطريق
التعليل وانما كان اخرى لان تأثير الطبيعة يصح تأخير
وتأثير العلة لا يصح فيه التأخير بل نفس وجودها
يوجد معلولها دفعة واحدة فتأثير الطبيعة اسهل من
تأثير العلة واذا انتفى الاسهل والاسرع من بان الى ثنى
ما هو اشد واضيق هذا مما لفته في الرد الا ان استغاط
قوله مما لفته ويقول هذا رد لما يتوهم ان يقال ما في رايد
من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما ما فيه
من النفي الذي هو معنى واحد ففاعل المنطقة بطبيعتها
لما وذلك لان المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكر
رده قبل ثم رده هنا ثانيا حتى يكون رده هنا مبالغة
في الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا رد على وجه مبالغ
فيه اى انه مرد قوى لا يقبل مردا ولا خدشا لكن ساقية

ما فيه

ما فيه قد خصص بعض المنطقة الاولى ان يقول البعض
الرايد لان الكلام فيه بل ولا للطبيعة ولا للعلة
في شئ من ذلك هذا توسعة في الدايعة وزيادة على المطلوب
لان التراجع مع الخصم في تأثير المنطقة في الرايد وعدم
تأثيرها فيه لما ذكر قبل اى للدليل المتقدم عن قرب
وهو صانع الذات فاعل مختار ولا شئ من المنطقة ولا
من الطبيعة ولا من العلة بفاعل مختار سيتم صانع الذات
ليس بمنطقة ولا طبيعة ولا علة والمماطيل بها في معنى
اى وانما تأثيرها اى المنطقة بطريق الطبع في نحو
والنمو معنى واحداى لامعان متعددة في اى النوى
اختلاف مطبوعها فيه انه لم يقل احد بان اختلاف
المطبوع لازم لتأثير المنطقة فالاولى ان يقول فلم يلزم من
تأثير المنطقة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع اى
واذا كان لا يلزم ذلك فلا يتم الرد الذي قلناه الاول وهو
لو كانت المنطقة مؤثرة في وجود الرايد لما اختلف مطبوعها
لكن التالي باطل فبطل المقدم او يقول فلم يلزم من تأثير
المنطقة فيه الرد بالاختلاف ولما حصل انهما دعوا ان
المنطقة مؤثرة بالطبع في اخر الرايد اى في وجوده ففى
مؤثرة في وجود اليد والرجل الى غير ذلك فاورده عليهم
انها لو كانت مؤثرة فيما ذكر بطريق الطبع لما اختلف
مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم فربما يتوهم
متوهم ويقول هذا الرد انما جاء من حمل المنطقة مؤثرة
في وجود الاخر وانما لا اقول كذلك بل اقول المنطقة

لا تؤثر في كون هذا مصنوعيا وهذا رجلا الخ لان المؤثر
 لذلك انما يكون فاعلا مختارا والنظفة ليست كذلك نعم
 هي مؤثرة في غير تلك الاجزا بطريق الطبع ومن المعلوم
 انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع
 لان النمو شي واحد وحق فلا يتوجه على الرد الموجه على
 من قال انها تؤثر في وجود الاجزا ووجه الرد حاصله
 ان هذا النمو لا يتم وذلك لان وقوف الرايد على مقدار
 مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه
 يمنع ان يكون النمو اثر لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثر
 لها يلزم ان لا تقف الذات على حد بل دائما وابدا تنمو و
 دوام المعلوم بدو ابعاده واللازم به طر فكذا المعلوم هذا
 حاصل الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لو كان الخصم يعلم ان
 وقوف الذات على المقدار من النمو واجب لانه هو الذي
 اقتضته الطبيعة بالمنااسبة الذاتية وما عداه فهو
 ممنوع وجه رد عيسى الردي عليهم بما ذكره فضلا عن كون
 ذلك الرد قويا فما ادعاه الله من ان هذا الرد قوي لا يمكن
 حده فقد علمت ما فيه على ان تقديرها مؤثرة
 في النمو لا يرفع العلم ان المناسب لمقام المناظر ان يقدم
 هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول ووجه الرد ان تولد
 يا ايها المتوهم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف
 المطبوع فلا يتوجه على الرد بعدم الاختلاف لا يعلم بل
 كذلك يرد عليك مثل ما ورد على من قال ان النطق مؤثر
 في وجود الاجزا فتاثيرها في النمو لا يمنع لزوم عدم اختلاف
 مطبوعها

111

مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا يختلف للنمو الذي في الرجل
 ولو كانت تؤثر في النمو لزم ان لا يختلف مطبوعها لكن التالي
 باطل فبطل المقدم ولين سلطنا ان تاثيرها في النمو يمنع لزوم
 عدم اختلاف مطبوعها فتوقف الذات على مقدار مخصوص
 في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون
 النمو ايضا اثر لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثر لها لزم
 ان لا تقف الذات في نموها على قدر مخصوص بل دائما يتنوع
 لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان هذا الانسب
 لان الرد الاول بالمنع وشأنهم يصدر عنه وايضا الرد
 الاول موافق للرد الذي مر على من قال انها تؤثر في وجود
 الاجزا الذي ادعى هذا المتوهم انه لا يرد عليه واصابع
 الرجل اي المقعدة المحل فقد حذف من الثاني دلالة الاول
 وبعضها بالعكس اي وتري بعض الاعضاء ملتصقا
 بعكس ذلك اي ان نموها في المعرض اكثر من نموها في الطول
 من صفات الخ فظاهر ان لاختلاف النمو صفات
 مع ان اختلاف النمو شي واحد الا ان يقال اضافة صفة
 للاختلاف للبيان وفي الكلام حذف والاصل الى غير
 ذلك من اختلاف النمو اي من الاجزا صلحبة النمو المختلف
 فتأمل وكل على ان ينع ما يكون اي فاليد مثلا لا يناسبها
 الطول الذي هي عليه لتماطيلها الافعال الخ اثير في
 عاقل وفيه تريضهم حيث جعلهم غير عاقل هذا
 الصنع اي المصنوع وقوله والشكل الخ صنف تفسير لما قبله
 لشي من العالم اي لشي عاقل من العالم منفردا بجمتها

الاستنباط هنا انكار كنه النقي لا يرضى على

لازم الارتقاء وهو الظهور في الظاهر التي لا تخفى فيها ثمان
 الدليل والبرهان في هذا المقام متساويان لان الموصل للعلم
 بالمولى تعالى هو البرهان وان كان الدليل اعم من البرهان في
 ذاته يقطع النظر عن المقام فربما الا ان يكون حصوله العلم
 بذلك اى بمعبوده فليستفعل الخ اى الا ان يكون حصوله
 العلم بمعبوده قبل السلوغ فلا يجب عليه ان يستفعل فكره
 بعد ذلك فيما يوصله للعلم به سبل يستفعل الخ وقضيت
 كلامه انه متى حصل له العلم بمعبوده خلص من عبادة الطلب
 مع انه لا يخلص منها الا بالعلم وبالتصديق به الذي هو كلام
 نفسي يرجع لقول المصلحت وصدقته فكان ينبغي
 للمص ان يقول فيما يوصله الى العلم بمعبوده والتصديق
 به ولعل المص سكت عن ذكر التصديق لتكون الشك
 ان من علم حصوله التصديق وان كان لا على جهة اللازم
 تأمل قوله بالاهم فالاهم اى فليستفعل بالاهم بالنسبة لذلك
 المكلف والمراد بالاهم بالنسبة له ماضاق وقته فاذا بلغ
 في وقت الصلاة فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق بها من طهارة
 حدث وخبث وشروط واجبات الخ واذا بلغ في وقت
 الصوم فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله
 بالاهم فالاهم اى فالاهم وهكذا الا ان الاهم الذي يستفعل
 به ليس انسان فقط في الكلام حذف تأمل قوله الكلام على
 الحمد له الخ جواب عما يقال ان المص قد اجبت السائل
 الذي سالك شرح هذا المتن ومن المعلوم ان الحمد الصلاة
 على النبي من الفاظ المتن وكذا الترضي على الصحابة والاتباع

لما لا

وتم فكان عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة وبيان
 معنى الحمد لغة واصطلاحاً وبيان النسبة بين الحمدين و
 بينهما وبين الشكر وبيان معنى الاتباع والصحابة وحاصل
 الجواب انه لما كان الكلام على ما ذكر شهير كان ذكره لا فائدة
 فيه الا الطول والطول عبث وكل عبث لا يليق بما قل اذا علمت
 هذا فتأمل الشك الكلام على الحمد والصلاة كما كان عليه ان يذكر
 والترضى ومعنى الاتباع الا ان يقال في الكلام حذف والاصل
 والصلاة وما عطف عليها من الترضي متعلقة قوله فلان قيل
 به اى فلان ذكره حتى تعطل بذكره والمالم يقل فلان طيب بذكر
 لان الخطاب له فائدة وهذا لا فائدة له وقوله شهير اى
 مشهور ومنه ولا يخفى الخ جوابه عما يقال ان تصدير الكتب
 بهذا الدعاء غير معروف للمصنفين فلما لا شئ اتيت به ايها
 المص وحاصل الجواب انه اذا ابتكر لا تيان به لمناسبة
 حسن الدعاء بشرح الصدر للمقام ووجه تلك المناسبة ان
 هذا المتن يبحث عن احوال ذات الله وحوال الاله غير الاله
 للصدر فيضيق عن تحملها لان الوهم يباين فيها ويريد ان
 يثبت لله ما هو مألوف له من القسمات والشكليات
 والتفصيلات ونحو ذلك قد عاين شرح الصدر لاجل ان يخلص
 ما يثبت لله تعالى من حسن مناسبة له فيه ان المناسبة
 لا تكون الا حسنة فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان
 يقول حسن الدعاء وحذف مناسبة او يقول ولا يخفى مناسبة
 الخ وحذف حسن واجيب بان الاضافة من قبيل اضافة
 الصفة للموصوف اى المناسبة للصفة والوصف كصفة

راجع لقوله لشي من العالم وقوله منفرد اي عز الغير وقوله
 او مجتمعا اي مع الغير فضلا متصوبا على المصدرية
 بفعل محذوف في فضل فضلا بمعنى بقي واعلم ان هذه
 الكلمة يوفق بها بين اثنين او لا يبعد من المستبعدات
 وثانيهما من المتعسرات ولا بد ان يسبقها نفي تمثيلا كما
 في قولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار ان قد براء
 كما هتار لتصد من استبعاد الاول الذي هو مدحوله
 النفي بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع واستحالة الظرف
 الثاني الذي هو مدحوله فضلا بمعنى عده مستحيلا في
 بحسب الوقوع الى خصوصية موات الاضافة للبا
 والمراد بالخصوصية الحقيقية اي الى حقيقة هي موات والمراد
 بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وانما وصفه بقوله لا يسم
 ولا يهرمع انه لا يناسب هنا اذا المناسب هو المأخوذ
 قوله ولا يعني عنك شيئا لمحاكات لاية كلا والله
 كمال كلمة ردع وزجر اي اردعوا وارجرؤا ايها المخصوص
 عن مقالكم ان السطة تؤثر وادعها بما يليق بحد وانما عبر
 بقوله انما يليق ولم يعبر بقوله اما يجب مع انه هو الانسب
 بالفاعل المختار لمجارات المصوم بطر الى ان تأخير السطة
 هو اللائق عندهم بطريق السطر احسن مما قيل للرد
 بالخالفين المقدرين والمحد كدين الامور مثل الخياطين
 والنجارين وهكذا او اراد الخالفين اي المخرجين للانبياء
 من عدم اللوحود بحسب الغرض والتقدير ان لو فرض
 ان هناك احد خالق غير الله فامد احسنهم وهو

عطف

وهو من عطف مرادى ومراده بالتقدير ان مسایل مقرر
 ثم ان المصوم في الاصل نوع من الجنون فبمثل المسایل
 التي قروها نوعا من الجنون باعتبار ان شأنها انما
 انما تصدر من المجانين بجم ذكره اي ذكر ذلك المصوم
 الذي هو المسایل المقررة ثم ان الجمع هو الطرح من النعم وهو
 فقد شبه تلك المسایل بشي مستقيم الطم على طريق التما
 بالكناية والاثبات الجمع تخييل وتوبيد الصنف اي بجم
 توبيد الصنف به وفيه اشارة الى ادريسها في الورق
 قبيح لشبهه بالشئ الذي بجم لقم طمعه و اراد بالصنف
 الكاغذ الخالي من الكتابة من سلب العقل اي من
 سلب كمال العقل اذ لو كانوا لا عقل عندهم لما اخذوا بذلك
 اصلا وقوله والايان اي وسلب الايمان فهم قوم كفار
 والبله اي الغافلين الذين يرتكبون الامور التي فيها
 الفساد والضرر من غير ان ينتبهوا لفساده بحسن
 المعرفة اي بالمعرفة الحسنة اي الكاملة لانها تتفاوت و
 انما قدم المعرفة لانها اس لما بعدها باسرف الخواتم
 يحتمل ان المراد به الموت على اصل الايمان وان كان يحصل
 دخوله للنار ويحتمل ان المراد به الموت على الايمان الكامل
 من البدء فظاهر اي بان لا يخفى على المستنسا
 ما يفض الله وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شي من
 شبه المخالفة لما تقول اهل السنة والمصممة
 الكبرى عطف مرادى والمراد بكون النبي عصمة ان من
 تسلك بسنته وسنة الراشدين بعده صار النبي له

عاما الى حافظا من النفس ومن الشيطان والمراد ان النبي
يصير له سببا في الحفظ والافلا حافظ حقيقة هو الله
والمراد بسنة الراشدين ما جاعله من الاحكام صريحا
والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه من الاحكام وهو
فالمطاف منابر من الله وصحبه من بالنظر لئلا
بيان مشوبة بتبويض وبالنظر لصحة البيان هذا
اذا مشينا على القول بان الصحابة كلهم راشدون اي
لم يمتدوون واما ان قلنا ان بعضهم كان يمتدأ دور
البعوض فمن بالنظر للصحابة للبيان المشوبة بتبويض
ايضا فتأمل ومن هنا اخذ حاصله انه فيما مر تكلم
على حدوث الزايد على النطفة واما حدوث النطفة
وباقى العالم فلم يعلم ما مر حدوثه فاشار هذا الى بيان
حدوثه بقوله ومن هنا اخذ اي ومن اجل ان الزايد على
النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة والطبيعة
من الطبايع ولا علة من المثل بل الفاعل الموثر فيه انما
هو الفاعل المختار وقوله اي كما علم من غير ما هنا هذا
ظاهر فظاهر ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث
باقى العالم علم مما مر كما علم ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم
الا من هنا وهو فكان الواجب تأخير قوله اي بعد قوله
نعم بحيث يقول ومن هنا تعلم اي ان النطفة اي كما
علمت ان الزايد حادث تعلم ان النطفة لم تأمل
وساير العالم اي باقية اي ماعدا النطفة لم تأمل
وساير العالم اي باقية اي ماعدا النطفة والزايد وقوله
لم يكن

لم يكن ثم كان المناسب لما مر من التنبيه ان يقول لم
يكونا ثم كان الا انه يقال انه افرد باعتبار المذكو حاصلا
او باعتبار ان النطفة وباقي العالم امر زايد على الزايد
على النطفة وكذا نقول في قوله اذ كثر مثلك اي كل
ما مر من النطفة وساير العالم مماثل لك اي مماثل للزايد
منك اذ كثر مثلك هذا دليل على استفادة العلم
بحدوث النطفة وباقي العالم مما مر وحاصله ان نقول
النطفة وباقي العالم مماثلة لك وكل من كان مثلك
يجب له سبق لعدم ينتج النطفة وباقي العالم يجب له
سبق لعدم والمص قد ذكر الصغرى وحدف الكبرى
للعلم بها وقوله جرم يعرل هذا توصيف لجهة المنلية
وقوله يعرل فراغا اي يحل في فراغ وصف كاشف للجرم
وهو مفيد لتصوره ولهذا قدم على قوله يمكن لانه
وصف مفيد للحكم الذي هو من قبيل التصديق وشار
بقوله يمكن وجوده وعدمه الى كلام من ذالك والنطفة
وساير العالم يجوز عليه المتعابلات الست وهي الوجود
والعدم والمتادير والصفات والارمئة والامكنة
والجهات واقصر على ثلاثة منها ولم يتمها وقضية
كلامه ان الاشتراك في الامور المذكورة يقتضي المنلية
وفيه شئ لان المنلية تقتضي الاشتراك في جميع
الامور واما الذاتية ليست محققة لان حقيقة الانسان
مخالفة لحقيقة الرئيس الا ان يقال انه جرى على مذهب
المحكمين القائلين ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة

وغيره من النار على النار

اي متحدة فيها وانما الاختلاف بالموارد فعندهم الاجسام
كلها مركبة وبسوطها كثيفها ولطيفها نورانيها وظلانيها
متماثلة في الحقيقة لحقيقة كل جسم المواهر المفردة المركبة
منها وهي متماثلة غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم من
المماثل لجرم النار وبرودة الماء وطوبى التراب وبسوط
الحجر امور عارضة لها فيجوز على كل جسم منها ما يجوز
عنه الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء وذهب المتكلمة
الى ان الاجسام مختلفة بسبب اختلاف حقايقها وعلى
ذلك جرت المساطعة فيقولون حقيقة الانسان متماثلة
لحقيقة الفرس ويحملون فصول الانواع متوامة لها و
مقسمة للاجناس التي فوقها وبغيرها اي وبغير
ما هو عليه وانت الضمير باعتبار معنى ما الوراعى
لفظها فقال وبغيره اي وبغير ما هو عليه
فحتاج كما احتجت لكونه ان هذا اعني لاحتياج النطقة
وباقى العالم الى تخصيص ليس مقصود احتي يوتي به
نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا في ذلك وانما المقصود
والمدعى ان النطقة وسائر العالم يجب له سبق العدم ثم
رحم فكان الصواب حذف هذه الجملة اعني قوله
فحتاج كما احتجت الى تخصيص يخصه بما هو عليه
وباقى به لها بقوله وقد وجب لذاتك سبق العدم
فكذلك يجب للنطقة وسائر العالم سبق العدم ثم
سيده على ذلك بقوله لوجود استواء المثلين بحيث
انه يقول وانضافه بما هو عليه من المقادير والصفا

المختصة

المختصة وقد وجب لذاتك سبق العدم فيجب
سبق العدم لسائر العالم لوجود استواء المثلين
والماض ان الواجب حذف جملة المقدمة وتقديم
قوله وقد وجب لذاتك سبق العدم ثم واخيره قوله
لوجود استواء الخ قائل وقد وجب لذاتك اي
للايد منها وقوله فكذلك يجب لسائر الخ العالم اي ما عدا
الرايد وقوله المماثل لك اي المماثل للرايد منك
اذ لو جاز لوجود دليل اخر مستحب للمطلوب بطريق الزوم
بخلاف الذي قبله فانه ينتج صراحة وحيث كان هذا
دليلا على ثبات المطلوب فكان الاولى ان ياتي به على
اسلوب يفيد ذلك بحيث يقول وايضا لو جاز لوجود
حاصل ذلك الدليل ان نقول لو جاز ان يكون بعض
العالم قديما للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة
واجبة تكي التالى باصل بسط المقدم وهو جواز كون
بعض العالم اعني النطقة وبقية العالم قديما واذا بطل
جواز كونه قديما لتبين حدوثه ويلزم من كونه حادثا
سبق العدم له وهو المطلوب فتقول المص لوجاز ان يكون
بعض العالم قديما هذا مقدم الشرطية وقوله للزم
ان يختص لوجود هذا هو قائلها واما قوله والعدم لا يكون
الا واجب لتقديم هذا دليل الملازمة وسطه بين المقدم
والتالى وكان الاولى تاخيرها الا انه قدمه للاهتمام
به وقوله لما ياتي اي للدليل الاتي ان ما ذكر من
القدم لا يكون الا واجبا لتقديم لا جائزا بل يدل عليه

ما ياد نقوله وهو محال اشارة للاستثنائية وقوله
 لما يلزم عليه لحد دليل الاستثنائية المذكورة اذ
 لو جاز ان يكون بعض العالم قد يما مراده ببعض العالم
 النطفة وباقي العالم غير الرايد ومتابله اعني النطفة
 وباقي العالم ومراده بالاحد متقابل ذلك الرايد وقوله
 عن مثله المراد به ذلك الرايد وقوله وهو ان يكون
 مثلا اي للرايد اي لانه هو الموضوع وقوله غير مثل
 اي للرايد اي لانه هو الموضوع من جهة كونه قد يما
 بالنظر في ذاته اي بالنظر في الرايد منك وقوله
 وبين سائر الممكنات اي باقيةا واراد به ما عدا الرايد
 اعني النطفة والمعتبر عنه فيما سائر العالم والنفاد
 التماثل بين ما ذكر مبني على مذهب المتكلمين من ان
 حقائق جميع الممكنات متماثلة لا تختلف الا بالحوادث
 خلافا للحكماء القائلين انها متباينة لثباتها بالذات
 البرهان القاطع فاعل لقوله خرج والمراد جبر
 البرهان المتحقق في متعدد لان الذي خرج لك برهانا
 كما ذكر المص لا مرهان واحد وقوله القاطع اي المقطوع
 به وقوله على حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل الرايد
 على النطفة والنطفة وباقي العالم علوه وسلبه
 من اطلاق المصدر على اسم الفاعل اي العالي منه و
 السافل واراد بالقالي منه السموات وما فوقها و
 اراد بالسافل منه ما تحت تلك القرا اعني عالم الكون
 والنفاد والحق هذا التعميم ردا على الفلاسفة الذين
 يقولون

يقولون ان العالم العلوي قديم بالزمان باعتبار ذاته
 وان السفلي قديم باعتبار نوعه عرشه وكرسيه
 هذا تعميم في العالم العلوي وانظر هل لهذا التعميم من
 الحكمة اصله وفرع ما اراد بالاصل النطفة بالنسبة
 للحيوان والمما بالنظر للنبات واراد بالفرع الرايد على
 ما ذكر بالنسبة للحيوان والنبات كجرك اي كجرك
 الرايد منك وان لجميع اي من النطفة وسائر العالم
 وقوله كافتقارك اي كافتقار الرايد منك وان
 من شيء الباقي قوله بحمدك للملابسة ومفعول يصبح
 محذوف اي وانه من شيء لا يصبح اذ حاله كونه متلبا
 بحمدك والتا عليه وهذا دليل على افتقار جميع بناء
 على ان المراد بالتبعية الدلالة وانه بلسان المقال
 فقوله الا يصبح جرد اي الاد هو ال على انه مقتصر
 الى فاعل مختار لما اشتمل عليه من الصنع البديع الذي
 لا يكون الا عن فاعل مختار حاصله انه اي والمحال
 والاشان بعد ما استبان لك اي بعد ما بان
 وظهور لك ظهورا واضحا فالسبب والشارايد بان للذات
 من الذات ان اريد بالذات ما يشمل النطفة فقط
 فهي للبيان وقوله على النطفة متعلق بالرايد وقوله
 بالضرورة متعلق باستبان وقوله وان النطفة لم
 عطف على حدوث وكذا قوله وان فاعل الذات لم
 مما يقدر من الطبايع كان الاولى ان يراد بالعلل الان
 يقال انه اراد بالطبايع ما يشمل العلل وعبر بيقدر

معنى فريض شادة الى انه غير واقعي لا اثر لها في شئ
 من الدات الى الرايد وقوله وان فاعل الدات يعني الرايد
 على النطفة المطفى الى وجه بذلك الرايد الى
 حدوث ذلك الرايد وسائر العالم الى وباقي العالم
 والمراد به ماعد النطفة والرايد عليها فان احتياج
 الجميع عطف على حدوث اي استدلال على حدوثه ولا
 على ان له والمراد بالجميع النطفة وباقي العالم ولا
 اثر لبعض فيه اي ولا تاثير لبعض ما ذكر من النطفة و
 باقى العالم في بعض قطعا والعالم كله مراده به ما
 هذا الرايد ان هذا الرايد اجرام متخيزة لا لا يخفى
 مخالفة هذا الظاهر الحق لان الحق قد التمت سنة
 الدليل للاجرام فقط وقوله متخيزة وصف كاشف كما
 ان قوله قايمة بما كذا لك كاشف والمثلان يجب
 لولا حل هذا يقال في تعريف المشلين هما الامران المتساويان
 في كل ما يجب ويجوز ويسبغيل ثم ان الاولى تاخير قوله
 والمثلان لخر بعد قوله وقد وجب ليكون علة له و
 تكون في عنية عن قوله لما نكته اياه وهذا اشارة
 للدليل المفيد المطلوب بالصراحة وقوله اذ لو اختلف
 لخر اشارة للدليل الثاني المفيد للمطلوب بالضرورة
 فكان الاولى ان يقول وايضا لراختلف لخر فان يكون
 بعضه قديما اعني مقابل الرايد وقوله وبعضه حادثا
 وهو الرايد وقوله كان فحتمنا لخر اي لكن التالي باطل
 لانه لو اختلف العالم فيما يجب لزم ان يكون بعضه مثلا
 غير

غير مثل وهذه تهافت واذا بطل التالي بطل القدم وهو
 جواز كون بعض العالم قديما واذا بطل ذلك فمعين في
 احدونه ويلزم من كونه حادثا سبق القدم له وهو المطلوب
 ثم ان هذا التالي الذي ذكره الشا مخالف للتالي الذي ذكره
 في المتن لانه قال للزم ان يختص احد المشلين بالتخصيص
 اشارة الى جواز جعل كل منهما تاليا لا يكون الارحيا
 للمقديما ان القديم يجب له القدم لانه جائز له وقوله
 وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا
 واجبا للقديم لا جائز له ما ياتي في فصل البقا و
 كما حصل ان انعت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا على
 تلك القضية التي انعت بها الملازمة لجاز عليه
 سبق القدم اي لكن التالي وهو جواز سبق القدم
 على القديم باطل اذ لو حاز سبق القدم عليه لاحتاج
 الى محض من خصمه بالوجود بدلا عن القدم المجردة
 لكن احتياج القديم الى محض باطل اذ لو احتاج الى
 محض لكان حادثا لكن التالي وهو حدوث القديم
 باطل لان حدوثه تقيض القدم المفروض فلوكايت
 القديم حادثا لكان المقدم قديما وغير قديم وهذا مما
 بدلا عن القدم المجردة اي فيكون حادثا وقوله
 وهو اي الحدوث للدفع تقيض القدم في كلامه حذف
 والمراد بتقيض القدم المساوي لتقيضه وهذا
 معنى الاشارة راجعة لمضمون قوله وبيان الملازمة
 فهو اي قوله والقدم لا يكون الا واجبا وقوله

معترض بين الشرط اي وهو قوله لو كان ان يكون بعض
 العالم قدما وقوله وجوابه اي وهو قوله للزم ان يخص
 احد المتساويين عن مثله بصفة ولحجة ^{بيان} ^{تتم}
 فيه ان بيان الملازمة يقتضي تأخيرها لا اعتراضه وجم
 فالاولى ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتأمل
 بين لهطلان التالي اي وهو قوله فيدرو هو
 محال الذي جعلناه استثناء للقياس وهو اي
 التالي اعني قوله للزم ان يخصم لقوله جواب الشرط
 اعني لو ليس لها وجود زائد على الذات اي ليس لها
 تحقق زائد على تحقق الذات وذلك كصفة الوجود فانه
 صفة للمولى لا تفصل الذات بدونها وقيل انه صفة
 حاله اي انها صفة ثابتة في الخارج لكنها لا تفصل في
 مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود غير موجود
 والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود واعلم انه
 على كل من القولين اعني سواء قلنا ان الوجود محال
 او غير حال فهو صفة نفسية فتفسير الشئ للمصنات
 النفسية انما تأتي على قوله من يقول بنفي الاحوال وان
 الوجود عين الموجود واما على مقابلة فالصفة النفسية
 هي ما لا تحقق الذات بدونها وان كان لكل من الذات
 والصفة تحقق في نفسه ولكن لا تفكاك لاحدهما
 عن الاخر الا صفة نفسية اي كالناطقة به
 للانسان والناطقة للحمار والتخبر للجرم وقوله
 اولازما لها كقول صفة العلم والكتابة فانه لازمه
 للناطقة

للناطقة وكما حدوث الافتقار للاربعين للتخبر وكعدم
 قبول العلم والكتابة للاربعين للناطقة ولخصاص
 اختصاص مبتدأ وقوله يوجب خبر واما قوله وهو
 الحكم الواجب لا يكون فهذا معترض قصد به بيان السبب
 التي بين المبتدأ والخبر وان قيل ان اختصاصا بحدوث الحكم
 واجب هو وصف نفسي فدليل على عدم التماثل واما
 اختصاصه بحكم لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم
 التماثل لاد اختصاصه باللازم للوصف النفسي لا يدل
 على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود الازم
 لا يدل على وجود المعلوم قلت ان اختصاصا بحدوث امرين
 باللازم دليل على استغناء كل واحد من الوجود والوصف النفسي
 فيه فلا يشتركان في جميع صفاته النفسية فلا يكونا مثلا
 له وهو ثابت اي والتمسك باطل فادرك
 اليه من حدوث القديم باطل فادرك اليه من الاحتياج به
 لمخصص باطل لا ادرك اليه من حوازم عدم القديم باطل
 وثبت ان عدمه واجب وهو المطلوب اصله وقرع
 اي الاصل منه والقرع منه وليس المراد الاصل له
 ما شاع عنه غيره وذلك كما من غير التبرير لبيان
 لقوله يجب بحري العادة وبالقرع الشئ اي
 كالسان لقوله الشئ كالمنايات لغو وشر مرتب
 ونحو ذلك اي كالنطفة للحيوان واسرار الشئ بقوله يجب
 مجرد العادة الى ان نشأة النبات عن الماء والحيوان عن
 النطفة ليت ساير المائي النبات والنطفة في الحيوان

على وجه العلة أو الطبع لا يخصصان مثلاً عن مثل
 أي لا يخصصان مثلاً بشئ يدل على مقابلة ودلائل
 تأثيرها بالنسبة الذاتية قلشي واحد لا يساوي من
 المتقابلين لا جتماع المتناهيين والعلم كله متماثل
 اراد به ما عدا الرايد وهذا تدبره الى قياس من الشكل
 الثاني تقريره انه يقول العلة والطبيعة لا يخصصان
 مثلاً عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلاً عن مثل
 العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا استغنى كونهما
 صانعين للعالم فميزا صانعه فاعل مختار لا يختار
 الصانع المورق الثلاثة والعلم كله متماثل هذا
 جرى على ما قاله اهل السنة من ان الاجزاء متماثلة
 كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصمات الحقيقية
 الانسان والفرس متماثلة والاختلاف انما هو بالصمات
 العارضة واما الحكماء فيقولون ان الاجرام متساوية
 الحقائق لا اختلافها بالذات واداعيت ان كلام الشافعي
 مسمى على ما قلناه اهل السنة فلا يتم في الرد على الخصم
 قد اخص كل جزء منه فقدر اخص بعضها بقوى
 السمع وبعضها بقوى البصر وبعضها بقوى الشم
 وقد سبق تقرير ذلك اي الدليل المذكور عند قوله ثم اذا
 نظرت له وما اصل ان هذا الدليل الذي قلناه انما هو
 على حدوث السطفة وسائر العالم ما عدا الرايد وهذا
 حدوث الرايد فله دليل اخر قد تقدم عند قول المصنف
 لما اذا نظرت الى اقوالهم وقد سبق تقرير ذلك في
 تقرير

تقرير بطير ذلك الدليل المذكور هنا وقوله في ما عدا ذلك
 اي في اختيار الماعل لذلك اي في اختيار الفاعل الرايد
 من ذلك او مراده بالذات الرايد والحال واحد
 جواب عما يقال ههنا ذكرت هذا الدليل هنا كما ذكرته فيما
 تقدم ولهذا المعنى اي وتكون الحال واحد استغنى
 وهو ممدوح لهما اي ذكر هذا الدليل الدال على حدوث
 السطفة وما في العالم هنا ممدوح في التشبيه بقوله
 كما فتقاربه وذلك لان معناه السطفة وسائر العالم
 معتبر للفاعل المختار كما انك معتبره وهو فيكون الدليل
 الدال على حدوثك وافتقارك للفاعل المختار والاعلى
 حدوث السطفة وسائر العالم وافتقارها للفاعل المختار
 لانها مماثلين لك فان قلت ان قوله وهو ممدوح لهما في
 ما قبله لان ما قبله يقتضي ان الدليل على افتقار الرايد
 لم يكن مذكوراً هنا وهذا يدل على انه مذكور هنا وهذا
 يدل على انه مذكور هنا واجب بان قوله وهو اي الدليل
 ممدوح في التشبيه اي فيكون مذكوراً هنا صمنا الاخر
 وقوله اوله وقد سبق تقرير ذلك اي صراحة وقوله والحال
 واحد اي ولم يتجوز لاعادته صراحة فلا ياتي انه مذكور
 هنا وقوله ولهذا استغنى عن ذكره اي صراحة فامل
 وان جميعه عاخر علم على ان المصنف تكلم في المتن ولا
 على غير كيبه ثم تكلم بعد ذلك على افتقاره وهنا في الشرح
 قد عكس ذلك ولا تكتبه لذلك العكس فلهذا وقع
 ذلك منه سهواً يعني ومن هذا المعنى اي ومن اجل

هذا المعنى أي وهو أن جميع عاخر صانع العالم المراد
بالعالم النطفة وبقية العالم فالمراد به ما عدا الرايد بدليل
قوله كجزءك بلجميعه أي لجميع العالم بللمعنى المتقدم
فلا يكون فاعله جرما أي لأن الجرم من جملة بقية العالم
الذي علة العجز والالعجز كجزءك أي والاعتقالات لا يكون
فاعله جرما بل قلنا أنه يكون جرما فلا يصح أن يكون
فاعله جرما لعجز كجزءك العالم كذا أنت خير إن هذا معلوم
مما قبله أعني قوله لعموم العجز أي هذا يقتضي أن الجرم
خارج عن العالم مع أنه بعض العاخر فكل ما يقتضي أن
بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فإولى استقامته قوله
والالعجز لعجزه هذا وقد يقال إن غاية ما استفيد ما هنا
عجز ما عدا الرايد وما الرايد فلم يعلم عجزه فيمكن أن يكون
لصانع هذا الرايد والجواب أن عجز هذا الرايد معلوم
بالمشاهدة وهو فلا يحتاج لدليل لما ذهب المحذون
لأنه أراد بالعالم هنا ما يشمل الرايد والنطفة وغيرها
ووجب عجز جميعه هذا الكلام يدل على أن الآية
في المتن لها تعلق بالعجز والحدوث والمتبادر منه أنها
متعلقة بالاستقرار للمفاعل المختار وكانت الدلالة
على ذلك أي ما ذكر من حدوثه وعموم عجزه فطوره
أي خلقه تنبئ أي تدل على أنه مستقر استقرارا
عظيما وقوله غاية الكمال هذه كناية في محل جبر صفة من
لمبدع وينبئ عطف مراد في لينبئ لأن الأبناء
والثنا بمعنى واحد وصفاته الكاملة أراد بها

ما يتوقف

ما يتوقف عليها الفعل أو بلسان المقال الأول وحده
أذكر جزء من أجزاء العالم وكل صفة من صفاته إنما تنبئ عن
فاته العلية وصفاته الكاملة والافتقار إليهما بلسان
المقال انتهى ويعترف بالعجز عن الإدراك أي كنهه فانه
يعني أن هذا الصنيع يدل على عظم هذا الصانع وأنه لا يدرك
كنهه ويعترف بالشكر فيه أن هذا الشكل الغريب
أنما يوجب الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا في الحقيقة
يرجع للأسباب المتقدم من جميع ما يتخيل متعلق بمثال
وفي العبارة تصور لأن الله تعالى كما أن ليس له مثال
في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع وقد يقال أنه يلزم
من عدم المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا تصور
وقيل إن التسبيح في الآية على ظاهره أي من كونه من
بلسان المقال بآية تقول سبحان الله وتعالى عما
أن الشجر أو لا على أن التسبيح ليس على ظاهره بل معنى
الدلالة على أنه تعالى والافتقار إليهما وهو قول الواحد
ومن تبعه وقيل إن التسبيح على ظاهره وعليه فقيل وقوله
وإن من شيء أي فيه روح من نوعه مخصوص وهو قول
المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه روح وما
روح فيه وهو قوله التحيي وعليه شيء الله هنا حيث
قال وقيل التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات
أذ لا يشترط الخ جواب عن ما يقال إن التسبيح من
بلسان المقال نطق وصدور النطق مما فيه حياة ظاهر
دون مالميت فيه كالأحجار وغيرها من الجمادات وذلك

لان الحياة شرط في النطق ويلزم من فقد الشرط فقد المشروط
 وحاصل الجواب اننا لا نسلم ان الاجزاء وغيرها من مجاديات
 حالية من الحياة اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وبها في
 الصفات التي يتوقف عليها الفعل بها اذ لا يشترط بخلاف
 وغيرها من الصفات اي التي يتوقف عليها الفعل
 بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي فيه روح بل هذا
 الصفات يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا القول
 وهو ان المراد بالتبنيح في الآية بلسان المقال في جميع المجرى
 هو المولى عليه عندهم وذلك لان الحياة صفة تقتضي
 الحس والحركة وليست تابعة لاعتدال المزاج ولا مختصة
 بالبدن المولى من العناصر الاربع ولا بذي الروح الحيواني
 فيموزان يخلقها الله في مجاديات واليسايط هذا مذهب
 اهل السنة وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة ان هذا
 المشراط برهانكم السابق بخلافه ما تقدم من
 التمسك بالار على وجود الصفات حدوث اخر العالم وقد
 ذكرنا فيما سبق له طرق ثلاثة فاما ان يقال اننا لم يكن
 ثم كنت وكل من كان كذلك فله موجد او جبر او يقال
 اننا حادث وكذا حادث لا بد له من موجد او جبر ينتج
 لا بد لي من موجد او جبر اذ علمت هذا فقولوا برهانكم
 السابق اي حنس برهانكم المتحقق في متعدد
 انما ينتجان للحدوث لهما اما انتاج المركان الآتي حدوث
 جميع الاجرام والاعراض فبالصراحة واما انتاج ابطال
 السابق بحدوث جميع الاجرام فبالزوم لانه انما ينتج

صراحة

صراحة ان ذاتي لا بد لها من موجد وهذا مستلزم حدوثها
 وجميع الاجرام مماثلة لذاتي فثبت لذاتي من الحدوث ثبت
 لها فثامل جميع اجزائها والاعراض فقط وهو
 حدوث كل ما سواه تعالى اعم من ان يكون جواهر واعراض
 او غيرها كالمجريات والاق بعد اي وهو قوله ايضا
 لو نظرت لحدوث كل ما سوى الله اعترض بان
 الكلية احصى من الجزئية لتتحقق الجزئية حيث تحققت الكلية
 وعند عدم تحققها كما هو مشهور روحه فقول الله والمطلب
 اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله لا يناسب هذا
 المشهور لانه جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعراض
 الاكثر اذ اذا كان المطلوب حدوث ثلاثة اشياء مجرام و
 اعراض ومجريات وما تقدم لوحظ فيه خصوص الاولين
 فقط واما قولهم للقرينة اعم فبالاعتبار انهم يقولون
 لا مفهوم للجزء والملاحظ في جزئتنا المتقدمة لخصوص
 ولذلك قدرنا بعدها فقط لم يستغن فيه دليلكم
 اي مجموع دليلكم السابق اذ لا يتبين ان يقال فيه انه
 لم يكن ثم كان ولانه موجود بعد عدم ولانه حادث لما
 ياتي من ان بنية الزايد يقول بقدرة مقدم علمته
 مذهب المتكلمين لهذا الجواب لا يظهر الا لو كان الخصم
 من المتكلمين ولهم في ابطال الرايد اي في ابطال وجود
 الرايد على الاجرام والاعراض وهو ما ليس بمختار ولا يما
 به وهو بجهل المجرد طرق والحاصل ان المتكلمين ينكرون
 ان يكون لهذا القسم وجود واسمه الفلاسفة وجعلوا

منه المتولد والنفوس المتكينة والبشرية وواقفهم بعض المتكلمين
على النفوس البشرية وجهه رد المتكلمين على بطلان ذلك
لابتنايه على مقدمات فلسفية فاسدة مثل كون العاقل
موجبا وواحدا من كل وجه وكون الواحد لا يصدر عنه
الا واحد ونفي الجزاء الذي لا يتميز وغير ذلك وعلى تسليم
وجود هذا القسم مع بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه
انما الفاعل المختار لما تقدم من بطلان المعللة والطبيعة
واسناد كل ممكن للموجب المختار وكل ما هو انما المختار لا يكون
الاحادثا واما اللاسفة فانهم وان اعترفوا بإمكان هذه
الاشياء ذواتها لكنهم قالوا انها قدعية تقدم علمتها وقد
ابطلنا ذلك من اشهرها اي من اقوالها وليس المراد
بالاشهر ما هو مشهور فان قلت هذا سبيل قوله ولا كلاما
ضميفة قلت لا مشافاة لان الضميف مقول بالتشكيك
قالوا في هذا بيان لطريق التقييم وادكانت
دايرة لانه متضمن ذلك ان يكون التقييم عقليا والامر
علافاً ذلك ليس نفس حقيقة اي لانه سلبا فيتحيل
ان يكون نفس حقيقة الذات او حقيقة الصفات او حادثة
نعم هو من السلوب التي تصدق على الباري وهو يقال
ليس بمختير ولا قاي بمختير لكن صدقه على الله لا ينافي
صدقه على غيره انه فلم تنحصر القسمة الا لوانتهت الى
ما لا يصح ان يصدق على غيره انه ومن جملة الطرق
التي استعملها على نفي ذلك الزايد انه لو كان هناك
زاد اخر غير الاجرام والاعراض شارك الباري في اخص
اوصافه

وهو التزه عن الاجسام والمتاثير والاشكال لكن السال
باطل فبطل المقدم وهو وجود قسم ورد بان الاوصاف
النفسية لا تكون سلبية لانها من الاحوال وهذا المقتره
سلبى فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر في المشاركة في
الصفات النفسية واما من يثبت المردات فيقول ان النفس
الماطلة من صفاتها كثره التنكر ولا تضعف قوتها في
مخالفة الاجسام لان من صفات الاجسام ضعفها بالمثل
فقد اختلفا بالصفات والتخالف في اللوازم يوجب التخالف
في الملزومات وهم فهي ليست جرما ولا عرضا فقد وجد قسم
غير جسم ولا عرض وهو غير ابدى ورد بان الحجر المضاف ليس
مثلا جسم وقد اختلفت اوصاف كحرف الحديد ولا يلزم من
ذلك انه غير جسم اي هذه الصفات استفاقية
ليس نفس حقيقة ولا نفس حقيقة صفاته اي وانما هو
وصف سلبى صادق عليه بما وجد فللمخصص ان يمنع تخصيص
ذلك الوصف السلبى بذاته تعالى ذلك وصفاته الوجودية
بان يقول لا نسلم ان ما ليس بمختير ولا قاي به مخصصا
بذاته تعالى وصفاته بل بان يكون متصفا بالمكان
في ذلك الوصف امر بالك وجوده ذلقة لا تنفي المطلوب
من ابطال الزايد والذي اختاره بعض محقق المنابر
وهو العلامة تقي الدين المصنوع في وجود هذا
الزايد اي فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده والتردد
في الوجود بالعمل وعدم الوجود بالعمل لا يكون له
وعنده اذ هو جاز لا مانع منه وانما لم يجزم بوجوده

قوله لقبول المعارف في العلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة لئلا
 الى العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بوجوده
 غير العلم بقدمه مثلا قوله وفهمها عطف على قول اي تبيته
 لفهم المعارف فان قلت ان المفهم هو الادراك والعلوم ادراكات
 فيحصل المعنى تبيته لادراك الادراكات ولا معنى له ولجب بان
 الضمير راجع للمعارف اعني العلوم بمعنى المعلومات تحصله ان
 شرح المصدر جملة مستقدا لقبول المعارف وانظروا المعلومات
 فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى اعداد عليها الضمير
 بمعنى اخر فهو استخدام قوله الذي هو تبيته اي وليس المراد
 بالشرح حقيقة الذي هو التوسيع المحسوس في قوله وانه عطف
 على التبيته من عطف السبب على المسبب ثم ان الاول له
 ان يقول وازالة ضيقه عن حمل ذلك وخرجه بتدكير الضمير
 لانه عايد على المصدر الا ان يقال انك نظرت فيكون المصدر
 لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اي القبول والفهم والمراد
 بحمله الاتصاف به رعب عنه بالخذائلاشارة الى نقل ذلك عليه
 لما علت سابقا ان هذه الاحوال غير ما لوقة له فاعلم ثم ان
 الاول حذف قوله وخرجه لانه اخص من الضيق لانه شدة
 الضيق ونفي الاغم يستلزم نفي الاخص ولعله انما ذكره
 لان الخاص للقلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق
 الرغبات البشرية والرائات الظلمانية المانعة من ادراك
 المعارف فتأمل قوله والثالث ان قيد هذه القرص من هذه الاكلام
 للاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد غيره من كابر
 العلماء وليس قصد الاعتراض على صاحب الارشاد

غير

غيره من المتعبدين قوله كما وقع في الارشاد للاراجع للنفي والارشاد
 كتاب الامام الحرمين في الاصولين الفقهية والدينية وشرحه
 فحق الدين المقترح وبعبارة الارشاد اعلم انه يجب على البالغ
 شرعا ان يعرف كمال المقترح في شرحه لم يحتمل ان يرجع فيه
 الشرع الى الوجوب ويكون في الكلام تقديم وتأخير كما نفى
 يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلى الاحتياط
 الاول مما قاله المقترح ثبت ما قاله المصدر له لعدم اختصار
 المقيد بهذا الواجب الا نسب بهذا الحكم بل الاحكام كلها الذي
 سوا كانت ايجابا او نهي او تحريما او كراهة انما ثبتت والبالغة
 على المقصور عليها ان هذا المقيد ليس مختصا بهذا الواجب
 بل يتعداه لغيره قوله انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع
 المراد بالشرع النبي والبايعني من والمراد بالثبوت المعرفة
 اي انما تعلم عند اهل السنة من النبي عليه السلام وان المراد
 بالشرع الانفاذ اي انما تستفاد من الشرع اي من المعاط
 التي وردت عن النبي كالقرآن وغيره ولا يصح ان يراد بالشرع
 الاحكام ولم يلزم على ذلك ثبوت الشيء بنفسه لا بخلاف المعنى
 كما بل الاحكام انما ثبتت عند اهل السنة بالاحكام وامعنى
 لهذا ان وحكت المتصلة فيها اي في الاحكام سايرها العقل
 اي جملة العقل كما لجا اي مدر كالتلك الاحكام فهم يقولون
 ان الاحكام امر كها العقل بنفسه ولم يتوقف في ادراكه
 اياها على الشرع فحل هذا الشيء وحرمة هذا وابطاح هذا
 الامر كها العقل والشرع انما أكد ذلك لانهم يسمونه وب
 هذه التكاليف للعقل ويكرزون الشريعة قوله في محله اي

او بعد وجوده لان ادلة وجوده لم تتم وكذا ادلة عدمه
 فان قلت لهذا هذا مما يدل على ان التردد في الوقوع
 بالفعل وعدمه لا في الجواز وعدمه على هذا الرأي يعنى
 رأى التوقف وحاصله اننا اذا لم نجزم بوجوده ولا بعدم
 وجوده وقلنا يجوز وجوده فبهم تتعوض قدمه اذا قدر
 ورض وجوده قلت فمختارنا فيه الى ان نرى قدمه للجما
 الى الاستناد للسمع حاصله ان الدليل على نفي قدمه السمع
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه
 اى كان الله في الازل ولا شئ معه في الازل غيره ولا
 شئ ان هذا شامل للاجرام وللأعراض وللزايديين
 على فرض وجوده واذا كانت هذه الثلاثة لا تكن في الازل
 ثم كانت بعد ذلك كانت حادثة ضرورية كونها مسبوقة
 بعدم لان الدليل على نفي قدمه الدليل العقلي كان
 الله لهذا حديث ثقله شيخ الاسلام ركبنا وجه فهو
 بطل من السماء وحدوث هذا الزايد الخ جواب عما
 يقال ان صحة السمع تتوقف على حدوث الاجرام والزايديين
 فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وما هذا الا
 دور وتوضيحات صحة السماء متوقفة على المعجزة الدالة
 على ان الرسول صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة
 على وجود الباري موصوفاً بالصفات المصحية للفعل
 والعالم بوجود الباري موصوفاً بتلك الصفات متوقفة
 على حدوث العالم من جواهر واعراض وزايد عليها دلالة
 حدوث العالم على وجود الباري وصفاته المذكورة

فصار

فنصار صحة السماء متوقفة على حدوث الجواهر والاعراض
 والزايديين فاذا استدلل على حدوث الزايد بالسماع كان دور
 لتوقف صحة السماء على حدوث الزايد وتوقف حدوث
 الزايد على السماء وحاصله الجواب ان الذى متوقف عليه
 صحة السماء انما هو حدوث بعض العالم لا جميعه فاقبل
 شئ من جواهر والاعراض مشروهاً وتحقق حدوثه دل
 على وجود الصانع موصوفاً بالصفات المصحية للفعل
 وثبتت الرسالة بذلك ونفى الزايد وسائر الاجرام و
 الأعراض مستغنى عنه فيصح الاستدلال على حدوثه
 بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال على حدوث بعض
 العالم بالسمع جائز على حدوث جميعه لا يجوز للمذكور
 ومما استكملين لهذا مقابيل لقوله قلت فمختارنا
 الجواب للسمع وكل ممكن حادث اى وكل موجود
 ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث ففى الكلام حذف
 الموصوف او الصفة لان بعض ممكن ليس بمحادث و
 هو المعدوم قلت وهو ضعيف لهذا حاصله انه يلزم
 من وجود الدليل وجود المدلول ولا يلزم من عدم الدليل
 عدم المدلول فان العالم دليل على وجود الله ولا يلزم
 من عدم العالم عدم المدلول فاذا علمت هذا فتقول
 المستدل فلا يجب لهذا لا يلزم اذ لا يلزم من كونه لا يتوقف
 على وجوده وجود العالم ان لا يكون واجبا لجزا ان
 لا يتوقف العالم على وجوده ومع ذلك هو واجب
 الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود العالم على

وجود شيء ان يكون ذلك الشيء واجب الوجود ولا يلزم
من عدم التوقف عدم وجوده وهو انما الدليل
لا يلزم عكسه المراد بالعكس التلازم في الانتفاء لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم الدليل ويوجد
المدلول وانما يلزم طرده هو التلازم في الثبوت فيلزم
من وجود الدليل وجود المدلول وقد كان جل وعلا
لهذا الواو للتعليل اي لانه قد كان جل الخ وهو لا يلزم
عكسه لانه هذا مبني على ان الدليل ليس هو بمعنى الوجود
والعلة والالزام اطرده وانعكاسه وليس هو ايضا بمعنى
ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر والالزام ايضا اطرده
وانعكاسه بل مبني على ان المراد به الامارة والعلامة
على الشيء وهو الذي اذا تحقق في نفس لا تحقق المدلول
ولا يلزم من عدم تحققه تحقق المدلول فالعالم دليل
على وجود المولى ومعنى كونه دليلا انا لو نظرنا فيه
لعلمنا المدلول فالعالم لم ينظر فيه من حيث كونه علة
والاكاف مطردا منعكسا ولم ينظر فيه لحيثية كونه
يعلم به شيء آخر والالزام اطرده وانعكاسه لانه
اذا انتفى العلم به انتفى العلم بالمدلول وبالعكس بل انظر
له في حدود ذاته ومعنى كونه دليلا انا لو نظرنا فيه
لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان يقال لا وجه تسميته
دليلا بهذا الاعتبار فتأمل وايضا لو نظرت في
هذا اشارة الى طريقة ثالثة في اقامة الدليل على حدوث
العالم وقوله لو نظرت اي ببصيرتك وقوله الى تغيير

صفات

صفات العالم اراد بالعالم مجرد الدوات بدليل اضافة
الصفات اليه فهو محاذ مرسل من باب تسمية الشيء
باسم بعضه قبوله وحصولا تمييزا محولا عن المضاف
والمراد المقبول في البعض والمحصل في البعض اي لو نظرت
الى تغير صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول
فالتغير بالقبول كما في البياض القائم بالشخص فانه قابل
للتغير بغيره كالسواد والتغير بالحصول كما في الحركات
ومن لوازم الحصول والقبول لذلك ذلك على حد
الخ وهذا متضمن لقياس من الشكل الاول صورته صفات العالم
متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود وكل ما كان
كذلك فهو حادث وقوله لما ياتي من استحالة تغير القديم
دليل لكبرى القياس وحذف دليل الصفات لظهورها
ثم ان هذا الدليل ما انتج حدوث الصفات فقط وحي
فتقول الاجرام ملزمة للصفات الحادثة وكل ما لازم
الحادث حادث ينفع الاجرام حادثة وهذا هو الشار
له بقوله المص و ذلك حدوها على حدوث موصوفها
اي الموصوف بها وهو الاجرام وقوله لاستحالة دليل
لكبرى كما سيأتي ايضا حجة في الش والفرق بين
جواب عن سواله واريد على ما يعزهم من التعبير باخر فانه
يفيد المنايزة فكانه قيل ما الفرق بين الدليلين
بل نظر في جميعه نظرا واحدا لمحصل هذا الفرق
ان هذا الدليل المستدل به نظر للعالم بنظر واحد
واها الاول فالمستدل به نظر بنظرين فقد نظر اول

في النفس خصوصاً واسمها ثم كانت فهي حادثة نظر
 نظراً فانياً في سائر العالم وأنه مماثل للنفس المحكوم
 عليه ما بالها حادثة فيجب الحدوث لجميعه وفي هذا
 الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل به نظر للعالم
 ايضاً بنظرين فإنه نظر اولاً في صفاته ثم في اجزائه
 وهو ذات الانسان المراد ذات الناظر والمراد
 بذات الناظر الزايد على النطفة فالمستدل نظري نفسه
 فوجد نفسه حادثاً وأنه غير خالق وانما قلنا المراد به
 بذات الانسان ذات الناظر لما مر صورته هكذا ان
 الدليل انما اكن ثم كتمت بحججها اي الدامنة
 اعني ذات الناظر والمراد بها الزايد ودلته على وجود
 فاعل مختار اي لتلك الذات وقوله ليس اي ذلك الفاعل
 المختار نفس الذات ولا جزمها على سائر العالم اي
 وهو النطفة وبقية العالم ماعدا الزايد الغضف
 اي ذلك المستدل بذلك الزايد على سائر العالم
 فانبت حدوثه اي العالم يعني النطفة وبقية العالم
 ماعدا الزايد وقوله بحججها اي الذات بمعنى الزايد
 على النطفة وحقق ان صانعه اي صانع سائر
 العالم وهو ماعدا الزايد الشامل للنطفة وغيرها
 وهذا معطوف على ثبوت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته
 اي ذات سائر العالم ويحتمل ان الضمير في صانعه
 عايد على الزايد والمراد بقوله ولا شيئاً من العالم على
 هذا ماعدا الزايد ولا شيئاً من العالم اي الشامل

لزايد

لزايد والنطفة وغيرها فليس اي الناظر من
 جميع الامور اي سو كان وجوده او عدمه او غيرها
 من نفسه اي من دفع نفسه لنفسه وبغيره وقوله من
 حملة العالم اي وائيس من دفع بقية العالم لنفسه بالغير
 اي من ليس كمثل هذا تحلية وما بعد تحلية
 بها المملة وهي موحدة عن التحلية فتأمل وتقرر
 الدليل ان هذا الدليل الذي قرره فيه اثبات حدوث
 للصفات اما كون صفات العالم بحججها دليل في
 وقوله العالم المراد به الاجزاء فقط بقرينة اضافته لفظ
 فيه اما كون صفات العالم بحججها هو الدليل المشار
 اليه اولاً في متن الدلالة عن حدوثه لا عرص دليل
 المنفرد بحججها دليل في هذا القياس الذي لمستدل به
 على صير القياس اولاً فانها شاهد طرية بحججها
 فيه ان خصم كالف ويقول ان كركان كانت كامة ثم اظهر
 وحججها لظروفها مجموع فاذا لا ينضم الدليل
 واحيب بان القول بان يكون له كان واهب ما يزم عليه
 من اجتماع الضدين لم يثبت اليه ومعدومة بعد
 وجوده حاله من فعل متشابه في حاله نوب معدومة
 بعد وجوده وحاصل مجواب انه امرد بان شاهدته بالنسبة
 للمعدوم ادراكه فتأمل والفتوى فيما لا يشاهد عند
 على قواه لشاهدة بعضه واعترض بان التغير انما ان
 يكون بالمصنوع او بتقوى والاول دليل المتشابهة كما
 تقدم والثاني لا يصح ان يكون دليل القبول ما يزم

في النفس خصوصاً واسمها ثم كانت فهي حادثة نظر

عليه من الاتحاد بين الدليل والمطلوب وهو باطل لان الشيء لا يدل على نفسه لان يراد بالقبول في جانب الدليل انما المقول وفي مستند عليه المتولد المستلزم وهو القريب من الحصول بالفعل مثلا تكون الارض قابل للتغير بالاستعداد مدليل مكانه عقلا اذ تحركها جاز لا يلزم عليه بحال وكذا يقال في الالوان في قاطبة المستند لا يستلزم لامكانه عقلا يجوز ان يتحرك نحو في تحريك الارض فيمكن امكان الاستعداد بالاعتراض في تزلزلها وهذا اي ما ذكر من ان صفات العالم كلها متميزة ما بالخصوص والاعتراض اذ قلنا ببقائها لا غرض واما اذ قلنا باستحالة بقائها والنسبة للدليل الدال على استحالة بقاءها كانت كلر متميزة بالخصوص وحاصل ذلك الدليل ان نقول ان البقاء صفة وجودية فلو كان المرض يسمى برمانين للمرض غير قيام البقاء بالمرض وهو باطل لما يلزم عليه من قيام المرض بالمرض لكن الحق ان المقابلة سلبية ولا ضرر في ان كان المرض بالصفة السلبية واما كون التغير في هذا بيان لعدم القياس الثاني المستند به على لصري من القياس الاول الذي استند به حدوث الاجرام مطلقا اي سواء كان من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم لان اي التغير وقوله كان وجوده اي المتغير وقد فرض في وقد فرضه بعضهم قد يارحاصل ان بعضهم يقول انه لا مانع من كون الصفات متميزة وهي مع ذلك قديمة وحده فلا يتم قولكم وكل ما كان متغيرا كان حادثا وحاصل

المتغير من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم

وحاصل الرد عليه اننا اذا قلنا انها قديمة وكانت متغيرة من عدم الى وجود كان وجودها طاريا بعد العدم والوجود الطاربي بعد العدم هو عين الحدوث فلزم من تغيرها من العدم الى الوجود حدوثها والعدم فيها قديمة نصا في حادثة قديمة وهذا حلف بالضم اي قوله رد في الثاني فقل سكت الفاء تكلم خلفا معنى سكت عن الف كلمة وتكلم بالخلفا قاله الجمهور ويصح قرأته بالنسخ اي مري خلف الظم اي وراه لطلانه ما فيه من الجمع بين متاخرين واذا كان التغير وقوله كان وجوده اي المتغير فيلزم ان يكون وجوده وقع لمقتضى اي واذا كان كذلك اي المتغير كان حادثا وهذا هو المقصود فالواجب ذكره وحاصل ان الحدوث على هذا التقدير انما علم بوساطة بخلافه على التقدير الاول فان الحدوث قد علم من غير واسطة فان قلت انما حصل اننا نسلم ان المتغير اذا كان تغيره من وجود الى عدم يكون وجوده جازيا وان وجوده وقع لمقتضى لكن لا نسلم لزوم حدوثه بل يجوز ان يكون مقتضى له علته او طبيعته قديمة فيكون قدما بقدم علته او طبيعته بمعنى انه لا اول له وان كان يطرأ عليه العدم فهذا السؤال وارد على التقدير الثالث وهو قوله وان كان التغير من وجود الى عدم انما من حيث ذاته اي من حيث ان ذاته اتر فيها التغير بل قلنا قد سبق لهذا هذا جوابه بالمنع وحاصله ان لا نسلم جواز كون مقتضى علة او طبيعة لما سبق البرها

ان الملة والطبيعة لا ترزها اصلا في شئ من الكليات
ولهذا اي ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل
اي في المتن وفي المتن بهذا المعنى لما يتوهم من غفلته عنه
في المتن وايضا فتقرر بهذا جواب التسليم واصله
انا سلم جواز كون المقتضى للتعبير عنه او طبيعة لكن
لو كان الامر كذلك ما طرأ لعدم على مقتضى بالفتح ذن
طروا لعدم على المقتضى مع وجود علته او طبيعته فانه
لما يلزم عليه من نفي السبب مع وجود السبب لكن الذي
وهو عدم ظهور عدم على المقتضى باطل لان الامر
ان ذلك المتغير متغير من وجود الى عدم واذا اطلق في
بطل المقدم وهو كون العلة او الطبيعة مقتضيات
للتعبير واذا اطلق لتعبيرها ثبت ان المقتضى له
الفاعل المختار وبالضرورة ان الفاعل المختار حادث
فقوله في وايضا فتقدير عدم كمراده بالتقدير الزماني
لانه هو المحال لا الزماني وايضا وقوع عدم القديم
اي الذي هو المقتضى بالفتح فانه فع ما يقال ان الحادث
تقدير لانه يقتضي ان التقدير المذكور محال وليس كذلك
بل المحال انما هو عدم القديم من نفي السبب
بالسبب المعلوم والمطروح واذا بالسبب الملة والطبيعة
فان قدر ان حاصله ان الخصم يقول ان المحالية التي
قلتها انما احاطت من نفي المقتضى بالفتح مع بقا الملة
او الطبيعة ونحن نفرض اتفاقا ذلك السبب وهو العلة
كما اتفاقا المقتضى وهم فنفي السبب لنفي السبب و

حاصل

وحاصل الرد عليهم اننا نقل الكلام الى نفي ذلك السبب
فتقوله نفيه اما ان يكون مع وجود علته او طبيعته
او مع عدمه فان كان الاول لازم اتفاقا السبب مع وجود
السبب وان كان الثاني فيقال في تلك الملة او الطبيعة
المنفية ايضا ما ذكر وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل
باطل فما ادى اليه وهو ان اتفاقا المقتضى لا اتفاقا سببه
باطل واد قدر النفي انما حاصله ان الخصم ان يقول
ان مقتضى بالفتح عدم وجود علة ولكن السبب في اتفاقا
طروا ضد ذلك المقتضى فلما طرأ ذلك الضد عدم اذ
لا يجتمع الضدان وحاصل الرد عليه ان هذا الضد
الطارى ان طرأ قبل عدم المقتضى القديم لازم اجتماع
الضدين وان طرأ بعد عدمه لزم انعدامه لا لسبب
وكل باطل وما ادى الى الباطل وهو كون المقتضى بالفتح
انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام
المقتضى مع وجود علته او مع عدمه باطل وحاصل
فليس المقتضى لذلك المقتضى اعني المتغير الذي تغير
من وجود الى عدم علة ولا طبيعة وتبين انه الفاعل
المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث
وايضا ان هذا باطل فان لقوله الخصم يجوز ان
يكون المقتضى انعدم مع وجود طبيعته او علته لطرافة
ضد لذلك المقتضى وحاصله انه لو كان كما قال للزم
ترجيح المرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده
قد ترجح عن ضده بالوجود لانه مرجوح لكن ترجيح

اولا في المقتضى بالفتح

المرجوح باطل ما فيه من التناقض فيبطل المقدم فنقول ان
 المنع القديم مصدر مضاف لغايله وقوله لتجدد منقوله
 واللام فيه رايه اي لان منع القديم السابق وجوده
 تجدد وجود هذا الضد او لا وكذلك قوله من منع الضد
 الطاري لوجود القديم فمن ان يمنع الضد الطاري وجود
 القديم فخرج لك من هذه البرهان يمين دليل الصري
 فهو ما اشرفنا اليه في المتن وحاصله ان الموصوف
 بالصفات الحادثة لو كان قد بما لكاف في الازالة قبل حدوثها
 عاريا عن تلك الصفات وعرو الموصوف عن صفته حال
 للملازم بينهما وهذه الاستحالة اي استحالة عرو
 الموصوف عن صفته في ألوان العالم اي التي هي
 من جملة صفاته والاكوان ارجعوه هي الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق لكن الحق ان الاجتماع والافتراق
 من الامور النسبية لامن الصفات الوجودية
 لانه لا يمكن لهذا تنبيه لادليل لان الامور الضرورية
 لا يستدل عليها الا بالملازم بتحصيل الحاصل وانما تنبيه
 عليها ازالة لما في بعضها من المتاعل بعض الازهاف
 لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم الخاى لان الجرم
 وهو ما يلا فخر الخاسر كان بسيطا كالجوهر الفرد او كان
 مركبا كالجسم دائما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما
 ان يكون مجعما مع غيره او مفترقا من غيره لانه ان
 كان استقراره مسبوقا بمصولة في خير اخر فهو حركة
 وان كان مسبوقا بمصولة في ذلك لخير فالكون ومن ثم

يقال

يقال الحركة هي المصولة الاولى في الخير الثاني والكون
 المصولة الثاني في الخير الاولى واما الاجتماع فهو اتصال
 الشيء بغيره بحيث لا يتخللها ثالث والافتراق هو انفصال
 الشيء عن غيره بحيث يتخللها ثالث واورد على الثاني الجوهر
 المفرد لو خلقه الله تعالى ولم يخلق معه حوهر اخر فمصوله
 في زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
 لانه لم يجتمع بشي ولم يفترق من شيء فقد اتفقت الاكوان كلها
 عنه فنقول ان لا يمكن ان يتقرر انه لا يتم ولجيب بان كونه
 زمن حدوثه سكون لما تثلثه المصولة الثاني في ذلك
 لخير وهو سكون اتفقا واللبث امر زائد على السكون
 غير مشروط فيه وقال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة
 من حيث ان ظلاله ليس مسبوقة بمصولة اخرى في ذلك لخير
 انتهى وانت خير بان هذا الجواب يصح قوله ان لا
 لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس يتحرك ولا ساكن
 دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علت من جواز ذلك
 ولذا قيل الحق في الاجتماع والافتراق امران نسبيان
 يجوز عرو جرم عنهما وليسا من الصفات الوجودية
 وهي اي الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها
 تلغ او واستحالة عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في
 الاستدلال على حدوث اي العالم اي بدون التفتان
 للبياض والسواد وغيرهما من الصفات فنقول
 اي في الاستدلال على انه بالاكوان العالم ملازم لخير
 مراده بالعالم خصوص الاجرام بدليل قوله ملازم

للاكون فالعالم حادث قد علم بهذا الدليل حدوث الاجرام
حدوث من مجرد الاكون بدو والتفات للساكن والسواد
ماعداهما اي عن ماعداهما لاكون وقوله من اجناس
بيان لماعداهما من اجناس الاعراض لان مذهب
اهل الحق ان كل جرم لا يخلو عن جنس من اجناس الاعراض فان
كان المرض له ضد فلا يخلو عنه او عن ضده وان لم يكن له
ضد فلا يخلو عنه او عن مثله خلافا لمروجي خلقه عرج
الاعراض الاكون وغيرها في كلام التماسا الى ان المسفيل
يعصى لجرم عنه انما هو الاجناس لانها الملازمة للمهرم
لا الاستحاض لان لجرم قد يخلو عن بعض المراتبات فعروه
عن الاستحاض جائز بل يجب في كل ما يتصف بضده واما
الخلو عن ذلك لجنس بحيث لا يتصف مثلا بذلك العرض
ولا بضده فلا يجوز وهذا فيما يقبله لجرم والافاقير
مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل وذلك اي وطريق
ذلك المستدل لال المذكور اعني الاستدلال باستحالة
المروجي الاكون على استحالة المروجي عن اجناس الاعراض
نفسى اي ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته
لا امر خارج فقوله لذاته تفسير لقوله نفسى
لا يختلف اي ذلك القول في تلك الصفات بحيث ثبت
في بعضها دون بعض وهذه الجملة وصف كاشف لقوله
نفسى واعلم ان القول وان كان امر اعتبارا لا ان
له تفرير وثبوت في نفسه بحسب نص الامر لئلا
يلزم التسلسل هذا مستدل لقوله ولا يطرأ على الذات

وحاصل

وحاصل انه لو كان القول طاريا على الذات لتوقفها
الذات به على ان تتصف بقبول اخر لان المار على الشيء
لا يحصل له الا بعد قبوله وهذا القول الثاني طارى
ايضا فيتوقفان على الذات به على قبول اخر وهما جوا
فلو جاز لم يترجم على قوله نفسى ومراوده بمصرب
غير الاكون باطل على الضرورة اي وانكار الضرر
لا سبيل اليه وح فلا يلتفت لمن ادعى جواز المروجي
من الاكون وغيرها من المبتدعة كما سبق لانه انكار للضرر
واد اعرفت ان المقصد من هذا اثبات حدوث العالم
بلازمته لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثه اولا
بلازمته لخصوص الاكون هذا اي مضمون البحث
السابق من قوله اما كون صفات العالم حادثة الى هنا
بيان ما يتفلق بالدليل اي من جهة برهان مقدمته
لان اولاد كرا ليل بقوله العالم صفات كلها حادثة
وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين المصنف بعبارة
من الشكل الاول ثم بعد ذلك بين الكبري كذلك
وامرنا به ببعضه اي هو مجاز مرسل ويصح ان
يكون على حذف مضاف اي لو نظرت الى تغير صفات
اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه لمذكر
الش في هذا التنبيه اربعة مطالب من المطالب السبعة
الذي يتوقف عليها صحة الدليل المذكور المستدل به على
حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان الدليل المذكور
مبنى على اربعة مطالب الاول اثبات ما يريد على الاجرام تتصف

به الثاني اثبات حدوث ذلك الزايد الثالث اثبات كون
 الاجرام لا تنتقل عن ذلك الزايد الرابع ابطال حوادث
 لا اول لها ثم ان الثاني منها وهو حدوث الزايد يتوقف
 على اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه الثاني
 ابطال انتقال الثالث ابطال كونه وظهوره الرابع استحالة
 عدم القديم لمجموع الاصول الذي يتوقف عليها حدوث
 العالم سبعة احدها اثبات زايده على الاجرام تتصف به
 الاجرام لاجل ان يحكم عليه بلا زعمه للاجسام اذ الشيء
 لا يلزم نفسه ثانيا ابطال انتقال ذلك الزايد ثانيا
 ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه ورابعها ابطال كونه ذلك
 الزايد تارة وظهورا اخرى وخامسها اثبات استحالة عدم
 القديم وسادسها اثبات ان الاجرام لا تنتقل عن هذا
 الزايد وسابعها ابطال حوادث لا اول لها وقد نظمها
 بعضهم بقوله زيد مقام ما انتقل ما كنا
 ما انتقل لا عدم قديم لاحنا والله ذكر في هذا التبيين
 الاربعة الاول وقد تضمن كلامه قبل التبيين الكلام على
 اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سيأتى
 في قول المصنف وتقدرها حوادث لم يذكر المصنف في ثلث الوسط
 عن بعضهم ان هذه الامور السبعة هي التي استمرت
 لها الظلمات في قوله تعالى او كظلمات في بحر لم يذكر عن
 بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فهو قس الراشدين
 في العلم وان عرفتها يجوز المكلف ان يسأل الله تعالى
 عن ابواب جهنم السبعة واعلم ان خمسة الاول يتوقف

صحة صفري له دليل عليها والسادس والسابع يتوقف
 عليهما تصحيح الكبرى خلافا لما قاله الفكارى من ان الكبرى
 تصحيحها انما يتوقف على السابع فقط وان الصفري يتوقف
 تصحيحها على الستة الاول وبيان كون الصفري يتوقف على
 خمسة الاول ان اصل القياس العالم صفاته حادثة وكل من
 صفاته حادثة فهو حادث فيقول الفيلسوف لا نسلم ان لذوات
 العالم صفات زائدة على وجودها حتى يستدل بحدوثها
 على حدوثها سلمنا ان لذوات العالم صفات لكن لا نسلم
 انها حادثة وما المانع من ان تكون دائمة الوجود اما
 في موصوفها لكن تارة تكمن فيه عند ظهور حكم صحتها
 وتارة تظهر بغير ظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل
 اخر او بالانتقال من قيامها بمحل الى القيام بنفسها و
 بالعكس فلا تقدم اصلا سلمنا اثبات زايده على الاجرام
 وانه لا يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا كامن ولكن ما المانع
 من ان يكون قدما الاول له ولينعدم وقد ذكر الله دفع
 الاربعة الاول هنا وما دفع هذا الاخير فما اصل قول
 لولمحق القديم لعدم كان وجوده جائزا بدليل قبوله
 لعدم وكل جائز لا يقع لنفسه بل لا بد له من مقتضى فيكون
 حادثا والعرض انه قديم هذا حلف وهذا قد مر في الشرح
 الحاصل ان صحة الصفري موقوفة على ثبوت الزايد حدوثه
 وثبوت حدوثه يتوقف على الامور الاربعة المذكورة وبيان
 كون الكبرى يتوقف على المطالبين الاخرين ان الفيلسوف
 يقول نحن نسلم الصفري لكن لا نسلم هذه الكبرى القائلة

وكل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم ذلك الا بكونه
تلك الاجرام ملازمة للصانع الحادثة وما لنا نعلم ان تكون
تلك الاحرام ليست ملازمة لها بل مستقلة عن هذا الزائد و
دفعه ان الدليل على الملازمة استحالة عدمها موصوف عن
صفتها وهذا الدفع هو حاصل قولهم فيما مر وما دليل
الكبرى ثم اذا دفع هذا بقوله العلي بن ابي طالب "ان تلك
الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة لها لكن ما لنا نعلم
من ان تكون الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستمرة
لها وحده فلا يكون لها ايضا اول فلا يتم قولكم وكن من صفات
حادثة فهو حادث والفتنة مثلا وان لا رمت حركات
حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة تلك الحركات
مبدأ يلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود لجرم عاريا
على الحركة والسكنات اما لو كانت حركات لا اول لها فلا
يلزم ذلك ودفع هذا ياتي في قول المصنف وتقدر بها حوادث
الجزء لكن لا نسلم انها حادثة اي موجودة بعد عدم
قولكم لانها متغيرة اي قولكم في بيان حدوثها لانها
متغيرة لئلا تكون ثابتة اي قولكم في بيان حدوثها لانها
فالكون لم يعدم بل هو قد استمر ومعترا استتار الكون
ان حكمه هو كون الشخص ساكنا لم يظهر والظاهر انما هو
حكم ضده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان المراد بكون
الاعراض عدم ايجابها حكما وليس المراد بها استتارها لان
الاستتار من صفات الاجسام والحاصل ان الكون في
الاصل معناه الاستتار وهو ظاهر في الاجسام وغير

معتول

مر

٥١

١٢١

وحيث علم ان اجرامها
مقتضية لكونها

معتول في الاعراض وانما معنى الكون فيها ان توجد غير
مقتضية لكونها فتقول انما هو الباقية للتصوير
او من قيام بنفسها المناسب بالمقام ان يقول
ومن القيام محل الى القيام بنفسها ولا حاجة لتكسر
فتأمل واضداده كالجمل والطن والشك فلان ان
يجد من نفسه سلب بالمسالة العلانية ويجعل يكد وان
فان لها او شاك فيها ويجد من نفسه ان الصورت
قايم به خرجتم عن طور اي صفات العقلا اي
صرت غير متصفين بها وسقطت مح فيه اشارة
الى ان سقوط الجواب من حيث الخروج من طور العقلا
وحيث فلا داع للمرد عليهم بالوجه الثاني ولا منثاله
تأمل انكم في عدد عدد بوزن عماد وانكم
لقد وول من اراد من لا عقل لهم ونايتها او انكم
لاست هذا بعد ان بين تقدم على عدم العقل الان
بقوله هذا على طريق التنزيل اي سلب ان لكم بعض عقل
لان يرد هذا وهو بعيد من المسألة وهو انه يثبت
لما اي وهذا الامر الذي هو الذي هو والواسطة
عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام على حد
مضاف اي بين ذي الوجود والعدم اي لم يرد بين الوجود
والعدم قلنا انما ملخص الرد عليهم هذا الجواب
بالحققة لذهب المحققين وهذا لا ضرر فيه على انه قال بهذا
المقول في الصوري وانما يضر في الدليل اي دليل حدوث العالم
انكروها الاصر على عدمها اراد عدمها انتقادها

والا فلهما اذا قالوا انها واسطة قالوا بعد ما على وجودها
الى الاعراض من غير حاجة اليه الى الامة لانه د
صوري او من غير حاجة الى الطول لان القدر الذي قلناه
كاف من اشهر الطرق على نبوت الاعراض طريق امام الحرمين
وهي الامة لال بالاحكام بان تقول مثلا اذا ان تصف به
بجوهر كونه متحركا بعد ان تصافه كونه ساكنا فهدان
الحكام جائزان وكل حابر لا بد له من مقتضى والمقتضى
اماني واشبات والاول باطل لان العدم لا اقتضاه و
الاشبات اما نفس الجوهر وامررا يد عليه والاول باطل اذ
لو خصص الجوهر بنفسه بالمتحركة مثلا لما زالت هذه
لحالة مع وجوده بان ما بالذات لا يزول ولا يتغير ثم
الرايد اما مثل الجوهر وخلافه والاول باطل لان مثل الجوهر
بحسب ان يساويه وخلافه اما فاعل محتمل او معنى قائم
بجوهر والاول باطل لان المحتمل لا بد له من فعل وبجوهر مستمر
الوجود فلا يفعل فيه في حال بقائه فتعين الثاني وهو
الغرض المطلوب اجتمع الضدان في محل واحد
اجتماع الضدين في محل واحد محال فنادى اليه وهو
الكون باطل وقد اجابوا عن اجتماع الضدين بما حاصله
ان التضاد لا يقع بين العلل بل بين احكامها فلا
يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميهما كالمتركية
والساكنية والحركة والسكون وان كانا موجعين
ان حكم احدهما معدوم لانه متى كمن الحركة لم يظهر
حكمها بل ينعدم وهم لم يكن هناك اجتماع الضدين

على

على تقدير كون وجه الكون ليس باطلا ورد هذا ان الحكم
مطلوبات وهي لا تتحقق الا بتحقق عللها فالكون ساكن انما
ينبت لنبوت السكون فاذا ثبت السكون ثبت كون
ساكنا وجه والتضاد انما هو واقع اولاً وبالذات بين
العلل اعني الحركة والسكون ووجوده في الاحكام فانما هو
بواسطة وجوده في العلل لانها متضادة في نفسها
والا لزم نبوت لعل للمال وايضا فالكون والظهور لخواص
ان العرض والحركة مثلا عند حصولها قد انصفت بالظهور
وعند كونها حال حصول السكون قد انصفت بالسكون
فالحركة قد قام لها السكون والظهور في عين فان قالوا
انه لا ينعدم احدهما عند انصاف الحركة بالآخر فيقول لهم
قد خالتم اصلكم وانتم ما قررتم منه وذلك لان اصلكم
ان الاعراض تكمن ولا تنعدم والكمون والظهور من جهة الاعراض
الرؤية ومعنى ثبت ان الكون والظهور ينعدم ثبت حدوثه
وهما ملازمان للحزم وملازم الحادث حادث فثبت
المطلوب الذي قد قررتم من القول به وهو ملازمة الجوهر
للمحادث وان قالوا انه لا ينعدم احدهما عند انصاف
بالآخر بل يمكن لزوم التسلسل وسياتي بيانه وان
قالوا بكونهما يعق ان قالوا ان الكون والظهور كل
لا ينعدم بل قالوا ان الكون قوارى على الحركة حالة نبوت
السكون والظهور المتوارد عليها ايضا حين نبوتها
كل منهما اي من الكون والظهور يتصف به الحركة و
ليس احدهما منعدم عند الانصاف بالآخر بل هو

1820

في محل الرد عليهم في ذلك وهو محقق التحسين والتبجيل العقليين
قوله الا انهم اذ المعتزلة خصوا هذا الموضع اي موضع وجوب
النظر الذي هو مبني جميع الاحكام الاحصائية والفرعية باغراض
اي ولم يذكروه فيما ياتي وهذا استدراك على ما يتوهم من
قوله وسياتي لفه فانه توهم انهم لم يذكروا ههنا شيئا قد دفع ذلك
بقوله الا انهم لم يذكروا لولم يجب هذا قياسا استثنائيا حذفوا
فيه الاستثنائية مع دليلها المظهر والنتيجة وما كانت
الملازمة ليست بينة بينها بقولهم وبيان الملازمة
وهذا الدليل الذي قاموه من قبيل دليل الخلف المثبت
للمطلوب بابطال نقيضه وتقريره ان يقال لولم يجب
النظر عقلا للزم الختام الرسل اي تجزئهم عن اثبات نبوتهم
في مقام المناظرة لكن القائل باطل لما يلزم عليه من عدم
الفايد في البعثة واذا بطل العالي فالمتقدم وهو لم يجب
النظر عقلا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا لذي هو
المتقدم ثبت نقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب
او نقول في تقريره لو وجب النظر شرعا لزم الختام الرسل
لكن التالي باطل فكذلك المتقدم وهو وجوب النظر
شرعا ثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو
المطلوب وانما قال الش لم يجب النظر عقلا ولم يقل
لو وجب شرعا للزم الخلال ما قاله الش بقرينة انه
المعتزلة فهو انب في مقام الرد ومنهم على اهل السنة
قوله وبيان الملازمة اي بيان انه يلزم من انتفاء
الوجوب العقلي وهو الوجوب الشرعي الختام الرسل قوله

ان المكلف انما توضيح ذلك ان المكلف لو وجب عليه
النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا ان تنظر
في معجزاتي لتعلم صدق دعواي وتنظر في جميع ما يتوقف
عليه بنوينا الصالح وصفاته لتعلم صفاته
لتعال المكلف المرسل اليه ان النبي لا انظر حتى يجب على النظر
اي حتى يثبت وجوبه على المكلف به ان الوجوب شرعي
والشرع لم يثبت عندي ولا يجب على النظر حتى اعلم الوجوب
ولا اعلم وجوبه حتى انظر كانه الامر ان النظر موقوف
على النظر بواسطة ان النظر موقوف على وجوبه وجوب
موقوف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف
على النظر والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك
الشيء وتوقف الشيء على نفسه باطل فما ادى اليه وهو كون
وجوب النظر شرعا باطل وهذا الدليل محجة لا قدره للنبي
على دفعه وهو معنى الختام ولما حصل ان هذه المقدمات
كلها ظاهرة عنده فتكون حجة على الرسول وهو الختام
وهي وان لم تكن على صورة القياس لانها تنتج بواسطة
مقدمة اجنبية وهي ان الموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء كما علمت اذا علمت ما قلناه فنقول
الث ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه فيه حذف الاصل
ان المكلف لا ينظر حتى يجب عليه ولا يجب عليه حتى يعلم
بوجوبه ويدل لهذا ما ياتي قريبا في كلامه فان قلنت
لا نسلم توقف الشيء على نفسه لان النظر الاول ثمرته
العلم بصدق الرسول والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب

كما من فنقول لهم يلزم التسلسل وذلك لان ثبوت الحكم
 فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض اتصافها بالكون
 يكون الكون متصفا بالكون كما منا والاقصاف بالكون
 فرع عن ثبوت العلة وهو الكون فيحتاج هذا الكون
 لكون اخر ثم ان الكون الاخر متصف بالكون كما منا و
 الاتصاف بالكون فرع عن ثبوت علته وهو الكون
 فيحتاج هذا الكون الثاني لكون ثالث وهكذا فيلزم
 التسلسل وكذا يقال في الظهور فاذا كانت متضمنة
 بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون ظاهرا و
 الاقصاف بذلك فرع عن ثبوت الظهور فيحتاج لكون
 ثان والظهور الثاني متصف بالكون ظاهرا والمقتضى
 به فرع عن ثبوت علته وهو الظهور فيحتاج الظهور
 الثاني لظهور ثالث وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل
 باطل فما ادى اليه باطل وان قالوا بكونها اى
 بكون الكون والظهور بان قالوا الكون يمكن عند
 وجود ظاهرو والظهور يمكن عند وجود الكون وقوله
 وظهورها اى بان قالوا يظهر الكون عند عدم الظهور
 ويظهر الظهور عند عدم الكون لكن انت خبير بان الله
 فرض الكلام اولاً في الكون حيث قال اولاً فان كان ينعكس
 احدهما عند وجود الاخر لزمهم نقض اصلهم اى
 قاعدتهم من قولهم يمكن الاعراض وحيث كان فرض
 الكلام اولاً في الكون فكان المناسب لما مر ان يقول
 وان قالوا بكونه وظهوره اى ذلك الاحد وهو الكون

لزم

لزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان العرض
 اعني الحركة مثلاً عند ثبوتها قد انصفت بالظهور و
 عند كونها حال ثبوت الكون قد انصفت بالكون
 فالحركة قد قام لها الكون والظهور في اثنين لكن هذا
 الكون والظهور ان قلتم انه ينعقد لحدوها عند انصاف
 الحركة بالاخر فقد خالفتم اصلكم من القول بكونه المعروض
 وان قلتم انه عند الاقصاف باحد هما لا ينعقد الاخر
 بل يمكن لزم التسلسل في كون الاعراض في معنى
 من التالى للبيان اى فقد نقضوا اصلهم من القول بكونه
 المعروض لزم قلب هذه الحقيقة اى لان الانتقال
 من لوازم الاجرام فقد قلبوا الحقيقة لجعلوا لازم الجرم
 لازماً للعرض وهذه قلب حقيقة لكون العرض لكن الخضم
 ان يمنع هذا عما جاكم من جعل الحركة انتقال الجوهر من حيث
 الى حيث اخر وجعلوه ونحوه لا نقول بذلك لجواز ان يكون
 غير هذا والمانع لا يلزمه البيان لان المنع اما مصحوب
 بسند او يكون بلا سند وقيام المعنى بالمعنى و
 هو قيام الانتقال بالانتقال ونقديرها حوادث
 لانه هذا دفع الاعتراض من الفلاسفة وارجو على كبرى
 الدليل الذى استدلتنا به على حدوث العالم وهو وكل
 من صفاته حادثة فهو حادث وحاصل الاعتراض ان
 لا نسلم ان كل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم لان
 الاول كانت هذه الصفات لحادثة لها اول لانه اذا كانت لها
 اول لولم يكن الموصوف بها له اول بان كان قد يالزم عرو

الموصوف عنها قبل حدوثها وعروا الموصوف عن صفاته باطل
وعن نقول تلك الصفات لحادثة التي لازمت الاجرام لا
اول لها وجه بالاجرام المستندة لها والملازمة لها كذلك
ولا يلزم من قدم الاجرام عروها عن هذه الصفات في
الحادثة الملازمة لها اذا ما من حادث من الصفات الا
وقبله حادث فما من بياض او سواد الا وقبله مثله وما
من شخص الا وقبله شخص وهكذا افراد السواد او من
البياض لانهاية لها وان كانت حادثة وكذا النوع له
الانسان في قديم وافراد حادثة لا اول لها ولا يبر والنوع
القديم من البياض مثلا لحادث لكونه لا اول له وكذا ذلك
الغلك قديم وحركات حادثة لانهاية لها فما من حركة الا
وقبلها حركة ولا بعد تلك الحركات وان كانت حادثة
فلم يلزم من حدوث الاعراض حدوث الاجرام وحاصل
الرد عليهم على الوجه الذي اشار له المص بقوله وتقديرها
لذا ان نقول لو قدرت صفات العالم حوادث لا اول لها
لا دى ذلك الى فراغ ما لانهاية له عدد اقبل للوجود
الان لكن فراغ ما لانهاية له باطل فيطل المقدم وهو ان
صفات العالم حوادث لا اول لها كانت باعتبار
البارحة قد تشاهد في العدد قبل محي حركة اليوم و
بيان التثنية وهو ان فراغ ما لانهاية له باطل
لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ العدد يستلزم
انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين
المتنافيين محال ولان تقديرها حوادث لا اول لها يلزم

عليه

فان قيل قد يقال ان هذه الحركات لا اول لها

عليه عدم وجود المحقق وجوده وذلك لحركة اليوم فانها
محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ ما
قبلها من حركات التي لا اول لها وفراغ حركات التي لا اول لها
باطل للتنافي والمتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقدير
حوادث لا اول لها باطل لامرين الامر الاول ما في التناقض
الامر الثاني انه يلزم عليه عدم وجود حركة اليوم لانها
متوقفة على فراغ ما لانهاية له الذي هو محال والمتوقف
على المحال محال فتكون حركة اليوم عدم ما مع ان حركة
اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك فقوله المص وتقديرها
هذا مقدم الشرطية وقوله يودي لهذا هو التالي لانه
في حق قوله لو كانت الاعراض حوادث لانهاية لها لادى
ذلك الى فراغ كذا وقوله وتقديرها المص مضاف
لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني والضمير للاعراض
وقوله فراغ ما لانهاية له محال هذا هو التثنية
فكان الواجب ادخالها لكن عليها والمص قد ادخلها
على دليل التثنية وذلك لان قوله لان فراغ العدد
يستلزم انتهاء طرفيه هذا دليل التثنية قدمه
المص عليها وادخل عليه اداة التثنية وهو غير مناسب
وحاصل هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنية انه
انما كان فراغ ما لانهاية له من عدد لحوادث محال لان متي
فراغ العدد انتهى طرفه استلزم انتهاء طرفه الثاني فيكون
له اول واخر والفرض انه لانهاية له ولا اول فيلزمه
الجمع بين متنافيين ثم ان بيان التثنية بما قاله المص

لا يحسن وذلك لانه لا يلزم من انتها طرفي شئ انتها الطرف
الثاني والاول ان يقال في بيانها انما كان فراغ ما لا نهاية
له باطلا لاجتماع بين النقيضين وهما النهاية وعدم النهاية
لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشئ لا نهاية له يقتضي
عدم الفراغ وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقدير ما حادثة
لاولها امر ان كل منهما باطل الاول فراغ ما لا نهاية له و
هذا باطل لما فيه من جمع بين متنافيين والمراد الثاني ان يكون
ما هو محقق الوجود الان غير موجود ثم بعد هذا قل يقال
ان اللازم الاول اعني التناقض لا يتم وذلك لان شرط
التناقض اتحاد لجهة وهما لم تتحد وذلك لان عدم النهاية
من جانب المبدأ الى الازل والفراغ والنهاية من جانب ما لا
يزال اي من جانب المستقبل فقد اختلفت لجهة وجه فلم يكن
هناك تناقض فتأمل فما يتوقف عليه اي على الفراغ
وهذا اشارة لللازم الثاني وكان الاول ان ياتي به على
وجه يشير الى انه لازم ثانيا بحيث يقول وكما يلزم عليه
بحال من جهة الثاني يلزمه مثلا بحال اخر من جهة اقتضاه
عدم وجود حركة اليوم مثلا مع انها موجودة بالمشاهدة
فتأمل اعلم ان المثلل اي اهل المثلل لان المثلل جمع
والمراد بها الاديان وهي لا يتاتي منها اجماع بل الاجماع
انما هو من اهلها اجمعا على حدوث ما سوى اعلم
ان اهل السنة يقولون ان الحادثة هو الموجود بعد عدم
واما الفلاسفة فللحادثة هو ما استند لغيره في التأثير
سواء كان له اول وهو حادث بالذات والزمان كزيد و...

اولم

اولم يكن له اول وهو المسمى عندهم بالحادث بالذات القديم
بالزمان وذلك كالا فلان والعقول عندهم هي حادثة
بالذات لان الغير هو واجب الوجود اثر فيها بطريق
التعليل وقديمة بالزمان اي لا اول لها لان المعلول متاخر
للمعلول في الوجود اذا علمت هذا فنقول انما اجمعا على حدوث
ما سوى الله اي على وجوده بعد عدم وقوله لم يخالف
في ذلك الا شذوثة اي طائفة قليلة من الفلاسفة اي
فانهم لا يقولون بحدوث ما سوى الله اي بالمعنى المتعدي
فلا ينافي انهم يقولون انه حادث لكن بمعنى اخر وهو
ان واجب الوجود اثر في وجوده بطريق التعليل و...
فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل ان اكثر
الفلاسفة يقولون ان ما سوى الله مسبوق بعدم
وهذه الشذوثة تقول ان ما سوى الله حادث بالذات
بمعنى ان الغير اثر فيه على جهة التعليل او الطبيعية
قديم بالزمان اي لا اول له هذا كلام الشك لكن فيه ان بعض
الفلاسفة تقول ان ما سوى الله بعضه وهو العلوي
منه قديم بالذات والصفات والسفل منه بعضه قديم
وبعضه حادث وبعضهم يقول انه قديم بالذات لانه
بالصفات ثم اختلف في الثاني عندهم هل هي من قبيل
الاجسام او لا اعلم خصلهم في ذلك كلام طويل فنقول الشك
الا شذوثة قليلة لا يسلم كذا اقر الشيخ وقد يقال لا اعتراض
عليه وذلك لان قوله ولم يخالف في ذلك الا شذوثة من
الفلاسفة اي فانما لا نقول بحدوثه اي انه موجود بعد

عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان وبعضه
 حادث بالذات والزمان ومنهم من يقول ان العلوي منه
 قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم بالزمان
 وبعضه حادث بالصفات وازاد بالشريعة لجماعة قليلة
 قلة نسببة فهؤلاء الفرق الثلاثة كلهم اقل من يقول
 بان وجوده بعد عدم واما يويدان مراد الشئ ذلك
 قوله بعد وتفصيل مذاهم مما يطول فتاهل ذلك
 بعض من ينسب للاسلام كابن سينا والفارابي
 وحسين بن رشد والحاصل ان قدماهم كذا اي قدما
 الفلاسفة اي قدما هذه الشريعة وقوله انبتا قدما
 خمسة مراده بالقدما ما يشمل القديم بالذات والقديم
 بالزمان لان واجب الوجود وهو الرب يقولون انه
 قديم لذاته وما عداه فهو قديم بالزمان فقط حادث
 بالذات لان النفس والهيولا والذهر والمخلات كلها انشأ
 فيها المولى عندهم بطريق التقليل فهي قديمة زمانا و
 حادثه ذاتا فاذا ذكره هنا كلام لبعض من جملة الشريعة
 التي لم تقل ان ما سوى الله موجود بعد عدم والحاصل
 ان جمهور الفلاسفة على ان ما سوى الله موجود بعد
 عدم والتقليل يقول ليس كذلك ثم ان البعض المخالف
 افرقوا فرقا منهم من اثبت هذه القدم الخمسة وقال
 ما عداها حادث اي موجود بعد عدم ومنهم من قال
 ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الا
 حركات الافلاك اي استخاضها فانها حادثه اي موجودة

بعد عدم

بعد عدم وان كان نوعها قديما واما العالم السفلي فهو
 قديمه واستخاضه حادثه ومنهم من قال ان العالم كله قديم
 بالذات فقط ومنهم من يقول ان العالم كله قديم بالزمان
 حادث بالذات فتقول الشئ والحاصل ان حاصل بيان
 مذاهم اي حاصله على طريق الاجمال لاعلى طريق التفصيل
 اثبت قدما خمسة هذه الفرقه غير المرقمة التي اثبتت
 القول المشترق فانهم يقولون بقدما وبعدم الافلاك
 اي بالزمان وكذا يقولون بقدما وبعدم الافلاك
 اي بالزمان وكذا يقولون بقدما بحركة الفلك اي
 حركته النوعية وسمي عقلا اي وهو الرب
 وهو غير القول المشترق لان من اثبت القول المشترق
 يقول انها اثر واجب الوجود وواجب الوجود لا يسميه
 عقلا ثم نفسا انما عبر بهم لان النفس وما بعدها
 عند هذه الفرقه اثر واجب الوجود اثر فيها بطريق
 التقليل والنفس عندهم جوهر مجرد من الجسم والروح
 وانظر هل هذه الفرقه تقول ان النفس والهيولا والذهر
 والمخلات كلها اثر واجب الوجود بلا واسطة او ان بعضها
 اثر بلا واسطة وبعضها اثر بلا واسطة بان يقال
 مثلا انه اثر في النفس بطريق التقليل والنفس اثر في
 الهيولا بطريق التقليل لحد حر ذلك كما قرر شيخنا
 والظاهر الثاني لانهم يقولون واجب الوجود واحد
 من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه بطريق
 التقليل الا شئ واحد وهيولا هي المادة التي

منية

تتوارد عليها الصور ودهر المراد به الزمن وهو الفلك
عندهم وخلا هو الفراغ الذي هو دور العالم فهو موجود
ومتصف بالقدم عندهم بمعنى انه لا اول له واهل السنة
يتولون بعدم ثبوت شئ في العالم وعلى فرض خلا فلا
وجود له بل هو امر عديم الالحركات اي حركات الافلاك
وهو عالم الكون والفساد اي العالم الذي يحصل
فيه الكون اي الوجود والفساد اي العدم اي للصور
الشخصية واما المهيول فهي باقية على حالها لا يقع فيها
فساد ولها اصل ان الكون عبارة عن تجدد صورة و
طروها للمهيول والفساد عبارة عن عدم الصورة التي
قبلها المطر وعليها وهو ما تحت مقرر تلك الفرض
مقرر الفلك ادناه واسفله ونحوه اعلاه ولازم
اي من البياض والسواد مثلا ومن الاشكال فالانكسار
من حيلة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر
بمجرد مثلا النعم اذا طحن ثم عجن ثم خبز ثم تراد فضلة فالذا
التي طرا عليها الطحن والعجن والخبز هي النازلة من المخرج
وانما تغير صورها واعراضها وشكلها فالاعراض مثل
البياض والسواد والاشكال جمع شكل وهي الهيئة العامة
للجسم بعد تركيبه من المهيول والصورة من احاطة حديه
اوحدها وكان الدائرة ونصفها والمثلث وغيره وامثا
الصورة فهي جوهر مجرد لا يمكن انفكاك المهيول عنه
ولا انفكاكه عن المهيول فلا ولد الا و قبله والذات
اي لانه اذا كانت المهيول ونوع الصور والاعراض قديم
كان

كان ما مر له الا و قبله والذات قالوا شخص مثل زيد و مرور
حادثة ونوعها قديم وسياق ابطال هذا بان النوع لا يتحقق
له الا في افراده ومتى كانت الازاد حادثة كان النوع كذلك
وتوقف جالينوس على اي فهو لعين حالامهم وكان
في زمن سيدنا عيسى فذكر له شافه يقال ان كان الامر كما قلتم فقد
احتمت به فذهب له فأتى في الطريق واعلم ان الفلاسفة كانوا
او لا يقولون بحدوث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه
وانتم على ذلك لانه كان له سطوة تسليمه اسكندر ذو
القرنين في بعض التفاسير وذكر شيخنا ان تسليم ارسطو
اسكندر من غير ذلك والقرنين كان مسلطانا كما و احبارا
واحد والقرنين فكان من اولياء الله واجتمع بالخضر ودعا
له اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل اي منع
منهم لتلك الكبرى قولكم اي في دليل الكبرى باعتراف
اهل السنة لان ذلك اي كونه حادثة مثلها
لا مفتحة لتلك الحوادث بفتح التاء على انه مصدر اي لا افتح
او بكسرها على انه اسم فاعل والمراد بتلك الحوادث المعارض
الملازمة للاجرام كحركة بالنسبة للملك والبياض مثلا
بالنسبة للجرم وقوله مل ما من حادث اي بل ما وصف
حادث فلم يلزم له مرتبة على محذوف والاصل بل
ما من وصف حادث الا و قبله حادث وحم فنقول
الاجرام قديمة والحوادث ملازمة لها ولم يلزم من قدم
الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازم
لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة ولم يلزم عروها

عن حوادث على هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك
 الحيوانية وانواع العالم كالانسان لا اشخاص الانواع لان
 هذه عندهم حادثة بالذات على هذا التقدير اي
 تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لانهاية
 لها لان نوعها الذي لا تتفكك عنه الاجرام قديم
 الاول حدث هذا اذ لا حاجة اليه لان معنى حكم بان ما
 من حركة الا و قبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام مجرد
 عن حوادث الملازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا
 يقولون بقدم النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع كلام
 لا صفة له اذ كيف يكون قديما وافراده حادثة ولا وجود
 للنوع الا في افراده من اوجه اي اربعة كلها مذكورة
 في المتن ان يكون داخل في الوجود اي ان يصفى بجزء
 وقوله وفرغ اي انتهى من حركة الافلاك واشخاص
 الحيوانية هذا خروج عن ما الكلام فيه لان الكلام في حوا
 الاول لها من الصفات لاشخاص الحيوانية فلي قال
 واشخاص البياض مثلا كان اول الان يقال هذا مما اجر
 اليه الكلام فهو توسعة في الدائرة عدد لانهاية له
 مرفوع تنازع فيه دخل وفرغ قبل قوله من حركات الخ
 وحاصل انه يلزم على وجود صفات حوادث لا اول لها ان
 يكون قد دخل في الوجود من حركات الافلاك ونحوها عدد
 لانهاية له وفرغ من حركات الافلاك ونحوها عدد لانهاية
 له جمع بين متناقضين ضعف السعدان الفراغ
 في المستقبل وعدم النهاية في الماضي فليس في الجمع

بين

بين الفراغ وعدم النهاية تناقض اذ لم يتجدد المورد وحيث
 فلم ينصروا ان لا يسلون ذلك بل يقولون الفراغ في طرف و
 عدم النهاية في طرف تأمل ويلزم عليه اي على
 وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودها الملازمة ان
 المناسب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان يكون وجود
 حركة الخلال الان محالا لان الكلام في صفات الاجرام
 فهو فراغ ما لانهاية له انما كان محالا فيه من الجمع بين
 متناقضين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير لازم وهذا
 مبني عليه فيكون غير لازم ايضا تأمل والى هذا الجواب
 يعني الاول اشترنا في المقدمة بقولنا يوجب الاول
 اذ يقول اشترنا في المقيدة بقولنا وتقدر بها الخ
 المتحددة اي مخصوص من الاتحاد وهو مخصوصه اذ
 قلتم ان تعليلية اي لانكم قلتم ان نعيم الجنة لانهاية لها
 اذ حوادث نعيمها من اضافة الصفة للموصوف
 اي نعيمها لحوادث ووصف نعيمها بالجمع لكثرة افراده
 وقوله وسرورها مراد في لما قبله ومتجددات افراده
 ان واولسها المتجددة وهذا من عطف الخاص على العام
 قوله معنى لانهاية له المباركة وايضا وضافة معنى لما بعده
 للبيان من الجمع بين الفراغ له هذا بيان لادلة
 الاستحالة التي وجدت فيه وغير ذلك بل بحر عطف على الجمع
 اي ومن غير ذلك مثل عدم تحقق وجوده والعدم
 فيه دليل محواز عطف لازم على ملزوم لانه يلزم من
 وجود ادلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز وانما

اني هذا الفصل المتعاقبة مع ما ياتي من التقرير به دليل الجواز
 بمعنى ما لا يمتنع اني فليس المراد بقدم الاخر استمرار
 الشيء الواحد الى ما لا نهاية بل المراد ان المتجدد واحد بعد
 واحد الى غير نهاية حتى لا يجدد لهذا اي بحيث لا يجدد
 شي بعدها وهذا التفسير للمعنى وليس من حقيقة
 الحادث لهذا جواب عما يقال كيف يكون نعيم الجنة خيرا
 لا اخر لها مع انه اذا كان الشيء حادثا ما يكون له اخر اذ ليس
 من حقيقة الحادث ان يكون له اخر اذ هو الموجود بعد عدم
 فلم يؤخذ في مفهومه الاخر وانما الذي في لوازمه ان يكون له
 اول لانه قد اخذ في مفهومه شرط انقول الشيء ومن حقيقة
 ان عطف على ليس لا على المعنى اعني مدخولها بل ان الحادث
 هو الموجود بشرط كونه بعد عدم فالمسوقية بالعدم
 في الحقيقة لازم لانها من حقيقة وقت وقوع الشيء ومن
 حقيقة ان يكون له اول قد تسمع في ذلك واما
 دليل جوازه الخ فيه انه لم يقال احد بوجود عدم تناهي
 نعيم الجنة اي لم يقال احد انه واجب عقلا بحيث تكون له
 تناهيه محال او محتمل فمضى انتفاء ادلة الاستحالة تحت الجواز
 فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل الجواب انه لما كان لا يلزم
 من انتفاء ادلة الاستحالة الجواز لانه لا يلزم من عدم الدليل
 عدم المدلول اني بهذا بيانا للمعنى المستحالة فكانه يقول
 كما ان الدليل المستحالة منفي فهي كماله والاثبات انما
 هو الجواز فتأمل سلنا انه يلزم من عدم الدليل عدم
 المدلول فتقول انه اني لهذا زيادة للايضاح وحقا

في هذا الفصل المتعاقبة مع ما ياتي من التقرير به دليل الجواز

للمقام لما تقررا في الخارج وسيات برهانه اي
 وسياتي في المتن برهان ذلك المتقرر في الخارج وقوله من
 وجوبه لبيان لما تقرر في الخارج بكل ممكن اي ومن
 جملة نعيم الجنة وكذا سائر صفاته اي يحجب لها
 العموم فيما يتعلق به فالعلم بحجب عموم في انقسام الحكم
 المعنى الثلاثة وكذلك الكلام والسمع والبصر بحجب عموم
 تعلقها بالموجودات وكان الاولى حذف قوله وكذا
 سائر صفاته اي باقيا لان الحادث من حيث التأثير
 فيه لا يتعلق به الا القدرة والارادة ولا دخل لبقية
 الصفات فيه اللهم عجز لذي اي والتالي باطل فلهذا
 فبطل المقدم وهو وجوب الآخر للمحادث وثبت الجواز
 وقوله عن امثال ما وقع اي لزوم عجز القدرة والارادة
 عن تعلقها بالشيء من افراد النعيم يقع بعد الاخر مماثلة لما
 وقع منها قبل الاخر لكن بقي ان التلازم في الشرطية لا
 ممنوع اذ متى وجب ان يكون للمحادث اخر لازم ان يكون
 شي بعد الاخر مستحيل ومن المعلوم ان عدم تعلق
 القدرة بذلك لا يبعد عجز لان القدرة لا تتعلق بالمحال وعدم
 تعلقها به لا يقال فيه انه عجز لها وانما كان يلزم من وجوب
 الاخر للمحادث استحالة وجود شيء منها بعد الاخر لان
 المراد بالوجوب في كلامه الوجوب العقلي ولا شك ان
 عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حال من امثال ما وقع
 وفيه ان ما بعد الاخر صار مستحيل الوجود لان الاخر
 واجب عقلا وحي فلو خصم ان يمنع امكانها وضرورتها

الا ان يقال قوله وهي ممكنة اي ثبت امكانها بالادلة فهي
 نظرية ابتداء ضرورة انتهت فهي من المحال اي لذاته
 وهو فراغ ما لا نهاية له اي كان محالاً لما فيه من
 تجمع الحسن متناهيين مطابق لهذا المثال فيه ان هذا
 المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطاف في المثال متوقف
 وما قالوه في الحركات اتفاق من غير ان تتوقف اللاحقة على
 السابقة واجاب بعضهم بان هذا مبني على ان الحركات على
 مؤثرات في بعضها الحركة امر علة مؤثرة في حركة اليوم و
 حركة اليوم مؤثرة في حركة الغد وهكذا وعلى هذا يكون
 المثال مطابقاً لما هنا كما قرر الشيخ ثم اني قلت له ان العلة
 عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان ولقد علمنا عليه
 في التعمل وجه فيلزم مقارنته الحركتين اللاحقة والسابقة
 وهو باطل ويكن جوابه بان قولهم انه يجب مقارنته العلة
 للمعلول اذ لم يوجد مانع يمنع من المقارنة وهنا قد
 وجد مانع وهو وجود المثل فوجود المثل مانع من المقارنة
 ثم قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن اصل الاشكال
 اعني عدم المطابقة بين المثال وما قالوه ان يقال ان
 التوقف وان لم يصح جوابه لكنه لازم لهم ضرورة ان الحركة
 يتوقف وجودها على محل وقد قالوا بقدم هذا المحل
 وانه لا ينبغي عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على
 حركات قبلها لانهاية لها فالحركة للمفلك معتد
 ونظير الدرهم خبره واخبر عن المؤنة والمذكور لان
 صيغة فعل يصح فيها ذلك قال تعالى والملائكة به

ذلك

ذلك ظهير وكذا يلزم اي على وجود حوادث لا اول
 لها ان يكون وجودنا في هذا خروج عما الكلام فيه اذ
 كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات وجه فاللزم عدم
 حركة هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا
 ووجود سائر الحيوانات فهو لازم لشي اخر ادعوه ليس الكلام
 فيه وموانع ما من شخص الا قبله شخص قائل
 ليوفقنا لاي معشر سائر الحيوانات فتوقف وجودنا ان
 على وجود ايا قبله لا نقرع يلزم عليه ان لا يوجد الانسان
 لتوقفه على ما لا يفرغ وتوقف وجود النبات على وجود
 غيره قبله لا يفرغ يلزم عليه ان لا يوجد لتوقفه على ما لا
 يفرغ ولا خبر في فضيحتهم بضم الخاء وسكون الباء
 هذا هو المروي عن المصنف لكن فيه ان اخبر معناه المصنف
 فالمعنى لا علم ببعضهم وهذا غير مناسب فكان الاولى
 ان يعبر بقوله ولا شك في فضيحتهم الا ان يقال يورث
 خبر بمعنى خبر اي لا يخبر بفضيحتهم مثل العيان بل
 العيان اقوى هذا ويكن ان يقرأ خبر بفتح الخاء والباء
 وجه يكون اشارة الى المثال وهو قوله ليس بخبر كالعيا
 تامل ومثال ما ادعيناه المناسب لما سبق
 ان يقول ومثلوا لما ادعيناه لكنه تفنن في التعبير
 وايضا يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يقال
 الوجود الاول عدمه اي كذا التالي وهو مقارنته الوجود
 لعدمه باطل فيبطل المقدم وهو وجود حوادث لا اول
 لها وبشرانها اول وقوله الوجود بالنصب منقول

لا يلزم

يتارن والارزى صفة للوجود وعدمه بالرفع فاعل له
 يتارن هذا وجه ثان الاول هذا وجه ثالث فالاول
 لزوم فراغ ما لا يتأخر عن عدد اقبل الموجود الان وهو
 باطل لتناقض الثاني لزوم عدم ما هو تحقق الوجود
 وهو باطل لزم اجتماع الوجود الارزى مع عدمه كمن
 الثاني باطل فبطل المقدم فحذف الشئ الاستثنائية لظهورها
 وسائر الملازمة للملازمة امتناع انعكاس الشئ
 عن الشئ اي وسائر امتناع انعكاس الثاني عن المقدم في
 الشرطية السابقة وتلك المقدمات كلها مجتمعة
 في الارزى اعترض باهم يقولون ما من حادث الا قبله
 حادث الى غير نهاية وهم فلا يبقى اجتماع عدمه في الارزى
 لكون الزمان لا يخلو عن وجوده واما الساذم عدم هذا
 الفرد المخصوص وعدمه الذي قبله وهكذا الى غير نهاية
 فليس الارزى طرفا لجميع كل الاعداد اذ لا يتأخر اجتماعه الا
 فرصنا زمانا يخلو عن الوجود بان فرغت الاوارد فيكون
 جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون ما
 من حادث الا وقبله حادث دائما على انه حاجة لاعتبار
 اجتماع الاعداد بل يكفي ان يقال وجيء كان كذا فرد عدمه
 ارزى وقيل بعدم تحقق فلا بد من فرد ارزى فيتحقق فيلزم
 اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه المصنف بعد
 فتأمل اذ لا ترتيب فيها اي في المقدمات وتو قال
 اذ لا ترتيب في الارزى لكان احسن لان عدم الترتيب في
 الارليات مسببه عدم الترتيب في الارزى وجنس

المواد

الحادث ارزى ايضا اي كما ان المقدمات اذلية وقوله وتلك
 المقدمات هي نوطاة لقوله فيلزم ان تكون له فيلزم
 ان يكون ذلك الحادث اي الذي هو من افراده ارزى لان
 كجنس ارزى ولا تحقق له الا في فرد من افراده وما تحقق فيه
 الارزى يلزم ان يكون ارزىا وقوله لكن عدمه اي عدم ذلك
 الفرد الذي تحقق فيه كجنس وقوله ايضا اي كما كان ان
 وجوده ارزى واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان
 المخصوص يقولون بتحقيق كجنس في فرد من كيونان وهم انما
 يقولون ان جنس الحادث الارزى يتحقق في جميع الافراد
 التي لا نهاية لها وهم فلا يلزم اجتماع وجود الشئ وعدمه
 قائل فقد لزم له تفريع على بيان الملازمة على
 الضرورة اي بالضرورة اي بالمباشرة ولعتماع وجود
 الشئ مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية التي حدفها
 الشئ وهم فهذا مرتبط بقوله اول لزم اجتماع الوجود الارزى
 مع عدمه ويصح ان تجعل هذه مقدمة كبرى عملية وقوله
 اول لو كانت الحادث لا اول لها لزم اجتماع الوجود الارزى
 مع عدمه مقدمة صغرى شرطية فعل هذا يكون الذي ذكره
 الشئ قياسا اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطية وعملية
 وليس في كلام الشئ حدف شئ من المقدمات وفيه
 ايضا مهاجبة لخر اي ان يكون الحادث لا اول لها و
 قوله ايضا اي كما فيه ما تقدم من مقارنته وجود الشئ لعدم
 وهو عدم اي لارزى بذلك الفرد وقوله وهو الوجود
 اي للفرد الذي تحقق فيه كجنس وحاصله ان ذلك الفرد

قد وصف باحدوث والمسوقية وقد صاحبه المدم
الازلي على ما تقدم الموصوف بالسابقة والازلية ومصاحبة
السابق لمسبق المذكورين مستحيلة لانها تؤدي
للتناقض فتقوله وفيه ايضا مصاحبة لغير مقصود
لذاته بل ذكر توطئة لقوله بعد وفيه جمع محمول
ان كون الحادث لا اول لها يلزمه محالان الاول مقدرة
الوجود للمدم والتالي مصاحبة السابق للمسوق
المؤدي للتناقض وفيه جمع اي وفيما ذكر من
المصاحبة الجمع المحموق قد يقال للخصم ان يقول ان
الموصوف بالازلية غير الموصوف بالحدوث لانه الموصوف
بالحدوث المستخاص بالموصوف بالازلية الاجناسرح
فلا تناقض لعدم توارد حدوث والازلية على محل واحد
وهو الحدوث المحموق لا وضع ان يقول وهما الحدوث
والازلية لكنه اورد باعتبار المذكور اي وما ذكر في المتناقضين
لحدوث والازلية فان قالوا لا سلم ان المدم كذا اي
حتى يلزم عليه جمع بين متناقضين وهما الحدوث و
الازلية وهذا السؤال وارد على الماظم المخير اعني قوله
وفيه ايضا مصاحبة المحموق ويلزمهم وجود سابق و
مسبق اي ويلزمهم على القول بوجود حوادث لا اول
لها وجود لانه لان المدم سابق وقد قلنا ان صاحب
الوجود الذي هو مسبوق فالماض انه لو وجد حوادث
لا اول لها وجود كذا لان المدم سابق لزم عليه محال
ثلاثة اجتماع الوجود والمدم واجتماع الازلية والحدوث

وهي

وهي متناقضان وتقرر سابق ومسبق في الازل واحتمالا
هذه المحلات الثلاثة بالملاحظة وكان المناسب ان ياتي
بهذا اللازم الثالث بلصق الملازمين المذكورين قبل
واجتماع وجود الشيء المحموق يلاحظ هذا السابقة
والمسوقية ويلزمهم وجود سابق ومسوق هذا
في المعنى غير اللازم المتقدم اعني قوله وفيه ايضا مصاحبة
السابق للمسوق الا ان يقال ان اول نظريته للتناقض
والتناقض والثاني نظريته لعدم تصور الترتيب في
الازل كما تقدم فتأمل وانه يستحيل عند تطبيق
الحاصل ان العددين لا بد وان يكونا متساويين ولا
ان يكون احدهما اكثر من الاخر والاخر اقل من ذلك الاحد
فلو وجد حوادث لا اول لها لزم انتفاء صف العددين
بالمساواة والاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملازم
وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان المدركة انك اذا
اخفت سلسلة من حركات الفلك واعتبرت من الطوفان
مثلا منسحبة الى الازل واعتبرت بزمانها من الان منسحبة
الى الازل ايضا كان الماخوذ معك سلسلة من
منهايرتان تغايرا حقيقيا لان الاولى جزء للمثالية
والخروجية فكلها فاذا شرعنا في التطبيق بين هاتين
السلسلتين وصرت فاخذ حركة من الطوفانية مبتدا
بحركة ساعة الطوفان وفي مقابلتها حركة من الانية
مبتدا من الحركة الواقعة الآن وانما يازل فيما مضى الى
الازل فنرا المعلوم انك لا تنسحب الى حد بل تستمرنازلا الى

فاختلف المتعلق فلا يلزم توقف الشيء على نفسه قلت القصد
توقف النظر على النظر بقطع النظر عن متعلقه فاذا قطع النظر
عن متعلقه توقف الشيء على نفسه قوله واجب بأنه أي هذا
لما عارض بالفحام الرسول مشترك بيننا وبينكم كما يلزمنا معان
اهل السنة على قولنا ابو حبيب النظر شرعا يلزمكم على قولكم
بوجوبه عقلا والاعتراض المشترك غير مزمم الخصم اذ لا حجة
فيه لاشبات المطلوب بل الكل في درطة فكاه قال ما الرمتوا
يلزمكم وما هو حواكم فهو جوابنا وبان الزامهم ان يقال
لو وجب النظر عقلا لزم الفحام ان يبايأ اي المنبرين بجلاوه
على الاول فان المراد بالفحام ان يبايأ المزمين واللازم باطل
فكذا المزموم وبان الملازمة وان وجوب النظر عندهم
غير ضروري لتوقفه على تقدمات تتوقف على انظار دقيقة
وذلك لان وجوب النظر عندهم يتوقف على كون النظر انبيد
المعرفة وان المعرفة واجبة وان النظر طريق اليها ولا طريق
اليها سواه وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وكل هذه
المقدمات تتوقف على انظار دقيقة والتوقف على النظر
نظري فيكون وجوب النظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب
النظر بالعقل نظريا فلا مكلف ان يقول للشيء اذا شئتم على
ان ما هو عليه ضلال وان الواجب عليه عقلا ان ينظر
ليمتدى لا انظر حتى يجب على النظر ولا يجب على الا اذا علمت
وجوبه ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فيقد توقف النظر
على النظر ويلزم الله ورسوله والفحام كامل فوجه وجوب عقلا
لا لهم ايضا اي لا يستلزم الفحام كما يستلزمه لوجوب شرعا

قوله

قوله لان وجوب النظر عندهم غير ضروري اي لانه ليس
مستفادا من المشاهدات ولا من المحسوسات ولا من الخوارق
ولا من الحدسيات التي هي اقسام العلم الضروري غير
ضروري كما في الا لو كان ضروريا يلزمهم ذلك الاعتراض
وقوله لا يقتصر لانظار دقيقة اي عندهم وهي اربعة النظر
بسم المعرفة والمعرفة واجبة وانها تتوقف على النظر وان ما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب واعلم ان هذا الواجب الذي
مفيد لاسكات الخصم ولا يثبت مذهب المجيب وهم اهل
السنة ولا اشار للجواب الحقيقي بقوله والحق الحق وليس المراد
بالحق ما قابل الباطل حتى يكون الجواب باطلا بل المراد بقوله
والحق اي والجواب الحقيقي لانه يحل ما نكسبه الخصم
من الشبهة والحل يكون بامور ما باطل ما حكمه به
الشرعية من اللزوم او بابطال الانشائية او بابطال دليلها
اذا كان الدليل انشائيا كما هذا قوله والحق ان النظر اي
من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف الا فتولنا من حيث
ذاته باظرين فيه لرد قولهم في الدليل النظر موقوف على
وجوبه الذي هو المقدمة الاولى وقولنا من حيث حكمه باظرنا
فيه لرد المقدمة الثانية اعني قولهم ولا يجب النظر الا اذا
علم به اما عادة فلان الله تعالى ولو كان النظر يتوقف
على نبوت وجوبه على الناظر لم تنطرد المادة بل كان لا
ينظر الانسان الا اذا ثبت عنده وجوب النظر عليه
مجرى ان العادة تنوحي العقل على النظر من غير ان يقول
احد لا انظر حتى يثبت عندي وجوبه على مبطل المقدمة

الا ان ما انما حوادث لا اول لها واما المساواة بين
 السلسلتين منقودة بالضرورة لان الانية تزيد على الطوفانية
 بحركات من الطوفان او لان وكذلك الاقلية والاكثريه
 منقودة بالضرورة لعدم فنا احدي السلسلتين تسلي
 الاخرى الذي هو شرط وتحقيق الاقل والاكثري وانتقالهما
 والاقليته والاكثريه عن العدد من محال لما فيه من ارتفاع
 الشيء والمساوي لتقيضه واما فالمزوم وهو وجود
 حوادث لا اول لها مستحيل لعدم تطبيق ما ذكره
 منها اي من الحوادث والمراد بها فراغ منها ما اعتبرناه
 ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد
 بالتطبيق ملاحظة المقاسية بين السلسلتين بالقلب
 بان يلاحظ ان كل حركة من احدي السلسلتين في مقابلة
 حركة من السلسلة الاخرى مثلا السلسلة الكائنة من يوم
 الجمعة الى ما لا نهاية له اذ لا مغايرة للسلسلة الكائنة من
 يوم السبت الذي بعد الجمعة الى ما لا نهاية له اذ لا ان لا اول
 جزء للمثانية فمن المعلوم ان السلسلتين غير متساويتين
 لان السببية تزيد على الجمعية باخرية الحاصلة يوم السبت
 فاذا لاحظت التطبيق بين السلسلتين قبل ذلك بان
 اعتبرنا حركة السبت واعتبرت في مقابلتها حركة الجمعة
 واخذت من السببية حركة الجمعة واخذت في مقابلتها
 من الجمعية حركة الخميس واخذت من السببية حركة الخميس
 واخذت في مقابلتها من الجمعية حركة الاربع وهكذا اذ
 نازل الى الاول فلا يجد السلسلتين متساويتين لزيادة

السببية

السببية على الجمعية بحركة يوم السبت والاتحاد بين السلسلتين
 اكثر من الاخرى لان الفرض ان كل واحدة منهما لا نهاية لها
 الاقلية والاكثريه يتوقفان على فراغ عدد احدهما قبل فراغ
 الاخرى ما علم بين العددين اي ما وجب بينهما
 برهان القطع اي لانه اعتبر فيه قطع احدي السلسلتين
 عن ما بعده من الحوادث كالسلسلة الطوفانية فانها اعتبر
 من الطوفان الى ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها من
 الحركات لاجل ان تحصيل سلسلة اخرى من الان الى ما لا نهاية
 له وقوله والتطبيق اي لانه اعتبرنا فيه التطبيق بين
 السلسلتين متغيران اي تغيرا حقيقيا لان الجزء
 تغيرا كلفه تغيرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعني الانية
 عين الاخرى اعني الطوفانية غيرهما مختلفين باعتبار
 زيادة الانية على الطوفانية من الطوفان الى الذوالخلق
 لمض لان قوله لاحظ ملحظا لولا لحظة الاخر لقال بقوله
 وليس احدها اكثر من الاخرى والاقول ولم يصح به
 لانه لازم لتفي المساواة والاكثريه لما علم من وجوب
 هذا وذلك لان كل عدد بين متغيرين بينهما اما الناقص
 او مساواة المقيض واما فلا يجتمعان ولا يرتفعان
 لتحقيق الزيادة في احدهما اعني السلسلة الانية بالنسبة
 دون زيادة اعني السلسلة الطوفانية ويستحيل ان
 يكون احدهما اعني السلسلة الانية حمل شيء على شيء
 اي كعمل جملة على اخرى وهذا المعنى غير مراد هنا والمراد
 هنا ما بينه السببية وقوله والمراد هنا انما فالمطبق في

مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث في تقابل ان يقول ان النسب
العكس من ان المطلق هو ما فرضناه من عدد الحوادث من الان
الى الازل والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد الحوادث من
رضن الطوفان الى الازل وذلك لان الملاحظة تطبقه انما هو
ما فرض طويله فحق اخذت ولعدة من الانية وجدة مقابلا
لها واحدة من الطوفانية فلم تجد ساعة ما اذ العددان من الانية
واحدة الا ونجد لها واحدة مقابلة من الطوفانية وان كان
ما قاله الشارح صحيح ولاجل قطعنا في هذا البرهان
المطبق لاي لاجل قطعنا المطلق بالنتيجة عن الزيادة بسبب
ملاحظة السلسلة من الطوفان فبسبب ملاحظتنا لها
من الطوفان قد قطعنا عنها عن ما بعدها ليحصل سلسلة
اخرى من الان الى ما لا نهاية له ثم ان النسب للشئ يقول
ولاجل قطعنا وتطبيقنا الذي يسمى برهان القطع و
التطبيق فكان يلتصقا بالتطبيق في الملة كما التفت
لحائب القطع هذا وما ذكره شارحنا وقرنا به تبعا له
في بيان برهان القطع والتطبيق لا يتم الاعلى ان المراد من
بالاقل ما يصير فايضا عند المد قبل الاخر والمراد بالكثر
مقابله كما هو اصطلاح المحاسب والمخصم ان يقول ذلك
بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل له فراغ
قبل ذلك الغير عنه المد والاكثر ما زاد على غيره وقوله
لم يحصل له فراغ عند المد بعد ذلك الغير وحم فلا يلزم من
على اجتماع حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس
بينهما مساواة ولا تماثل لوجود التفاضل بين

السلسلتين

السلسلتين وحم فاللزام في الشرطية مجموعة ولاجل
هذا قرر الملامة السعد برهان القطع والتطبيق على طريق
اخرى غير ما ذكرها الشارح وحاصلها ان تقول لو وجد حوادث
لا اول لها لا يمكن ان يفرض سلسلة من الطوفان الى الازل
ومن الان سلسلة اخرى كذلك فاذا فرضنا ذلك وطبقنا
بينهما وصرفنا نأخذ حركة من لحداتها ونقابل بها حركة من
السلسلة الاخرى وهكذا مستمرين ونأزلق الى الازل فلا
يخلو حال هذه الطوفانية من امرين فاما ان لا تفرغ ولا
تقف على حد بل كلما نأخذ واحدة من الانية نجد في مقابلهما
واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة
الراي للناقص بطل المزموم وهو وجود حوادث لا اول
لها واما ان تفرغ الطوفانية وتقف عند حد بان اتفق
اننا اخذنا واحدة من الانية فلم نجد في مقابلهما واحدة
من الطوفانية فنقول ان الانية قد زادت على الطوفانية
التي قد تساهت والزيادة انما هو بقدر متناه والزيادة متناه
متناه فلزم من هذا ان ما لا اول له له اول وهذا متناه
باطل فالمرزوم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل و
حاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة
الراي للناقص او كون ما لا اول له لها اول كلاهما باطل
واذا كان اللازم باطلا كان ملزومه كذلك وهذا واعلم
ان دليل القطع والتطبيق على كل من الطريقتين اعني
طريقة الشارح وطريقة السعد انما يدل على استحالة حوادث
موجودة لا اول لها واما امور الاعتدالية لا اول لها فلا ضرر

فيه لان الامور اعتبارية تنقطع بانقطاع اعتبارها
 انه لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهي باعتبار
 الامر كما في العدد فانه امر اعتباري ولا يتناهي بمعنى انه
 لا ينفك على حد معين لا يتصور فرقة غيره وكذا الضرر
 في ثبوت حوادث وجودية لا تتناهي بحسب الامر كما في
 نفيم الجنة ومعلومات الله ومقدوراتها فانه لا يتناهي
 بمعنى انها لا تنفك على حد وان كان كل ما وجد منها بالنسبة
 فهو متناه لا بمعنى انها غير متناهية وانها موجودة في
 بالفعل اذ كل ما وجد من الحوادث بالفعل فهو متناه في
 وانه يصح في كل حادث لحد حاصل هذا اليل
 ان نقول لو وجد حوادث لا اول لها للزم اما سببية
 الازلي على الازل او صبرورة ما يتناهي لا يتناهي زيادة
 واحد لكن اللازم باطل قطعا فيبطل المألوم وهو وجود
 حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث
 لا اول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانه
 فرغ وانقض قبل حوادث لا اول لها فتحكم على الحركة في
 الحاصل يوم الاثنين بانه انقض قبلها حركات لانهاية
 لها وتحكم على الحاصل يوم الاحد كذا وتحكم على الحاصل
 يوم السبت كذا لك وهكذا ونحن نازلون الى جانب الماضي
 ذلك فان قالوا ان جنس الحكم الحاصل عند كل حركة قديم
 اذلي بمعنى انه لا مبداء له كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك
 فما من حركة من حركات الفلك الا يصح الحكم عليها بانه
 انقض قبلها حركات لانهاية لها فنقول لهم لزم على كل حكم

ان جنس

ان جنس حركات الفلك قديمة اذلية وان جنس الاحكام
 اذلي لا مبداء له منهما ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب
 تقدمه على الحكم فيلزم اذن التقدم في الازلي اي يلزم تقدم
 الازلي على الازلي وهو باطل قطعا وان قالوا ان جنس هذه
 الاحكام ليس اذلي بل له مبداء وهو الف حركة ماضية في
 اعتبار مايتها من الان بمعنى انه يصح الحكم عند نهاية هذه
 الحركات الالف اعني حركة اليوم انه انقض قبلها حركات لا
 نهاية لها ويصح الحكم كذا لك عند حركة البارحة وكذا لك عند
 حركة اليوم الذي قبله وهذا الى مبداء الحركات الالف فنقول
 لهم انا اذا حكمنا على الحركة التي هي مبداء الالف بانه انقض
 قبلها حركات لانهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي
 قبل الالف لغرض الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التي
 قبل الالف بانه انقض قبلها حركات لانهاية لها انما هو
 لكون ما قبلها متناه اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه
 لصح الحكم والمرض انه لا يصح الحكم فصار ما قبل الحركة التي
 قبل مبداء الالف متناهيا مع اننا قد حكمنا على مبداء الالف
 بانه انقض قبل حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادقة
 بالحركة التي قبل ذلك المبداء او بالحركات السابقة على مبداء الالف
 متناهية وقد صار غير متناهية بزيادة الحركة التي
 قبل مبداء الالف متناهية ولا شك ان كون المتناهي
 يصير غير متناه في زيادة شئ متناه عليه باطل اذ الزيادة
 شئ متناه متناه ايضا فنقول المصداق ان يصح في كل حادث
 في بمعنى عند اي عند كل حركة حادثة وقوله بفرغ بناء

أي بمرأع حركات حادثة وقوله قبله متعلق بمرأع والضمير
 للمحدث وقوله بمرأع متعلق بحكم أي وإن يصح عند كل حركة
 حادثة بثبوت حكم بمرأع وانقضاء حوادث لانهاية لها قبل
 تلك الحركة وهكذا لا إلى أول في الاحكام أي ويستمر
 في الاحكام هكذا لا إلى أول بان يثبت عند حركة حكم بانه
 مضي قبلها حركات لانهاية لها والاولى اسقاط قوله و
 هكذا الآن قوله وإن يصح في كل حادث يعني عنها الان لم
 نلتفت لاول الحوادث ولا لوسطها ولا لآخرها من هو
 شامل لأي حادث فهو حكم شامل فلا فائدة لقوله بعد
 وهكذا وقوله لا إلى أول بيان لقوله وهكذا وقوله في
 الاحكام اعترض بان الاول ان يقول في الحركات بدو الاحكام
 ويلزمه ان لا أول للاحكام فكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان
 الاحكام لا أول لها لكن المحكوم عليه يجب تقدمه وحده قد
 لزم سبق الازلي على الازلي وهو باطل ولعله إنما عبر بقوله
 في الاحكام لاجل قوله ومن لازمها لزم ومن لازمها
 أي من لازمها تلك الاحكام لها صلة عند كل حادث بمرأع
 حوادث لا أول لها قبله وقوله سبق المحكوم عليه أي وهي
 المحدثات ان يسبق الازلي أي وهو جنس الحوادث المحدثات
 عليها وقوله الازلي أي وهو جنس الاحكام فاذن
 أي عن ما الرمو من سبق الازلي للالذ وقوله بالنهاية في
 الاحكام أي حتى لا يكون جنسها ازليا فلم يلزم سبق الازلي
 الازلي بالنهاية في الاحكام أي بحيث نقول ان الاحكام
 تنقطع عند ابتداء الحركة معتبرا بنهايتها من الآن فلا
 يكون

فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم ما سبق الازلي
 الازلي لزم ان ما يتناهي أي وهي الحركات التي قبل الحركة
 التي هي مبدأ الالف وقوله بزيادة واحد أي وهو الحركة التي
 هي مبدأ الالف أيضا لا نسب تأخيرها بعد قوله للمرد
 على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرفين ليست رابعة
 ظاهرة ان لا تحتاج لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة
 يتأفي ذلك واجب بان هذا تنبيه والامور الضرورية
 قد بينه عليها فان قلت ان الامور الضرورية اغايبه
 عليها اذا كان فيها نوع خفا لان كانت ظاهرة واجب
 بان قوله ظاهرة مراده انه ليس فيها خفا شديد فلا
 يتأفي ان اصل الخفا موجود فلاجل ذلك احتيج الى التنبيه
 قبل كل حادث أي قبل كل حركة على اصله أي
 فتعذرهم من وجود حوادث لا أول لها وقوله ضرورة أي
 وجوبا وليس المراد بالضرورة ما قابل النظر
 لكن هذا الحكم أي عند كل حادث بانه فرع قبله حوادث
 لانهاية لها مستحيل وإنما عدل عن قوله لكن التالي باطل
 لما قاله طلبا للايضاح لما ذكره لذي من قوله وان
 المحتمالة لزم فلا وجود لجنسها لزم هذا قد علم من قوله
 قبل لها أول فهو توكيده وبيان استحالة وجود
 ذلك الحكم أي الحكم عند كل حادث بانه فرع قبله حوادث
 لانهاية لها لو وجد أي الحكم وقوله أولا أي ولا يكون
 له أول ولا واسطة بين الامرين وهو وجود الحكم
 أي عند كل حادث بانه فرع قبله حوادث لانهاية لها

ظاهرة اي لانه لا واسطة بين الاولية وعدمها
 فانها يستبين اي يتبين ويظهر ظهورا تاما فاشي
 والقائل التاكيد اما كونه الحكم الخلف ونشر مشوش
 ومن ضروراته هذا الحكم الخلف المناسب ان يقول ومن
 لازم هذا الحكم ليوافق قول المعصوم ومن لا يفيها سبق محكوم
 عليه الذي هو الخروج ولعله عدل لما قال اشارة الى ان
 ذلك اللازم ضروري وحاصله انه اذا كان الحكم الاول
 بحيث ما من حكم لا وقبله حكم لازم من ذلك امكان حكم تقدم
 محكوم عليه لان وجود حكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون
 المحكوم عليه ايضا لا اول له فاما من محكوم عليه لا وقبله
 محكوم عليه فيكون هنا امران اريان وهما جنس الحكم
 وحيث المحكوم عليه ويلزم سبق الثاني على الاول لكن سبق
 الاول على الثاني محال فما ادى اليه محال وانما فرض الكلام
 في المجنين لانها اريان عند الخصم واما الاشخاص في
 حادثة غير اولية اتفاقا وسبق الاول على الثاني
 محال للخصم وهو الفيلسوف ان يقول سبق الاول على
 الاول انما يكون محالا اذا كانت السبقية زمانية لانها
 تنافي الازلية لكن سبقية جنس المحكوم عليه على جنس
 الحكم هذه سبقية دائية في التعقل كسبقية المعلنة
 على المعلول وهذه لا تنظر لانها لا تنافي الازلية
 عدم متناه في نفسه اي وهو محركات التي قبل الحركة التي
 هي مبدأ الالف وقوله زدينا عليه واحدا اي وهو حركة
 التي قبل مبدأ الالف فلحكم بان المجموع اي المزيد
 والمزيد

والمزيد عليه كل الحركة التي قبل مبدأ الالف ومحركات التي
 قبلها واما بيان لزوم هذا المحال اي وهو ان
 ما يتناه هو صادر لا يتناهى بزيادة عدد متناه ثم ان
 مقابل اما الخلف وحروف والاصل اما بيان لزوم المحال
 على تقدير عدم انتهائهما الحكم فقد علم واما بيان الخ
 على اصلهم اي موافق لما عدهم وهي وجود حوادث لا اول
 لها ثم ان المثال الذي فرضه فيه بيان للزوم الاول
 واللازم الثاني فهو اعم من قوله واما بيان الخ ان
 فرض في حركة الظلك اي عند حركة الظلك في يومنا
 هذا وقوله وجود حكم هذا هو المفروض وقوله قبله
 اي قبل اليوم اي قبل حركة اليوم لئلا يناسب ما تقدم
 التي تلي حركة يومنا هذا قبله الطرف متعلق
 بتلي فالمراد انها تلي من جهة الماضي لا من جهة المستقبل
 وقوله في الحركة اي عند الحركة التي تلي يومنا هذا
 تواتر الاحكام الاولى ثم هكذا نعرض احكاما ما تواتر
 لحوركات فالاحكام تابعة لها فان فرض تواترها اي
 الاحكام سابق على الزمان الذي يوجد فيه الحكم فيه
 المتأخر اذ وجود الحكم عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه
 لا يلزم من وجود حوادث وقوع حكم عليها وان المراد الحكم
 بالصحة فلا يلزم سبقية الزمان والظاهر ان المراد الاول
 وتكون غير مطابق لما سبق في قوله لو وجد حوادث لا
 اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم للحادث
 فالاولى للم ان يقول وقد عرفت ان لحوركات المحكوم عليها

سابقة على الحكم عليها فهو أي فرض تواليها ابدأ القسم
 الاول وان فرض ان الاخطام انقطعت أي بالعدد قوله
 بحيث كان لها اول أي معتبرا ذلك الاول فيما مضى كما فرضنا
 ان الالف اخرها معتبرا من الآن واولها فيما مضى فهو أي
 فرض ان الاحكام انقطعت بالعدد القسم الثاني على الوجه
 السابق أي عند قوله او لا لنفرض مثالا لذلك بان نفرض
 عند وجود حركة الفلك في يومنا وجود حكم مائة فرغ قبل
 تلك الحركة حركات لانها يتلها ثم نفرض عند وجود الحركة الخامسة
 في الامر وجود حكم اخر وكذا في حركة اليوم الذي قبله وهكذا
 الى تمام الحزب ثم انقطع الحكم أي عند التي قبل الالف
 فيما دونها اعني حركات الالف لكن قد حكم عليها على
 ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليها أي عند
 الحكم على تمام الالف وقوله مجموعا حال من الضمير المجرور
 قوله قبلها حال من الواحدة أي حالة كون تلك الواحدة
 التي تلي الالف قبل أي انها تليها من الطرف الاول والحاصل
 اننا اذا حكمنا عند مبدأ الالف بانه قد فرغ قبل ذلك
 حركات لانها يتلها كان هذا حكما على الواحدة التي تلي
 مبدأ الالف أي الشامل للواحدة التي قبل الالف ولما
 قبلها قبلها أي حالة كون تلك الواحدة التالية
 بلا الف قبله بل وعدم الخ أي بل بقوله ان عدم
 النهاية للحركات في كل فرد من افراد الالف حكم سببه
 الحزب لان ما قبل هذه الحركات التي قبل من جهة الالف
 والعرض وجوده انقطع أي عند الحركة التي قبل

الالف

الالف اذا علاه أي لان ما بعدها وهو ما قبل
 الحركة الواحدة وما بعدها هذا جار على ان ما في قوله
 المتن ما يتناهي مع عدد وقه ما قبل الواحدة الراية
 وما بعدها وهو الالف واما قوله وان شئت فاقصر
 الحزب فهو حال على ان مع عدد وقه ما في ذلك ما قبل الواحدة
 الراية وهو اقرب أي بحيث النظر لعدم اختيار
 كثرة العدد فيه وانما كان الظاهر من جهة انه هو المتنازع
 في تناهيته لكون الحركة المزدوجة وسيلة لعدم تناهيته
 واما الالف الاخيرة فهي منحصرة بالضرورة وليس
 محل النزاع هذا كله فللمخضم ان يقول نحن نختار
 ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الالف
 على المازل لا يسلم ذلك للزوم وذلك لانه لا يتم هذا
 المعلوم الا لو كان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم في
 الوجود وذلك غير لازم لانه يكفي تقدمه عليه في التقبل
 فنحن نقول ان الحكم قديم كما ان حركات المحكوم عليها
 كذلك وهذه الحركة سابقة على الحكم في التقبل ولا
 ضرر في ذلك وحم فلا يتم ما ذكرتم من الدليل
 في سائر ما قالوا به أي من غير حركات أي ان كل ما قالوا
 به في العالم السفل من حوادث لا اول لها يجري فيه
 هذا البيان كما جرى في حركات الافلاك **فصل**
 ثم نقول الحزب ثم نقول ثم للترتيب الذكر والمعنى
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ما تقدم فيه
 اثبات وجود الصانع وما هنا اثبات لصفاته و

ان الالف
 لا يكون
 له اول
 ولا آخر
 بل هو
 مستمر
 في كل
 زمان
 ومكان
 وهو
 لا يتغير
 ولا يتبدل
 بل هو
 واحد
 لا يزداد
 ولا ينقص
 بل هو
 لا يتغير
 ولا يتبدل
 بل هو

اثبات الصفات مرتب على اثبات وجود الموصوف و
 لما توجه المصطلح لاثبات الصفات تقدم الكلام على السلوب
 لانها من باب التحلية بخلاف المعاني والمعنوية فاثبات
 اثباتها من باب التحلية والاثبات ان التحلية تقدم
 على التحلية وتقدم القدم والبقاء على ما سواها من
 السلوب لانها بدلان على ما بعدها فهو كتحقيق الدليل
 على المدلول وعند التوجه اليه ما قدم بحيث تقدم على
 بحيث البقاء لان القدم يطل على البقاء لان ما ثبت
 قدمه استحالة عدمه والنون في قول المصطفى نقول
 المتكلم ومعه غيره اى ثم نقول معشر اهل السنة لانه
 المتكلم وحده لانه هذا القول ليس مبتكرا للمصطفى
 ان يكون هذا الصانع لذلك اراد بها الهيكل المنصوص
 اعني الجسم مع الروح وقوله ولما اير العالم الى باقى الاله اعني
 ما عدا ذلك اى غير مسبوق بعدم في هذا الشارة
 الى ان القدم من صفات السلوب وانه عدم المسبوقية
 بالعدم والا لا افتقر الى محدث لانه لا يكون قديما
 بل كان حادثا لا افتقر الى محدث وهذا الشارة الى قياس
 شرطى ذكر شرطية وحقق استثنائية وتركيبه ان
 نقول لو لم يكن قديما لا افتقر لكن افتقاره الى محدث باطل
 فيطل المتكلم وهو لم يكن قديما وثبت نقيضه وهو انه
 قديم وهو المطلوب وهذا القياس من قبيل برهان خلف
 وهو المثبت للمطلوب ما بطل النقيض وذلك
 يودى الاول المتكلم اى لان ذلك يودى الى هذا

دليل

دليل للاستثنائية المحذوف وتزيره ان نقول لو كان
 صانع العالم منتقرا الى محدث لادى ذلك الى المورد او
 التسلسل لكن المورد والتسلسل محالان فيطل الاستحالة
 المذكورة ان الاشارة في قوله وذلك يودى الى الرجعة الى
 مصروف التالى اعني افتقاره الى محدث ان كان محدثه
 اى محدث صانع العالم غير انزل يعنى لا مباشرة ولا
 بواسطة ولا بواسطة فان قلت ان هذا التسلسل
 لا يلزم لنصم الاول قال ان محدث العالم غير مستند الى
 واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك فيجوز ان يقول
 لنصم ان المولى خلق ملكا مثله وذلك الملك خلق العالم
 فيكون صانع العالم منتقرا الى محدث ولا يلزم دور ولا
 تسلسل والحوادث ان هذا يدفع ما ياتي من برهان
 الوجدانية لانه دافع لاسطالة كون الفاعل غير القديم
 على ما ياتي وله وران كان اى صانع العالم انزل
 لمحدثه مباشرة او بواسطة من فراغ ما لا نهاية
 له اى من انتهاء ما لا نهاية له وذلك باطل لما فيه من الجمع
 بين النقيضين وانما كان في التسلسل فراغ ما لا نهاية له
 لما يلزم عليه ان يكون دخل في الوجود وفراغ منه عدد
 لانهاية له وجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض
 على ما مر في ابطال حوادث الاول لعل توضيحه ادل
 تسلسل الالهة لحوادثها لانهاية له في جانب الماضي
 لكان المدد الذي لا يتناهى داخل في الوجود وهذا
 العدد يفرع بالعدم واحدا بعد واحد مبتدأ من جانب

الماضي الى الصالح الاخير الذي صنع العالم مباشرة ويرد على
 هذا ما مر عن عدم ان النهاية من جهة المستقبل وعندها
 من جهة الماضي فلم يتحد بالجملة حتى يلزم التناقض
 سابقا على نفسه للزود ذلك لان الشخص من حيث انه خالق
 للغير لخالق له فهو سابق على نفسه ومن حيث انه مخلوق
 للغير المخلوق له فهو مسبوق على نفسه وسياتي انضمام ذلك
 في مقتضى اللسان اي في مقتضى هو اللسان واللسان
 هو اللغة وكانه قال يطلق في اللغة اوان في نسبة و
 بالإضافة حقيقة اذا معنيين اي في معادلة معنيين
 وظاهره انه مشترك اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة
 ما تواتر عليه الارمنة واما عند المتكلمين فهو ما لا اول
 له فهو عند اللغويين حقيقة فيما تواتر عليه الارمنة
 مجازي ما لا اول له واما عند المتكلمين فبالعكس وانه فلم
 يصح نسبة لا مشترك لاهل اللغة كما قال الله تعالى
 على ما تواتر اي تعاقبت على وجوده الارمنة
 قضية ان الشيء اذا مضى عليه علق ايام او خمسة مثلا
 يقال له قديم لانه لان الارمنة جمع قلة مع انه ليس كذلك
 اذ لا يقال للشيء في اللغة انه قديم الا اذا مضى عليه سنة
 فاكتر ثم ان الاول للشئ ان يقول يطلق على تواتر الارمنة
 على وجود الشيء لان ما ذكره تفسير القديم للقديم
 الذي الكلام فيه فني كلامه حمل اسم الذات على المعنى
 الا ان يحمل في كلامه حذفا والاصل على تواتر الارمنة
 على ما تواتر على وجوده الارمنة وكرر عليه اي

ومر عليه

ومر عليه لجد يدان اي الليل والنهار لانهما يتجددان وقضيته
 ان من كره عليه الليل والنهار مع قديم وليس كذلك الا يقال
 مراده بالكر تكرار المرور اي ومر عليه الليل والنهار مرارا وتكرارا
 قائل ومنه قوله تعالى حتى عاد كالرحبون القديم اي
 حتى صار القرم مثل العرجون القديم اي سباطة البلم التي
 تعاقبت عليها الارمنة فشبه القرم لا عوجا جده واصفراره
 في اخر الشهر بها ثم انه كان المناسب ان يوضح وقوله ومنه
 قوله تعالى بعد قوله وبنيا قديم لانه يكون كاله ليل لقوله
 وهذا الاعتبار يقال له وهذا الاعتبار اي وبسبب
 هذا الاعتبار وهو اطلاق القدم على تواتر الارمنة على
 وجود الشيء يقال اساس قديم اي تواتر على وجوده ارمنة
 وهذا الاعتبار اي وهذا المعنى المعتبر في تعريف القدم
 وهو تواتر الارمنة على وجود الشيء مستحيل ولو قال
 القدم بهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى كان اوضح
 ليس وجوده ارساينا اي تواتر الارمنة عليه
 ولا نسبة للزمان الى وجوده اي لم يقارن وجود
 الزمن بمعنى ان وجوده لم يتقيد بالزمان مثل وجود
 الكواكب فلا يقال ان وجوده منذ انفا سنة مثلا كما يقال
 ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى
 قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان فصاحبه و
 وجوده ومقارنته للزمان لا تقصر والمضامنا هو تقييده
 بالزمان اذ هو لا دليل لما بعده فكان المناسب
 ان يوضح عنه بحيث يقول فيكون حادثا ضرورة لانه

من صفات المحدث وقوله فان الزمان بيان لوجه كون الزمان
 من صفات المحدث ثم ان قوله فيكون حادثا اشار الى دليل على
 حذف استثنائية ومقدم الشرطية وتقريره ان نقول لو
 كان وجود المولى زمانيا الى عقيد بالزمان فكان المولى حادثا
 لكن انما باطل فبطل المتقدم بيان الملازمة ان الوجود
 الزمان من صفات المحدث وانما كان من صفات المحدث لان
 الزمان اما عبارة عن اعم اذ الزمان يطلق كما قال الله على
 مقارنته متجدد مرهوم لم يتجدد معلوم ازالة للايهام مثلا
 لو قلت لزيد اتيتك وقت طلوع الشمس اذ كان الاتيان
 موهوما وطلوع الشمس معلوما بمقارنة الطلوع للاثيان
 هو الزمن ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة المتجددين
 وهما حادثان فالنسبة كذلك حادثه بمعنى انها متجددة بعد
 عدم لاموجودة بعد عدم لانها امر اعتباري لا وجود لها
 ويطلق ايضا على حركة الملك وقد جعل الله الوجود الزمان
 من صفات الحوادث اذ ان كل حادث متصف بالوجود الزمان
 اذ بالوجود المعيد لمقارنة متجددين او المقدر بكذا وكذا
 من حركات الملك اما عبارة عن مقاربة كذا الى
 فالزمان عبارة عن مقارنة اتيان طلوع الشمس مثلا
 لانه الاتيان ولا انه الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة
 من الامور الاعتبارية غير الموجودة لمعنى قوله على هذا
 والله زيدا عند طلوع الشمس وله مصاحبا ومقارنا فطلوع
 نقي ان يرد على التعريف مقارنته الامر الاعتباري لمثل هذا
 ليس بزمان واجاب الله عن هذا بان المراد بالمتجدد الحادث

لامطلق

لامطلق متجدد واعتراض بان التعريف بعد هذا التأويل
 يصدق بمقارنة لجهوه والرض فيقتضي انها من الزمن
 ليس كذلك واجيب بان المراد بمقارنة متجدد موهوم
 لمتجدد معلوم ازالة للايهام والى هذا المقصد اشار الله
 بقوله لمقارنة السفل لطلوع الشمس فالسفل مجهول وطلوع
 الشمس معلوم وتلك المقارنة هي نسبة المتجددين فقوله
 كمقارنة لكون تمام التعريف وليس التعريف هو قوله مقارنته
 متجدد لم يتجدد فقط تامل مثبتة الى الزمان الذي
 هو المقارنة المذكورة عن وجود المتسبين مراده
 بالمتسبين مجرد الدائين والافان هذا الموصف انما جاء بعد
 الاختلاف المراد بتاخر وجود النسبة التاخر في التقابل
 فقط وليس المراد ان وجودها ثبت اولاً ثم حصلت المقارنة
 فلذا زمان اذ في الازل والمتجدد لوجوده في الزمان
 بالكلام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده في الازل
 لكون الزمان حادثا والموصف ان في مقارنت الزمان
 وجوده وهل وجود المولى الان بينه وبين الزمان
 نسبة بحيث يتصف بالزمان فافاد هنا عدم ذلك ايضا
 وذلك لان الزمان مقارنته متجدد لم يتجدد ووجود المولى
 الان غير متجدد فلا يمثل وصفه بالمقارنة وهم فلا
 يتصف بوجود المولى ثم بكونه مقارنا لمتجدد اخر ان
 لا تقوم المقارنة لا بمتجددين فقوله الله محال على الاطلاق
 في الازل وفيما لا يزال لغو ونرمز به فقوله محال في الازل
 راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله وفيما لا يزال راجع

لقوله والمقدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن
 المقارنة بعيد غاية البعد بل هو عبارة عن المتحد
 المعلوم المقدر به المتحد الموهوم دون العكس فامل
 عن حركة الافلاك اي جنس الافلاك لان الحركة
 الفلك لا اعظم فقط لا حركته وحركة غير ايضا كما هو
 ظاهر ولعل حامل المسألة على ذلك التسليم ان حركة الفلك
 الاعظم لما كانت تقتضي حركة غيره ضرورة ان المظروف
 يتحرك بحركة طرفه فكان الزمان حركة الكل لان حركة الاعظم
 يترتبها حركة الكل فامل وما يرجع اليها اي الى الحركة
 وقوله من الساعات واخرها بيان لما يرجع للحركة والزماد
 باخر الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واخرها الى
 الحركة من رجوع الاجزاء لكل لان الزمن الذي هو الحركة
 معتبر على انه هيئة اجتماعية ولا شك ان الساعات
 اجزائها وهذا يقتضي ان الساعات والدرج اخر الحركة
 التي هي الزمن لانها اجزاء للفلك وسماي لانها اجزاء
 للفلك وتعاقب الليل من اضافة نصفه للوقت
 لان الذي يكون جزء الزمان ويرجع اليه اما هو الليل واما
 لا المتعاقب بمعنى التوالي والتتابع وانما كان الليل والنهار
 من اجزاء الزمن لانها عبارة عن دور الفلك دورة كاملة
 اذ الليل عبارة عن مغيب اي الغيبوبة الذي هو
 محدث بدليل المتعاقبة بالظهور وان النهار عبارة عن
 الظهور المذكور وهذا يخالف كلامه اولاً ان الليل
 والنهار من اجزاء الزمان الذي هو الحركة فالمناسب لما مر

ان الليل هو
 المقدر

ذات
 كانه

ان يقول اذ الليل عبارة عن مقدار مغيب الشمس وكذا
 يقال في النهار ولما كان هذا التفسير ليس بتحقيق بل
 مبيهاً على التسامح اضرب عنه الشك حيث قال وذلك في
 الحقيقة لانه ان تغير الليل والنهار بالغيبوبة والظهور
 ليس بتحقيق بل على طريق المسامحة وتفسيرها على
 الحقيقة عبارة عن سير الفلك لانه وانما قلناه
 في معناها فهو على طريق التسامح تحت الاتفاق يطلق
 الاتفاق على طرف السماء التبدلية الملاحظة للارض بحسب
 رؤية اراي وليس مراد والمراد به هنا الفراع الكاين
 بين السما والارض لكن على هذا المراد يكون قوله الشمس
 والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق طهر ولا يظهر
 بالنسبة لقوله تحت الاتفاق فتزيد من تقريبي تحت الاتفاق
 وتحت الارض بحسب روي لراي قامل وعند هذا الهيئة
 الاتفاق عبارة عن دائرة تفصل بين اظاهر من الفلك و
 الخافي منه وعلام الشمس طاهر على هذا بالنسبة نظير الليل
 والنهار عن سير الفلك الاعظم اي وهو المسمى بالزمن
 عند اهل السنة معدل الليل بدل من الفلك الاعظم
 لانه يقال له المعدل على طريق التجوز لان المعدل في
 الحقيقة اسم لمنطقته اي للدائرة التي نصفته
 له نصفين وانما سميت معدلاً لاعتدال الليل و
 النهار عند سير الشمس على تلك المنطقة وذلك
 في يومين من السنة وهما اول يوم من سير الشمس في
 برج حمل واول يوم في سيرها في برج الميزان على ما هو

الاولى على قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى للشبهة
ان يعبر به ليل قوله بعدم توافقي العقل على المعارض عن
النظر بقوله بتوافقي العقل على النظر فيسقط لفظ عدم
والاعراض وذلك لان عدم توافقيهم على المعارض صادق
بان يكون النظر حاصلا منهم او لم يحصل منهم كلهم ذلك
على جهة الاتفاق او من بعضهم وهذا لا ينتج مدعى ادراك
بنتيجة انما هو حصوله منهم فتأمل قوله وطرد سنته
اي طريقته فالسنة ترجع للعادة ومعنى طرد سنته
اي جعلها مطردة اي دائمة واما العادة فتصدق
بمرفقين قوله في محاييب الكاينات جمع كاينة بمعنى
مكونة اي موجودة بعد عدم واصنافه محاييب لما بعد
من اصنافه الصفة الموصوف قوله وغريب المصنوعات
اي المصنوعات الغريبة التي توافقي على النظر فيها ما ياتي
به الرسل من خوارق العادات فقد جرت العادة ان
النفس تلتفت الى النظر لذلك ولم يقع ان المكلف يقول
لا انظر حتى يجب على النظر فهذا كله مما يدل على اشكال المنة
الاولى بان قلت اذ كان توافقي هل النظر لم يحصل
توقف بل النفس تلتفت للنظر ما معنى محاييب الشرع
له واجيب بان لا منافاة بين كون الشيء مألوفاً
واجباً اذ ليس ما يجري به العادة او تدعو اليه الحيلة
لا يجب الا ترى ان سد الرق مع وجدان ما يبدى واجب
شرعاً مع توافقي العقل عليه مثلاً قوله واما شرعاً فهذا

رد للمقدمة الثانية القائلة ولا يجب على النظر الا اذا
علمت بالوجوب وحاصل الرد اننا لانعلم ذلك بل الوجوب
متوقف على التمكن من العلم اي التاهل له بان يكون
اهلاً لذلك وتحصل الاهلية بالعقل والبلوغ وبلوغ
الدعوة لانه موقوف على العلم بالعقل لكن قد يقال على
هذا لو كانه الوجوب منوطاً بالتمكن من العلم لا بالعلم
بالفعل للزم عليه تكليف العاقل لانه اذا لم يكن عالماً
بالوجوب كان غافلاً عنه والملازم باطل لان تكليفه
الغافل لم يقع وحق الملازم الذي هو اناطة الوجوب
بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل باطل اللهم الا ان يقال
ان تكليف الغافل غير واقع الا في هذه الجزئية للضرورة
او يقال ان هذا الشخص له في كلامنا فيه غير غافل عن
التكليف والطلب بل مستحض لطلبه ومتصور
له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم الوجوب بدليل و
قولهم الغافل غير مكلف ذلك منحصر لم يستحض لطلبه
الطلب به ولم يكن متصوراً له فتأمل قوله فلان النظر وجوب
الارجوب بالنصب بدليل من النظر او بالرفع مبتداً خبره
متوقفه بالجملة خبر ان قوله وحاصل اي حاصل قوله ان
يعمل فكره اي حاصل الجملة التي تولد ان يعمل فكره جزمها
اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد حاصل لفظها قوله
ان اول واجب اي مقصود او وسيلة وقوله النظر اي
بمعنى حركة النفس في المقولات وقوله وحقيقة النظر اي
الاصطلاح في كلامه شبه استخدام حيث ذكر النظر بمعنى

مبين في الهيئة وإذا كان المعدل اسم لمنطقة الفلك فيقال
 أيضا للفلك معدل لا على طريق التجوز فنقول معدل النهار
 والليل يدل من الفلك الأعظم يدل كل من كل أي الفلك
 الأعظم الذي هو معدل الليل والنهار أي الذي يقدر
 الليل والنهار عند سير الشمس على مسطحة أو أنه معدل
 الليل والنهار صفة للفلك الأعظم أو السير ويكون
 معدل بمعنى مظهر أي سير الفلك الأعظم الموصوف
 ذلك الفلك بكونه مظهر الليل والنهار والسير
 الموصوف بكونه مظهر الليل والنهار فإن قلت إن الليل
 والنهار عبارة عن سير الفلك وحده يلزم على جعله
 صفة للسير كونه لأنه عليه يكون المعنى الليل والنهار
 عبارة عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه
 مظهر للسير ولا معنى لهذا الكلام وقد يجاب بأن
 الليل والنهار قد يطلقان على الظلمة والضوء كما
 يطلقان على سير الفلك بالشمس تحت الأفق أو فوقه
 فإذا جعلنا المعدل بمعنى المظهر صفة للسير نريد
 من الليل والنهار هذا المعنى فتأمل بما أي
 بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فإنه قلت إن الشمس
 في الفلك الرابع لأن الفلك الأعظم فوجه سير الفلك
 الأعظم بها وقد يجاب بأن حركة الفلك الأعظم لما كانت
 مقتضية لمركبة فلكها نسب للفلك الأعظم فكان المعدل
 سايرها عن سير معدل النهار أي الفلك الأعظم
 أي خمسة عشر قسما المظاهر أن الدرج أجزاء

للفلك لا للمركبة وهذا يخالف لما مر كما بينا على ذلك وقد
 يعلم التوفيق بين ما هنا وما مر من بيان الواقع وحاصله
 أن أهل الهيئة يقولون إن الليل والنهار عبارة عن
 سير الفلك دورة ثم إنهم لما أرادوا أن يفسطوا تلك
 الحركة بأجزاء تبين مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك
 لثمانية وستين قسما متساوية وسموها درجها و
 أطلقوا على حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر
 ساعة كما أن خمسة عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة
 وهم فلا يخالف بين المحلين في تعارف العادات
 أي أهل العادات إذا أهل الهيئة لأن العامة لا يعرفون
 هذا المعنى لأنه إنما يمر على الأفلاك أي التي في جوف
 الفلك الأعظم حتى تمر أي لا أجل مرور الأرض عليه
 أي على ما في جوفها وقوله حتى تمر متعلق بقوله سبعين
 وفصول السنة يرجع للأرض والأشهر بعض
 النصول فوقه أي فوق ما سبعين وكذا أقوله تحت
 وظهور الشمس لا حاجة له لأن الليل والنهار
 داخل في حركة الفلك فهو من قبيل عطف البعض على
 الكل وقوله وأرتفاعها عطف تفسير كما أن قوله و
 انخفاضها تفسير لما قبله ليعتقد أي وإنما مرت
 الأرض على ما في جوفها ليعتقد بذلك أي بما ذكر من
 الأرض المفصلة إلى الساعات والدرج وغير ذلك
 أعرضه أي أعرض ما سبعين في جوفها من
 يقظة لبيان لأعراض ما سبعين وذلك ما نفيال مرض

لا قدم بل حدوث والعدم وصدق لاحد وث بالقدم والعدم
 لانه يوجب افتقاره الى محدث اي لان حدوثه لم يوجب
 افتقاره لم يحصل هذا الدليل الذي اقامه على صحة
 الافتقار له وهو قوله لانه يوجب له ان لا افتقر الى محدث
 لا ادى الى الدور والتسلسل وهذا احتصاص منه في الدليل
 ولو سلمه لقال اذ لو كان حادثا لا افتقر الى محدث لكن
 افتقاره الى محدث باطل اذ لو افتقر الى محدث للزم الدور
 او التسلسل لكن الدور والتسلسل باطل فبطل المطلوب
 وهو كونه معتقرا للمحدث فبطل ما استلزمه وهو كونه
 حادثا فبطل ما استلزمه وهو لم يكن قدما واد ابطال هذا
 نعمت نقيضه وهو انه قدم كالاولة في المناظرة
 لما عرفت اي بالبراهين الاربعة المتقدمة في المتن
 واعني جواب عما يقال هذا الدليل ظاهر كان
 المحصم يعلم محالية التسلسل مع انه يقول حواره وان
 كان يقول بجوازه فلا يتم الدليل في الرد عليه فاجاب
 انه بانهم لا يجوزون كل تسلسل بل الكاين في غير الاسباب
 والمسببات واما الكاين فيهما فيقولون بانه محال وان
 كان يسلطونه تلك المحالية فيلزمهم ان صانع الدائم لا يكون
 الا قدما والارمهم المحال الذي يقولون به العايلون
 بذلك اي بجواري لا اول لها في الاسباب اي العطل
 وقوله والمسببات اي المعلولات مستحيل اي ما
 التسلسل في غيرها فيقولون بجوازه كالتسلسل في
 الحركات وهو ليس من هذا القيل الذي نحن بصدده اذ

التسلسل

التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل في الاسباب
 المسببات اي وحق فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قدما
 والارمهم المحال الذي قالوا به فان قيل هذا شروع
 في ابطال الدليل السابق ونقضه نقضا اجماليا فاصله
 ان دليلكم وان اتيتم مدعاكم وهو وجوب القدم لصانع
 العالم بانه يستلزم المحال من جهة اخرى ثم بين المحال بغير
 افتقار الى مركب من قضية شرطية صغرى وحليلة كبرى
 واستدل على كل منهما وصورتها هكذا متى كان صانع العالم
 قدما لا اول لوجوده لزم نبوت اوقات متعاقبة لا اول لها
 ونبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم قدما
 ممنوع فقد فرغتم من التسلسل اي بابطال حوادث
 لا اول لها بالادلة المتقدمة وقوله فوقعتم فيها اي قولكم
 صانع العالم قدما لا اول لوجوده اي وحق فيكون ذلك
 القول الموجب لتوقعه فيه باطلا والجواب انه حاصله
 ابطال الصغرى وهو الشرطية وقوله بعد ذلك فقوله ان
 الوجود لا يبطال لسندها اي وان الشرطية لا تسلم و
 قولكم في دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله
 بدون تدعيم لان هذا التعمات لا يبطال السند وان كان
 في الواقع متفرعا على منع الملازمة فتأمل والى ابطال
 التسلسل اي والى دليل ابطال التسلسل اثبت لكونه
 تقدر في قوله واما ابطال الدور واد بالابطال فيهما
 البطلان ولو عر به كان اولى من كون الشيء سابقا
 له حاصل كلامه انه يلزم على الدور سبق الشيء على نفسه

برتبتين وتأخره عنها مرتبتين فاذا خلق زيد مثلاً عمراً
 وحلف عمره زيداً مثلاً فزيد من حيث كونه خالقاً لعمره متقدماً
 على نفسه برتبتين ومن حيث مخلوقيته لعمره متأخراً برتبتين
 وكذا نقول في عمره يلزم أن يكون كل واحد متقدماً على نفسه
 برتبتين أي نسبتين ومتأخراً عن نفسه كذلك فزيد باعتبار
 كونه خالقاً لعمره متقدماً على نفسه باعتبار خالقيته لعمره
 له لأن المتقدم على المتقدم متقدم فالنسبتان الثلاث
 اعتبار المتقدم بهما الخالقيتان أعني خالقيته لعمره وخالقيته
 لعمره ووجه اقتضاهما التقدم على نفسه أنك إذا نظرت
 للأمريتين معاً كان زيد متقدماً على ذلك الشيء وقد ذكر
 زيد عن نفسه برتبتين وذلك لأنه باعتبار كونه مخلوقاً
 لعمره متأخراً عن نفسه باعتبار كون عمره مخلوقاً له فحصل
 أن هذا التقدم على النفس يلاحظ فيه نسبتان خالقيته
 لعمره وخالقيته لعمره والتأخر على النفس يلاحظ فيه
 نسبتين وهما ثبوت مخلوقيته لعمره ومخلوقيته لعمره ووجه
 اقتضاهما التأخر عن نفسه أنك إذا نظرت للأمريتين معاً
 ثبت أن زيدا متأخراً عن عمره والمتأخراً عن زيد والمتأخراً
 عن المتأخر عن الشيء متأخراً عن ذلك الشيء فقولنا لأن
 صانعاً لصانع زيد وهو عمره أثره لعينه وذكرنا
 وهو وجوب سبق المورث برتبتين أي باعتبار
 مرتبتين أي نسبتين وملاحظتهما وكذا يقال فيما بعد
 والمقدم أي وهو زيد على المتقدم أي وهو عمره وعلى
 الشيء وهو زيد وقوله متقدم على ذلك الشيء وهو زيد

وذلك

وذلك لانما في زيد الرضا عنه وهو عمره والمورث
 وهو زيد على المورث وهو عمره عن الشيء وهو زيد وتوضيح
 أصل الكلام أن زيدا إذا خلق عمره وعمره خلق زيداً فزيد الخالق
 لعمره والمخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين أي
 نسبتين وهما خالقيته لعمره وخالقيته لعمره ومتأخراً
 عن نفسه بملاحظة مرتبتين وهما مخلوقيته لعمره ومخلوقيته
 له أما وجه اقتضاهما النسبتين لتقدمه على نفسه فلأنه
 إذا لاحظتهما معاً كان زيد متقدماً على عمره والمتقدم على
 المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء وأما وجه اقتضاهما
 المخلوقيتين لتأخره على نفسه فلأنك إذا لاحظتهما معاً كان
 زيد متأخراً عن عمره والمتأخراً عن زيد والمتأخراً عن الشيء
 عن الشيء متأخراً عن ذلك الشيء مثلاً زمان أي فتي
 حصل التقدم على النفس برتبتين حصل التأخر عنهما برتبتين
 والعكس وانما الشبهة فيه أن هذا تقدم على قول
 الله قريباً فإن قيل إذا قلتم أن هذه شبهة لم تصدر
 من أحد وإنما هي من الله شئت أن يكون ردّها لم
 يقل أحد من العقلاء عبوداً لصانع العالم أن لما مر من
 اتفانهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج ذلك
 الممكن إلى سبب فإن قلت أن من المخصوص من يقول عبوداً
 لصانع العالم وهم من العقلاء واجب بأن المراد لم يقل
 أحد عبوداً لصانع العالم وعدم انتهاء هذه
 المعنى لم يقل به أحد وأما عبوديته وانتهائه لقديم
 فقد قيل به تنبيه منه أن فيه نظراً لجواز أن يكون

هذا هو المقصود من قوله
 المتأخر عن الشيء متأخراً عن ذلك الشيء
 أي فتي

كونه من صفات السلوب متفقا عليه لكنه فسر له فحاشه
 واما كون هذا المعنى هو المختار فلا يثير اليه تفسيره
 فما قاله الله لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يترضى لتفسير
 صفة الالكنة فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير
 البقا فطلب الكنة ويقال فسرهما للتبني وهذا ليس
 بلازم بل هو اذا فسر الصفة فحاشا وقد اختاره
 الواو للتعليل اي ليس بزايد على الذات ولا ياتي
 انه مغاير للذات في المفهوم وظاهر الله انه عين الذات
 وليس بمراد لانه يجب مغايرة الصفة للموصوف
 ومرجه الى الوجود اي من رجوع المبهم الى المفصل ليراد
 بالمرجع ما يتحقق فيه القدم يعني ان القدم يتحقق الوجود
 المستمر وقوله المستمر اذا لا احتراجه عن البقا فانه للوجود
 المستمر فيما لا يزال على القول بانه صفة نفسية وكانت
 الا حسن ان يقول ومرجه الى استمرار الوجود الا ان لا
 الوجود عين الوجود عند الاشعري لا صفة ثم ان تفسير
 باستمرار الوجود مني على نفى الاحوال كالمعنوية فالقدم
 انما هو للذات ولصفات المعاني لانها موجودة باستمرار
 وجودها انما لا يقال له قدم واما على القول بثبوت الاحوال
 فيجب للمعنوية القدم وما ذكره الله من التفسير لا يصدق
 بغيرها لانها غير موجودة فعلى هذا القول فيسر القدم
 على انه صفة نفسية باستمرار الثبوت اذ لا قال الثبوت
 اعم من الوجود فتأمل لو كان نفسيا للوجود لما عرك
 منه موجود ان كان التالي باطل فبطل المقدم وقوله فكيف

مخزوم

للمؤيد دليل للاستثناية المحذوفة وقوله والصفة النفسية
 للمؤيد دليل للمشرطية لما عرى بكسر الراء بعد المعنى المفتوحة
 بعضها خلا وهو بخلاف من مفتوحة العين والرافات
 معناه طرا كيف والجوهر في اول زمانه وجوده لا
 يتصف بالقدم اي مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى
 تطاول الزمان وقوله وانما يظهر اي القدم بمعنى تطاول
 الزمان فقط واعلم ان هذا الرد لا ينهض الا لو كان القابل
 بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود
 قديم او حدث مع انه لم يقل بذلك احد والقابل بانه
 صفة نفسية حقه بالقديم والحاصل ان ما ذكره في
 دليل الاستثناية لا يتم الا لو كان القابل بانه صفة
 نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود مع انه لم يقل
 بذلك بل قال انه صفة نفسية بل واجب لان لخلاف في
 القدم بمعنى عدم الاولية وهذا لا يتصف به الجوهر لاني
 اول وجوده ولا بعد وجوده وان تولى عليه الفسنة
 فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع عدم اتصاف
 الجوهر به ورد بانه يلزم ان يحصل له لو كان القدم
 صفة معني يلزم اتصاف القدم بالكون قديما والام
 اتصف بصفة اي بالكون حادنا وهو باطل لما يلزم عليه
 من اتصاف الذات بالحوادث لان وصف صفة الذات
 وصف للذات فثبت حتم ان القدم متصف بالكون قديما
 ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن اتصاف
 القدم بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل على ثبوت المعاني

وجه فيلزم من ثبوت الكون قديما ثبوت القدم والالزام به
 تخلف الدليل عن المدلول وذلك باطل وثالث العلة في ثبوت
 الاحوال قيام المصاف بالذات والقدم على هذا علق في الكون
 قديما متى وجد الكون قديما وجد القدم والالزام نقض عكس
 العلة مع اد العلة مطردة اي متى وجدت وجد المدلول
 منعكته متى عدمت عدم المدلول فاذا ثبت الكون قديما
 بدون العلة وهو القدم ووجد الدليل وهو الكون
 قديما بدون المدلول مع ان العلة يلزم انعكاسها اي متى
 عدمت عدم المدلول ويلزم من وجود الدليل وجود
 المدلول ثم نقول واذا انصف هذا القدم بالقدم فسل
 القدم لذلك القدم الثاني فنقول يجب انصافه بالكون
 قديما والالزام انصاف الذات بالحوادث ويلزم من انصافه
 بالكون قديما انصافه بالقدم لما مر وهكذا في باقي الدور
 والتسلسل وهما باطلان وما ادى الى الباطل وهو كون
 القدم صفة معنوية باطل وايضا انصاف القدم بالقدم
 يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى وهو باطل ما ادى الى ذلك
 هذا حاصله وقول الشارح بانه يلزم ان يكون هذا
 القدم الموجود في حقه تعالى قديما اي متصفا بالكون
 قديما لا بالكون حادثا لا استحالة فقوله لا استحالة
 علة المحذوف كما علمت وقوله لا استحالة انصافه تعالى
 لثبوتانه ذلك ان القدم الذي هو صفة للمولى لا ان صفة
 الصفة صفة والمولى يستحيل انصافه بالحوادث وقوله
 ولانه اي الحال والثاني وهذا عطف على قوله لا استحالة

فهو علة لعدم انصاف القدم بالكون حادثا وحاصله
 ان الذات في الازل متصفة بالقدم فالقدم ثابت في الازل
 فهو قديم واذا كان كذلك فمن لوازمه الكون قديما لاحداثا
 ونجيب ان يكون له هذا مرتبطة بقوله يلزم ان يكون هذا
 القدم الموجود في حقه تعالى متصفا بالكون قديما
 مراد على ذلك القدم اي فانصاف القدم بالكون قديما
 لا بدانه بل ما هو لقدم اخر والالزام نقض الدليل اي
 والاى يكن القدم متصفا بقدم اخر يلزم نقض دليل
 هذا القائل ان القدم صفة معينة والمراد بتعيينه
 وجود الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل في
 القدم صفة معنوية استدلال على ذلك بانصاف المولى بكونه
 قديما والكون قديما صفة معنوية معطلة بالقدم فكون
 دالة على قيام القدم بذاته كما ان العالمية اعني كونه
 عالماته على قيام العلم بذاته فنقول له هذا القدم
 الموجود في حقه تعالى كما قلت موصوف بكونه قديما
 كالات فيلزم ان يكون قايما به قدم ثاب والالزام
 نقض دليلك اي وجود الدليل وهي المعنوية دون
 المدلول وهو المعاني ويلزمك ايضا نقض انعكاس
 العلة وذلك لانه قد انعمت العلة وهي المعاني وجد
 المدلول وهي المعنوية مقرر انصافه اي كما انها
 مقرر في القدم وهناك قول رابع في القدم والمعا
 قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا يفسى ولا سلب ولا
 وجودي عن الوجود المستمر اي استمرار الوجود

عبارة عن نفي العدم اللاحق لغيره ان نفي النفي اثبات فيرجع
 للحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا عين القول لقابل
 انه صفة نفسية فالاولى ان يقول في عبارة عن عدم الاحتمال
 للوجود اللاحق بعد الوجود هذا لا يشمل بقا المنوية
 فكان المناسب ان يقول بعد الوجود والنبوت عبارة
 عن نفي العدم اي معبر به عن العدم والافعال عبارة لفظ
 الصفة ليست لفظا توقف الشيء على ما ان على امره
 موصوفه لا بد له ان يكون يتوقف على ذلك الشيء والصفة
 جرت على من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اي نسبة او
 بمراتب اي نسب فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما
 اذا خلق زيد عمر وخلق عمر وولد بعدا فكل منهما متوقف على
 الاخر بلا حطة نسبة خالقية له واما التوقف على النفس
 فبمرتبتين دايا فالمقام مقامان توقف على الغير وهو
 بمرتبة وهو خالقية الغير له وتوقف على النفس وذلك في
 بمرتبتين خالقية للغير وخالقية الغير له والثاني اعني
 ما اذا كان التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان زيد خلق عمر
 وعمر وخلق بكر او بكر خلق زيد فكل واحد من الثلاثة يتوقف
 على غير بمرتبتين فمكر متوقف على زيد بمرتبتين وهذا
 خالقية عمر وبكر وخالقية زيد لعمر وهكذا ثم ان قوله
 توقف الشيء على ما لا يصادق على التوقف بمرتبة وهو
 ظاهر على التوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف الشيء
 اي وهو زيد وقوله على ما اي على بكر وقوله يتوقف ذكر
 عليه اي على زيد يصح قوله بعدا ما بمرتبة او بمراتب على

ان المراد

ان المراد هنا بالمرتبة النسبة وانه لا منافاة بين ما هنا من
 ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم من انه بمرتبتين لان
 ما تقدم في توقف الشيء على نفسه وما هنا في توقفه على غيره
 ثم ان المراد بالحققة هنا في قوله وحقيقة الدور المعنى ان
 ومعنى الدور الذي وضعه بالزايه وليس المراد بها الحقيقة
 الحقيقية الموجودة في الخارج في ارادها لان الدور من الامور
 لا اعتبارية وليس له اراد موجود في الخارج حتى تتحقق
 حقيقة الحقيقة فيه تامل ترتيبه امور اي سواء كانت
 تلك الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم لكن بدون
 لحاظ اوله لم يكن كذلك بان كانت معلولات فقط كمركات
 الفلك فمسل في محض البقا ثم نقول في الترتيب
 في الذكر والاختيار لا للترتيب في الوجود لان جميع صفات تعالي
 اولية ولا ترتيب في المازل ان لا يلحق وجوده عدم هذا
 تفسير يكون باقيا وحقا فالبقا عبارة عن عدم الخلق
 العدم للوجود فيرجع الى صفة سلبية وهو صادق
 ببقا الدان وبقا المعاني ولا يصدق ببقا المنوية
 لانها غير موجودة فلو قيل في التعريف ان عدم خوق
 العدم للوجود والنبوت يصدق التعريف ببقا هنا
 واما التفسير اشارة الى ان البقا يطلق على
 طول الزمان في المستقبل وعلى عدم الخوق العدم للوجود
 والثاني هو الثابت للباري وصفاته والاول محال في
 حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له لوجوده ولا يقيد
 به الوجود بحوادث كاحر والاكالات فانه تعالما

اى والايجاب له البقا كانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا
 الدليل الذى ذكره المصنف لاثبات هذه العقيدة وهو وجود
 البقا محتوي على قيسه ثلاثة استثنائية وتقرير ان تقول
 لو لم يجب له تعالى البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم
 لكن التالى باطل اذ لو سلمت ذاته الوجود والعدم لاحتاج
 لمخصص لكن التالى اذ لو احتاج لمخصص كانت حادثة
 لكن التالى باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا
 بطل كونه حادنا بطل ما استلزمه وهو احتياجه لمخصص
 فبطل ما استلزمه وهو قبول الذات للوجود والعدم
 فبطل ما استلزمه وهو عدم وجوب البقا ثبت تقييده
 وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على
 طريق الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال حقيقته واذا
 علمت ما ذكرناه في تعريف الدليل تعلم ان المصنف قد من
 القياس الاول الاستثنائية وذكر الشرطية والاستثنائية
 وذكر في الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة والاكاذيب
 ذاته فسلمها الى لكن التالى باطل فيحتاج في ترجيح الخ
 هذا تالى الشرطية حذف مقدمها والاصل اذ لو كانت الذات
 تقبل ما لا احتاج الى مخصص لكن التالى باطل فقد حذف
 من هذا الدليل التالى مقدم الشرطية والاستثنائية
 فيكون حادنا فيه حذف مقدم الشرطية مع الاستثنائية
 والاصل اذ لو احتاج الى مخصص كان حادنا لكن التالى باطل
 فالادلة ثلاثة وقد مر في هذا دليل الاستثنائية الدليل
 الثالث المطوية اى لكن كونه حادنا بحال لما مر بالبرهان

قوله

ومن هذا الذي من هذا الدليل ان مقام على ثبوت البقا
 يعلم ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وذلك لان القدم
 يقتضى وجوب البقا وجوب البقا يقتضى نفي العدم
 الملاحق اما كون القدم يقتضى وجوب البقا فلما ذكره من ان
 القدم اذ لم يكن واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود
 والعدم فيحتاج لمخصص فتكون حادثة والعرض انها
 قديمة اذ المتخالف في البقا اى اذ المتخالف من الاقوال التى
 قيلت في تفسير البقا انه عبارة الاولى حذف عبارة
 لانه لو قدر له فيه انه لا يلزم من تقدير الحق العدم
 له قبول ذاته للوجود والعدم لانه مجرد التقدير يكون
 في المستحالة فالمناسب ان يقول لو حقه العدم كانت
 ذاته تقبل الوجود والعدم وبما انه الملازمة ان لا يتناقض
 بالشى من قوله اياه لترض انصافه بما اما بالوجود
 فالانصاف به حال الوجود واما العدم فالانصاف
 به ما لا اى في المستقبل على التعاقب والاولى حذف فرض
 لانه يلزم من فرض انصاف الشى انصافه به بالفعل
 الذى المراد لكن قبوله للعدم بحال كان المناسب
 ان يقول لكن قبوله لهما بحال الا ان يقال اقتصر على العدم
 لانه المصور له في المحالية وهذا تمام القياس الاول
 بيان خبر كان على لغة من يلزم المثني الالف
 في الاحوال كلها واللاحقة سنى لا يختلف اى فليس
 القبول الموجود باولى من قبول العدم وهذا كالعلة
 لقوله تفسير كما ان قوله اذ القبول المحذوف لقوله بيان

فيلزم لئلا جعل افتقاره الى الموجد مرتباً على الاستواء
وفي المتن جعل مرتباً على القبول فلعل الشارح ان في
المتن حذفاً فاقام على فيكون حادثاً منزعاً على قوله فيلزم
افتقاره لكن كونه حادثاً محال فيبطل المقدم قاعدة
كلية صفة كاشفة ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه
من جهة ما ثبت قدمه اعداماً بالازلية فيم تنعدم ان
بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذ لو انقطعت بوجوبنا
في الازل ولا يقال يلزم على هذا انصافاً بالنقيضين
الوجود والعدم لان القول الذي يتلوه بضم الهمزة
الوجود الازلي لا الوجود فيما لا يزال كوجودنا الان فالذي
انقطع بوجوبنا انما هو عدمنا فيما لا يزال لا عدمنا في الازل
هذا هو التعميق حلاً لما قاله بعضهم من لاعدام الازلية
انقطعت بوجوبنا وعلى هذا يحتاج الى تقييد قول الشارح
ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه اي كل ما ثبت قدمه
من الموجودات وهذا كله على ان الازلي مراد من القديم
واما على المختار في القديم خاص من المذلي وانه الموجود
الذي لا اول له وجوده او الازلي بقاءه بنفسه وان صفات
الله ازلية لا قدسية فالظاهر فاقام على لان القديم
لوعلة لقوله ان كل شيء ثبت قدمه استحالة عدمه اي
انما كان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان القديم لا
يكون جازماً للقديم بل لا يكون الا واجباً ووجه فقوله خرج
لكن هذا البرهان قاعدة لئلا ان القاعدة نفسها خرجت
من البرهان خلافاً لقوله بعض خواشي ان المعنى يخرج لك

هذا

بهذا البرهان قاعدة لئلا ان القاعدة نفسها دليل
قاعدة لئلا لا شبهة في شيء من مقدماته لهذا قيل لم
يتفق الفعلاء على مسئلة اعتماده بالاهمية الالهية وهي
ان القديم لا يتقدم الذي ذكرناه بوجوب لئلا لا يثبت
وجوب البقاء لم يجز على بطلان جميع الخواي بل ببعض
الاقسام ليجز على بطلانها وبعض الاقسام لم يجز على بطلانها
والاولى المشار اليه بقوله وغير المختار اما عدم شرط او طريان
لئلا الثاني هو المشار اليه بقوله والمقتضى لا يفعله العدم و
الصحيح عدم بطلانه وان الفاعل فعله بالقدم على ما ياتي
لوجب ان يكون له اي لذلك العدم الطاري مقتضى
اي لكن الثاني باطل فيبطل المقدم وهو شرط العدم على
القديم فثبت البقاء اذ طرو لئلا دليل على ابدية
في الشريعة والمرد بالامر هذا العدم وقوله لغير مقتضى تفسير
لقوله نفسه وقوله لا سيما ان كان اي ذلك الامر الطاري
مربوحاً للتحقق سبق ضده وهو وجود القديم والمقتضى
اما ان يكون لئلا والمقتضى لذلك العدم الطاري على
القديم اما ان يكون اقتضاه باختياراً ولا وهذا دليل
للاستسائية المحذوفة اعني قولنا لكن طرو العدم على القديم
لمقتضى باطل وحاصل ذلك انه لئلا ان مقتضى محصور في
امرين وكل منهما باطل ووجه فيبطل طرو عدم القديم لمقتضى
اما باختياراً ولا لئلا جبراً ان مقتضى محقق ان
يكون نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه وحينئذ
ان يقول والمقتضى اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون

اقتضاؤه لمصلحة أو غيره وجوب وجود الفاعل حال فعله والفعل
 هنا الاعماد لنفسه ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا حال
 ذلك الفعل وغيره اما مختار وغيره والمتضمن المختار ان
 اذ ليس لعدم بفعل اي بمفعول اي ان الفعل لا يتعلق
 الاعمول والعدم غير مفعول لانه لا شيء فلا يتعلق به فعل
 واسار اليه بقوله اذ ليس له لقياس من الشكل الثاني وهو
 فعل الفاعل يتعلق بمفعول والعدم ليس مفعولا وفعل
 بالفاعل لا يتعلق بالعدم وهذا مذهب امام الحرمين و
 لكن الحق ان المتضمن بفعل العدم اي يتعلق بفعله بالعدم
 اذا كان عدمه مقيدا فريد الموجود كما يتعلق بفعله اقل
 بوجوده يتعلق بفعله بعدمه ولذا عرفنا المصداقية
 بانها صفة تليق بها ايجابا يمكن واعداً ما العدم المطلق
 فلا يتعلق به فعل واما ان يكون عدمه شرطاً او اما
 ان يكون المتضمن لطريقتين العدم على القديم وارداً شرطاً
 ما يلزم اي للقديم او لطريقتين ضد من بقاء القديم واراد
 بالشرط ما يلزم من عدمه العدم فيحمل السبب اي عدم
 شرط او عدم سبب فقلنا الكلام في عدمه اي -
 فيقال لما لعدم ذلك الشرط فيقال لعدم شرطه فيقال
 ولم لعدم ذلك الشرط لعدم شرطه وهلم جرا يلزم
 التسلسل وان كان حادثاً اي وان كان ذلك الشرط
 الذي جعل عدمه مقتضياً لطروا العدم على القديم حادثاً
 لزوم وجود القديم في الازل بدون شرطه ببيان
 ان القدر قدعية فلو ثبت ان استمرار وجودها شرط شرط
 حادث

فيقال

حادث لجاز الحق لعدم لها المقدر ذلك الشرط الحادث
 وكانت تلك القدعية موجودة في الازل بغير شرط و
 وجود المشروط بدون شرط باطل وباطل ان يكون
 اي المتضمن لطروا العدم على القديم طريقتين ضد ذلك
 القديم ان القدر قدعية مثلاً باطل انعدامها لوجود الجزلان
 طروا الجزلان كان قبل انعدام القدر لزم اجتماع الضدين
 وان كان بعد انعدامها لزم انعدامها حصل بدون مقتضى
 وذلك لان المتضمن يجب تقدمه على اثره والجزلان
 تاخر عن انعدام القدر فلا يكون مقتضياً له وحق فيكون
 انعدام القدر من غير مقتضى وطروا امرين من غير مقتضى
 محال خامس لاستحالة الملازمة لكون انعدام القديم بغير
 مقتضى وهو جواب عن سواله مقدر وحاصله المانع من
 كون هذا معدوم كالمقدر قد انعدم بالمتاخر كالجبر لكن
 انعدامه به قبل حصوله وحاصله اجواب انه يلزم عليه
 تاخر المتضمن عن اثره وذلك باطل وايضاً يلزم من
 الضدان في حالة الضد اي في ما اذا كان المتضمن لطروا
 العدم على القديم طريقتين ضد القديم ترجيح للمرجوح
 وذلك لان القديم السابق وجوده هو له ولي سبقه
 من ضده الطاري عليه فيكون الضد الطاري الذي
 مرجوح يطرده القديم ترجيح للمرجوح فكان اللايق آمناً
 ترجيح الراجح او اقل ما هناك تساويهما ولا اقل
 من التساوي هو على حذف المحقق اي اقل من التساوي
 يحصل من البيان وكأنه قال والصواب العكس وهو

واطلقة ثانيا بمعنى اخر وليس هذا استخداما لان الاستخدام
 ذكر الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر كان كل من
 المعنيين حقيقيا او مجازيا او احدهما حقيقيا والاخر
 مجازيا واما شبه الاستخدام فهو ذكر الشيء بمعنى اولا وذكره
 ثانيا بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقيا او مجازيا و
 كان لعددها حقيقيا والاخر مجازيا بكل منهما صور
 اربعة كذا اقرر والاصل ان يقال المراد بقوله النظري بالمعنى
 الاصطلاحي المذكور وقول الشئ بعد حقيقة النظر اظهار
 في محل الاضمار لنكتة وهي افادة ان التعريف لحقيقة
 النظر لا للنظر المتصف بانه اول الواجبات في ترتيب
 امور الترتيب فتم الاشياء بعضها على بعض بحيث يصدق
 عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم والتأخر
 في المرتبة العقلية والمراد بالجمع ما فوق الواحد فيشمل
 ما اذا كان المرتبة امر ان نقولنا العالم متغير وكل متغير
 حادث او ثلاثة امور نقولنا فلان يطوف بالسلاح في
 الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق يقطع
 يده او اربعة امور او خمسة وقوله معلومة اي حاصلة
 في العقل بالعقل سواء كانت تلك الامور المحصلة طنية
 او مجزوما بها مطابقة للتوافق ام لا تصورية او فينيل
 التصوري والتصديقي اليقيني منها والظني والجهلي
 المركب وذلك نحو هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل
 من هو كذلك فهو سارق وكل سارق يقطع يده فهذه
 الامور المرتبة منطوية ونحو العالم متغير وكل متغير

هذه
 حقيقة
 لا اعتقاد

حادث

حادث الامور المرتبة فيه ليقينية ونحو العالم قديم وكل قديم
 غير محتاج لصانع فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزوما
 بها عند الفيلسوف الا انها جهل مركب وترتيب الامور التصورية
 المطابقة لقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير
 المطابقة لقولك في تعريف الانسان حيوان صاهل فوجه
 على وجه اخر اي حال كون ذلك الترتيب مشتملا على وجه
 الا كاجاب الصغرى وكلمة الكبرى وكان دراج موضوع
 الصغرى في موضوع الكبرى والمراد بالدرج فيه ان
 يصدق موضوع الكبرى على موضوع الصغرى صدقا
 كلييا بحيث لا يكون اهم منه بل ما ان يكون اخص منه
 فنقول الانسان حيوان وكل حيوان او ساريا له كافي
 العالم متغير وكل متغير حادث في المقدمات وكنتقديم
 الجنس على الفصل او على الخاصة في التصورات ^{في الاستعلام}
 اي في الاعلام والسين والتا زائد فان والمراد بالاعلام به
 الاحضار وقوله ما ليس بمعلوم اي ما ليس بمحض المراد
 بالاعلام واحضاره ادراكه وحصول صورته في الذهن
 لذ المتدبارة اذا كانت ظنية واحدها لا تشجع النظر
 رامة كانت جهلا كذلك لا تشجع الا الجهل وان كانا يقينيين
 فلا ينتجا الا اليقين فظهر لك من هذا ان الامور المرتبة
 لا تشجع دائما العلم بل تارة وتارة كما ان الامور المرتبة ذاتها
 لا يشترط ان تكون معلومة فلذا فسرنا قوله معلومة
 بحاصلة في العقل وفسرنا قوله الى استعلام ما ليس به
 بمعلوم بقولنا الى احضار ما ليس بمحض تفسير مرادنا

ترجيح الراجح افلا اقل من ذلك وهو التاوي يحصل
اذ رفع الحزب قليل لقوله يلزم ترجيح المرجوح وهو
بالراء او بالذال مصدر مضاف لما عليه وقوله لطريان ممول
رفع واللام زائدة للمتقوية وازدافه طريان لما بعده
من اضافة الصفة الموصوفة وقوله اول من العكس اي
الذي هو وضع الطاري للمقديم اي وحيث يدع الطاري
للمقديم ترجيح للمرجوح فالضدان قام بالمقديم
اي فالضد مقتضى لظروا لعدم على القديم ان قام
بالقديم ان قام بمجمله قبل انعدامه لزم اجتماع الضدين
اي كقيام الحزب بمحل القدرة مثلا قبل انعدام القدرة
والا بطل الحزب اي والا يقيم الضد بمحل القديم بل
قام بمحل اخر والحال ان القديم انعدم من مجمله لوجود
ضده بطل اقتضا ذلك الضد حكما لمحل القديم وهو
كونه عاجزا وذلك لعدم الاختصاص اي لعدم قيامه
بمحل القديم فلا يوجب له حكما لان المعنى انما يوجب حكما
لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عالما الا لمن قام به
الحزب لا لمن لم يقيم به كالعلم لا يوجب عاجزا مثلا الا لمن
قام به العلم وكذا الحزب لا يوجب الكون عاجزا مثلا
الا لمن قام به الحزب لا لمن لم يقيم به والا لو وجب ان يكون
كل شيء متصفا بالكون عاجزا لعدم الفرق بين هذه
الذات والحزب هذا مكرر مع قوله اول لانه لو طرأ قبل انعدام
القديم لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه ولجيب
بان هذا مضايير لما مر باعتبار الحزب المشار اليه بقوله
والا بطل

والا بطل الحزب فالافتراق من حيث الحزب فحزبها تختلف
وان اتحد في المصدر فنصدرها هنا انما ذكره لاجل
الشق الثاني اعني الحزب بقى شيء اخر وهو ان هذا الكلام
كله انما يظهر في البقا المتعلق بالصفات لانه الذي يلزم
عليه اجتماع الضدين لا في بقا الذات لانه لو وجد ذات
ثانية منارعة للاولى لا يقال اجتمع ضدان لان الضدين
هما المعنيان الوجوديان الذاتان بينهما غاية لخلاف
الا ان يقال تسمي في الضد لجعله شاملا للذات وقوله
وايض فالضدان قام بالمقديم اراد بالمقديم الذات التي هي
محل الصفة اعني القدرة بالنظر له ليل قدم الصفات
واما باعتبار قدم الذات فيقال قوله فالضدان قام
بالقديم اي بمحل القديم اي كتملكة الاله مثلا فان قام
القديم الثاني في المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع
الضدين وان قام بعد انعدام الاول لزم ان الاول
انعدم لا لمقتضى الاول ان يقال قوله والضدان
العدم ان قام بالمقدم سواء كان ذاتا او صفة اي قام
به قبل انعدام القديم وقوله اجتماع الضدين اي جوب
القديم وعدمه وقوله والا يقيم الضد وهو لعدم به
بالقديم نا او صفة والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاؤه
اي حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب حكما
لمن قام به قوله ايئة السنة المراد بهم غير قدما الاشعية
بدليل قوله بعد وقدما الاشعية لما اعتقدوا الحزب
بايئة السنة المتأخرون من الاشاعرة والمتقدمون و

المتأخرون من غيرهم على استحالة بقا الاعراض
 بقاها زمانا نفي فأكثر قالوا اي ائمة اهل السنة
 بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بعد تحقق
 وجودها تنعدم ويوجد نظيرها كالماء السيل
 فالانعدام صفة نفسية للاعراض حاصل لها من غير
 تأثير مؤثر وحي فلا تتعلق به القدرة ولا يقال
 لها اصلا اي لازمان ولا اكثر ولا هذا لازم لما
 قبله فان قلت ان المحس يكذب هذا وحي فعدم
 بقاها باطل لانه مكذب للمعلوم بالمحس قلت هو
 وان كذبه المحس الا ان الادلة اقتضت عندهم و
 كثيرا ما يغلط المحس كاللوان والاعتقادات
 اي فالسواد مجرد وجوده وقيامه بالجسم فيعدم
 وهلم جرا وكذا يقال في الاعتقادات كالحركات
 والاصوات فظاهر ان انعدام الحركات متفق عليه
 لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة
 لا خلاف فيه وهذا كما لفظ ما من ان بعضهم يقول
 بكون الاعراض حركات او غيرها قالوا اي في الدليل
 على عدم بقاها زمانا نفي وتقرير الدليل ان نقول لو
 بقيت الاعراض لاستحال عدمها لكن التالي باطل فبطل
 المقدم وهو بقاها دليل الملازمة ان عدم لا بد
 ان يكون مقتضى وهو ما مختار وغير مختار لا جاز
 ان يكون مختارا لان الفاعل المختار لا يعمل لعدم
 وغير المختار اما فقد شرط او طريان مانع باطل ان

يكون

ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان موجبا
 معها فينقل الكلام لعدمه فيقال تقدم ذلك
 الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه لانه لم يكن له
 موجودا معها لزم وجودها بغير شرطها وباطل ان
 يكون طريان مانع لانه ان طرا قبل انعدامها لزم
 اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامها لزم انعدامها
 بغير مقتضى وهذا باطل فالحاصل ان انعدامها انما
 يكون بواحد من ثلاثة امور وقد علمت بطلانها والدليل
 على الامتناع به اعني قولنا لكن التالي وهو استحالة
 عدمها باطل بالمشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها
 بمجرد حصوله كالحركات والاصوات وما ثبت لاحد
 المثليين يثبت للآخر لما ذكره دليل الملازمة
 التي في الشبهة لكن اعلم ان بيان الشرطية هنا فيه
 نوعان فالنوع لما سبق باسطر للشرط وذلك انه لا يقال
 هنا فيه نوع محال ان كان قدما لعل الذي يقال
 هنا اما ان يكون الشرط موجودا معها فينقل الكلام
 لعدمه والالزم وجودها بغير شرطها فتأمل وحذف
 التام التمسائية فالرمو الخ حاصل انهم لما قاموا
 هذا الدليل على عدم بقا الاعراض اورد عليهم ان دايما
 هذا وان اتي مدعاهم الا انه موجود في الجواهر اذ يقال
 فيها لو بقيت لاستحال عدمها لان عدمها انما يكون
 لواحد من الثلاثة التي قد علم بطلانها لكن التالي باطل
 فبطل المقدم وهو بقا الجواهر وثبت نقيضه وهو عدم

بقاها مع ان الجواهر تسقى زمانين فاكثرا اتفاق فدللكم نسو
 بالتخلف فنقول الشئ مع انها تبقى اى اتفاقا فلما بالخر
 حاصله ان الامثل ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف
 الاول لم يكن هناك فرق بين الجواهر والاعراض مع ان هناك
 فارق بينهما وذلك لان الجوهر بقاءه مشروط بامداده
 بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض
 فيعدم الجوهر بنفسه فعدم الجوهر لفقد شرط بقاها
 فلا يلزم من بقاها استحالة عدمها لان عدمها لفقد
 شرط بخلاف عدم العرض فانه لا يعقل فيه ان يكون ذ
 لفقد شرط ولا الوجود مانع ولا بقاء على مختار والحاصل
 ان العرض يلزم من بقاها استحالة عدمه لان عدمه انما
 يكون لواحد من الامور الثلاثة التى علم بطلانها والجوهر
 لا يلزم من بقاها استحالة عدمه لفقد شرط بقاها فان
 قلت ما المانع من ان الاعراض تسقى ونقول ان بقاها مشروط
 بامداد الاعراض لئلا المانع هو ما يلزم على ذلك
 من قيام العرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا مرجح
 اذ لا مرجح لكون هذا محالا وهذا محالا واعلم ان ما ذكره
 الشئ من ان عدم الجواهر يقطع الاعراض عنها هو الحق
 المذهب في عدم الجواهر والمسألة ذات اقوال ثلاثة فمن
 المذهب المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريقين
 اى بطروفتا بصادها ولا يجوز عندهم ان تنعدم بعض
 الجواهر دون بعض لان الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل
 فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر المذهب الثانى لاهل

السنة وهو ان انعدام الجوهر لفقد شرط وهم في ذلك
 فرعيان احدهما يقول شرط استمرار وجوده قيام البقا
 به فاذا عدم البقا لزم عدمه الثانى يقول شرط بقاها
 امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه فاذا لم تخلق فيه
 الاعراض انعدم المذهب الثالث ان انعدامها بفعل الداع
 المتعار وهو مذهب القاضى ابو بكر الباقلاوى ومذهب
 المقاضى لدا علم ان ما مر من ان العرض لا يبقى زمانين ولا
 يتعلق بانعدامه القدره لان انعدامه مجرد وجوده و
 احب والقدره انما تتعلق بالممكن قيل الاكثر وامام الحرمين
 والممول عليه كلام القاضى وان كان هو قول الاقل وعليه
 جرى المص فى تعريف القدره حيث قال صفة اولية تباى
 لها إيجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة يصح ان
 يكون متعلقا بالقدره اى وجه فيصح بقاءه زمانين والمراد
 بصحة تعلق القدره به الصفة الواقعية وهذا ظاهر
 فى عدم اللاحق للوجود فالقدره تتعلق به تعلق بان
 بمعنى انها تزيل وجود الممكن فيحقق عدمه واما عدم
 فيما لا يزال السابق على الوجود كعدمنا فى زمانه عليه
 السلام فكذلك تتعلق به القدره عند كنى لا على وجه
 التأثير والالو وجدنا فى زمانه عليه السلام بل بمعنى
 ان ذلك عدم فى قبضة القدره ان شئت ابقته مستمرا
 وان شئت ازالته بالوجود وهذا التعلق محال لا يبا
 له صلوحى ولا تخيرى واما عدمنا فى الازل فهو واجب
 فلا تتعلق به القدره باتفاق لان تعلق القدره بها انما

يكون بالوجود في الازل وهو باطل والزم له الحاصل انه
اعترض على القاضي القائل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصل
اذا القدرة لو تعلقت بالعدم اللاحق لتعلق تأثيره لزم ان تتعلق
بالسابق فيما لا يزال كذلك اي لتعلق تأثيره لان معقول العدم لا
يختلف اي لان مفهوم العدم المستصور في العقل لا يختلف بل
السابق واللاحق متساويان لكن التالي وهو تعلقت بالسابق
تعلق تأثيره باطل باتفاق بطل المقدم وهو تعلقت بالعدم
اللاحق تعلق تأثيره فان معقول العدم الاضافي
بيانية وان العدم لا يختلف اي فان العدم الذي هو
من المقولات ان المفهومات لا يختلف او من اضافية
الصفة للموصوف اي حقيقة العدم المقولة اي المنصرفة
في العقل لا يختلف فلامعنى لكوننا نقول بالتأثير في اللاحق
دون السابق فيما لا يزال ووفقا بالبطل المجهول
لان هذا الفرق لم يثبت عن القاضي اي فرق بين العدم
السابق واللاحق مسترأى ليس له اول بالنسبة
لجانب الماضي وليس المراد انه لا ينقطع لانه يقطع بالوجود
والحاصل ان عدمه متاخر من زمانه فلهذا ليس بطار
ولا اول له بخلاف العدم اللاحق للوجود فانه طار
بعد الوجود واللاحق طار اي على الوجود فهو
مرجوح والوجود راجح لكونه قد تحقق فاما حصل
هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد لترجيح هذا المرجوح
من مرجح ومقتضاه اي مقتضى طرو اللاحق مقتضى
كونه طاريا ترجيح طرف الممكن اي ترجيح طرف
من طرف

من طرف الممكن الذي هو العدم وهو اظهار في محل الاضرار
والاصل ومقتضى طرو ترجيحه والحاصل ان الممكن
له طرفان الوجود والعدم فاد الحق العدم الوجود
وطرا عليه كان مقتضى لحوقه له وطرو عليه ترجيحه
عليه وترجيح الممكن اي ترجيح احد طرفيه خصوصا
اذا كان ذلك الطرف مرجوحا كالعدم هنا لا يستغنى
عن المؤثر فلاجل هذا اي لاجل ما ذكر من كلام الأكثر
وكلام القاضي تردد اي وقع التردد اي الاختلاف
من بعدهم في بقاء الاعراض وعدم بقائها فنظر
لظام الأكثر قال بعدم بقائها ومن نظر لظام القاضي
قال ببقائها بقول الله تردد بالبطل المجهول وليس اسم
الاشارة واجبا لعدم الاستغناء المفهوم من قوله
لا يستغنى لظ و تردد بالبطل للمفاعل وفاعله القاضي
اي ولاجل عدم الاستغناء عن المؤثر تردد القاضي لان
القاضي جازم ببقائها زمانين لا متردد وخرج
الغرض اي فهو موافق لما قاله القاضي من بقائها زمانين
ومن عدمها بالقدرة وقدما الاشاعة المحاصلة
ان القدم من الاشاعة موافقين لما عليه الأكثر من اهل
السنه وامام الحرمين من عدم بقاء الاعراض لكن استدلو
بدليل اخر غير الاول وهو المشار له هنا بقوله قالوا
لو بقيت لولا الدعوى واحدة والليل قد اختلف ثم
ان دليل القدم ما مبنى على ان البقا صفة معني الحق
انه ليس من المعاني بل صفة سلب وهم فلم يلزم على

بقاياه زمانين قيام المعنى بالمعنى الملزم قيام المعنى
وهو البقا بالمعنى وهو القرص اي ويلزم ايضا الدور
والتمسك لان ذلك البقا عرض يتصف بالبقا وهم جرا
وهو محال اي لما يلزم عليه من الترجيح بلا مرجح اذ كون
هذا العرض حالا وهذا محل ترجيح بلا مرجح وايضا يلزم
عليه قلب المقاييق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير
لانه يكون محلا للغير تامل خلافة اي خلافة
معتقدهم من ان البقا صفة معنى بل التفتيح انه صفة
سلبية وحق فلا يلزم من بقا العرض زمانين قيام المعنى
بالمعنى ولا يلزم التمسك ايضا ومن هنا اي من اجل
وجوب القدم والبقا له تعالى وقوله نعم ايها كمال علم
من دليل البقا اذ كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وحاصله
ان المولى يجب له مخالفة للمواد بان لا يكون جرمنا
ولا عرضا قايما به ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا مرثما
في خياله وحاصله له ليل انه لو لم يكن مخالفا للمواد كان
مما لا يمكن التالي باطل اذ لو كان مماثلا لما كان حدثا
مثلا لكن التالي باطل لما من وجوب قدمه وبقاياه
واذا بطل كونه حادثا بطل ملزمه وهو كونه مماثلا
للمواد واذا بطل كونه مماثلا للمواد بطل ملزمه
وهو عدم مخالفة للمواد ثبت نقيضه وهو
مخالفة للمواد وهو المطلوب او يكون قايما
به اي بالجرم اي بان يكون عرضا قوله او محاذيا له
اي او مقابلا للجرم بان يكون قوله او تحت

في جهة له اي وان يكون في جهة من جهات الجرم واعلم
انه يلزم من نفي كونه تعالى في جهة للجرم نفي محاذاته
له لانه لو كان محاذيا له لكان في جهة من جهاته فمن لوازم
المحاذاة الجهة لان المحاذاة المقابلة من كل وجه فاذا
انقضى اللازم وهو الجهة انتفى الملزم وهو كونه محاذيا
للجرم وحق يستغنى بقوله او في جهة له عن ما قبله اعني
قوله او محاذيا له ولا يستغنى بنفي المحاذاة عن نفي الجهة
اذ لا يلزم من نفي المحاذاة نفي الجهة فاذا كان محذرا
عن مقابله فهو في جهة وليس محاذيا له او مرثما
في خياله اي في خيال الجرم اراد بالارتسام التصور اي
يستحيل ان تكون حقيقة المولى متصورة بالكنه لاحد
من الحوادث واما التصور بوجه ما فواقع فليس المراد
بالارتسام مطلق التصور لان ذلك اي ما ذكر من
كونه جرم او قايما به الى اخره ما وجب لها اي من
الحدوث ومعلوم ان الذي يقابل الحدوث هو القدم
فيفيد ان قوله ومن هنا معناه ومن اجل ما هنا وهو
وجوب القدم فقط لا من اجل ما هنا وهو وجوب
القدم والبقا كما قررناه سابقا وقد يقال ان ما قرر
سابقا نظره فيه لكون وجوب القدم يستلزم وجوب
البقا لاستحالة عدم القديم وحق فالحدوث كايما في
القدم ينافي البقا لان ما نافي الملزم ينافي لازمه
وذلك يقدم له المناسب ان يقول وذلك
باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقاياه لان ما سبق

ثابت ومقرر لا يخدش والمناسب ان يكون هو الذي يحد
ما هنا المخالف له بل وفكل وصف اي بل ويقدر في
كل وصف اي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تقتضيها
الوهية لان الاوصاف للذات لا للوهمية وهي كونه
الحا اي مبدء الحق يعني انك اذا علمت الحافيد ان المم
انما التفت للمقدم والبقا حيث قال وذلك يتبع في وجوب
قدمه وبقا به لا لوجوب الوجود في التفت اليه المم غير
ما التفت له الله واجيب بان وجوب الوجود متضمن
للمقدم والبقا لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول
الوجود الانتفاء لا اوابدا فقول له انه لا يقبل هذا
تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا للمقدم والبقا صح التناو
لله وهو يشير الى ان المم ملقت له ما عتبارا لاصل
لما ذكره لاستلزامها مماثلته اي والمماثلة تقتضي
لحدوث اي والحدوث باطل لوجوب المقدم وهو المحذوف
هو محط الغاية بقى ان المماثلين هما المستلويان في جميع
صفات النفس لا في بعضها فلا يلزم من بثوت الجسمية
له تعالى مماثلته للسواد لجواز انفراد احداهما ببعض
صفات نفسية في نفس الامر اذ لا قطع بعدم ذلك
وتم فلا يلزم من كونه تعالى جرما ان يكون مماثلا
للحوادث فقولكم في الدليل لو كان جرما لكان مماثلا
لاستلزام الملازمة فلو حذوف الله المماثلة يقال لاستلزام
حدوثه المما في لما ثبت بالبرهان من وجوب قدمه
وبقا به كان اولى لما قام متعلق بالمماثلة وقوله

وهو

وهو اي ما قام البرهان على حدوثه الجواهر والمعارض
والتقدير لاستلزامها مماثلته للجواهر والمعارض والتقدير
وانما اقتصر عليها لعدم تحقق زايدها كما مر ولو سلم كان
البارى منزها عن مماثلته ايضا اي مقدار اشغل الخ
اعلم ان المقدار هو الكم المتصل القاييم بالذات ولا شك
ان الجرم غير المقدار بل المقدار قاييم به وهذا بحسب
الاصل والله اراد هنا بالمقدار نفس الشاغل للمراغ
اي الذات الشاغلة للمراغ جريا على الرق العام فقوله
ينظر الخ تفسير للمقدار تفسير مراد ولا يصح ان يراد
بالمقدار الكم ويقدر مضاف اي دوا المقدار لان صاحب
المقدار هو المركب فلا يشمل الجوهر الفزد والمركب منه
اي من الجوهر الفزد لكن لا بالمعنى المتقدم لان التركيب ليس
من جوهر واحد فالمراد والمركب من جنس الجوهر الفزد
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون المولى منها
عن ان يكون جرما لان الجرم الخ حاصلا ان نقول
الجرم ملازم للمحركة والسكون وهما حادثان وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج لجرم حادث وقد علم
فما ران الله ليس بحادث وحق فنقول بعد ذلك ان الله
ليس بحادث وجرم حادث ينتج من الشكل الثاني انه
ليس بجرم وهو المدعى ملازم للمحركة والسكون اي
على طريق البدلية والا لاجتمع الضدان لان المخير
لحدليل لما ادعاه من ملازمة لجرم للمحركة والسكون
صفة نفسية له اي فتكون ملازمة له ويستحيل

ان تنازعه وانت خبير بان ما ذكره لا ينهض دليلا على
الملازمة لانه قال فان بقي فهو ساكن وان انتقل فهو
متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله شيئا
ويجود وجوده بغيره فلم يمتنع ولم ينتقل ولا يتصف
بحركة ولا سكون فان بقي في حيزه اى من غير انتقال
فهو ساكن اى فالسكون هو البقاء في الحيز الاول ولما د
بالبقاء في الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون
على هذا الكلام عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول
وقه فهو بسيط واما على قول من يقول ان السكون
كونان في اثنى في مكان واحد فهو مركب فهو متحرك
اى فالحركة على هذا هي الانتقال للحيز الثاني اى الحصول
في الحيز الثاني وقه فهو بسيط وقيل ان الحركة كونان
في اثنى في مكانين فهي مركبة على هذا وعلى كلا القولين
في الحركة والسكون فالجزم في اول وجوده ليس بمحرك
ولساكن لان حصوله الاول في الحيز الاول ليس بحركة
ولساكونا واد استقر ما ثانيا كان استقراره
سكونا واد انتقل لمكان اخر فحركة فهناك واسطة
بين الحركة والسكون وقال بعضهم السكون هو الحصول
في الحيز مطلقا سواء كان اوليا او ثانيا والحركة هي الحصول
الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة
فالكون الاول في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز
الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الثاني سكون لانه
يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز واما
الحصول

الحصول الاول في الحيز الثاني فباعتبار الانتقال حركة و
باعتبار انه حصول في حيز ساكن فعلى هذه الطريقة
ليس هناك واسطة بين الحركة والسكون ولا حالة
تتفرق فيها الحركة وتوسل تلك هذه الطريقة لكان اولي
ليتم ما ادعاه من ملازمة الجزم للحركة والسكون فتأمل
والحركة والسكون حادثان اى فيكون الجزم حادثا
وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى ليس بجزم لم ينتج
هذا الدليل فكان الاول للثمة ان يأت بعد تمام هذا الدليل
بالدليل الذي من الشكل الثاني على ما قلناه والله سابقا
لاجل انتاج المطلوب وقد سبق برهانه اى برهانه
حدوثه عند قول المص ويضا لو عرفت لتغير صفات
العالم المحر واحضرش في ذلك اى في بيان حدوث
الحركة والسكون واعاد الكلام هنا على حدوث الحركة
والسكون ثم على حدوث الاجرام كلها مبالغة في البيان
والافتقار قدم ما فيه الكفاية لا تكون اذلية اى
فهي حادثة والاذلية لا يكون كذا هذا راجع للتعليل
الثاني وقوله والاذلية راجع للتعليل الاول ففيه
لفظ ونسب منسوخ وجا صله انه استدلال على عدم اذلية
الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكل الثاني اولهما
الحركة لا يمكن بقاؤها والاذلية واجبة البقاء ينتج حركة
غير اذلية الثاني للحركة مسبوقه والاذلية لا يكون مسبوقة
ينتج الحركة لا تكون اذلية والمص ذكر كلاما من صفراء الدين
وكبراهما والا لا احتمال عدمه اى لكن الثاني باطل

والاستحالة التحرك وهو باطل فبطل ما استلزمه وهو
استحالة عدمه فبطل ما استلزمه ايضاً وهو كونه ارضياً
فثبت نقيضه وهو انه ليس بارضي والاستحالة عدمه
اي والابان كان السكون ارضياً استحالة عدمه اي واذا
استحال عدمه لزم بقاؤه ولا توجد الحركة اصلاً فيستحيل
ان يتحرك الجرم انداء قوله والفعل والمنا هدة فخر في قوة
قوله والثاني باطل بالمنا هدة فبطل المتقدم وهو كون
السكون ارضياً وثبت نقيضه وهو حدوثه فنقول
على هذا اي على هذه الطريق التي قد علمتها في بيان حدوث
الحركة والسكون المختصم وقوله في نظم الدليل على حدوث
الاجرام هذا دليل اخر على حدوثها غير ما تقدم المشار له
بقوله الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان فيكون
لجرم حادثاً لم يخل اما ان يكون لخرى لما علمت ان الحركة
والسكون ملازمان للجرم قوله اما ان يكون فيه متحركاً
اي على سبيل الدوام او ساكناً اي على سبيل الدوام
لكن الثاني باطل بقسمه اي لانه لو كان متحركاً في الارض
لكانت الحركة ارضية والحركة لا تكون ارضية لعدم امكان
بقاؤه والارض يلزم بقاؤه ولانه يلزمها المسبوقية
بالكون في كذا المستقبل عنه والارض لا يكون مسبوقاً
بغيره ولو كان ساكناً في الارض لكان سكونه ارضياً
والسكون لا يكون ارضياً اذ لو كان ارضياً لاستحال
عدمه لكن الثاني باطل فالمتقدم اي وهو وجود
جرم في الارض متحركاً او ساكناً وقوله مثله اي باطل

فيكون

فيكون الجرم حادثاً وهو المطلوب وبطل ما استلزمه
والسكون لا يكونان الاحادتين ضرورة فيه ان ادعاه
ضرورية حدوثهما ينافي ما مر من الدليل على بيان حدوثهما
الا ان يقال ان مراده الضرورية بعد الدليل فتأمل او
المراد بالضرورة هنا جهة القضية لا مقابل النظر
فاللازم هو الجرم يجب حدوثه اي لانه لو كان قدما
للزم وجود الملزوم في الارض بدون لازمه ووجود
الملزوم بدون لازمه باطل ويتعالى من وجب له التقدم
والنتيجة ان يكون حادثاً فيه ان المقصود استحالة ان
يكون المولى جرم الا ان يكون حادثاً للملح مما مر فكان
الاولى ان يقول بعد قوله ما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه
والمولى سبحانه غير حادث والجرم حادث ينتج المولى
غير حرم وهو المطلوب فتأمل وايضاً ولو كان جرم
المراد دليل اخر على استحالة كونه جرمًا وتقرير هذا
الدليل ان نقول لو كان المولى جرمًا لجاز ان يكون
اكبر مما عليه لكن الثاني باطل اذ لو جاز ان يكون اكبر
لاحتاج الى تخصيص هو لكن الثاني باطل اذ لو احتاج الى
تخصص لكان حادثاً لكن الثاني باطل فبطل الاحتياج
الى التخصص فبطل جواز كونه اكبر مما هو عليه فبطل
كونه جرمًا وثبت نقيضه وهو انه غير جرم وهو المطلوب
لاستحالة وجود جرم لانهاية له هذا دليل الملازمة
في الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجان
ان يكون اكبراً وهو جوابه عن ما يقال يمكن ان يكون

جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك اكبر منه وسكت عن
تعليل قوله واصغر وذكر بعضهم ان قوله لا استحالة محذوفة
لمحذوف والاصل لجان ان يكون اكبر مما هو عليه واصغر
لعدم اختصاص الجرم بمقدار والمقدار لا بد من ان يكون
متناهيا لاستحالة وجود جرم له وجودا مستحالا وجود
جرم لانها به لا بحيث لا يتأتى الزيادة عليه لان وجوده
يقتضي منع وجود غيره من الاجرام لانه لو وجد غيره
من الاجرام وتحالة هذه لزم تداخلها ويلزم على تداخلها
خلوها من المكان وهو باطل لان التميز صفة لنفسية
لجرم لا يمكن انفكاكها عنها فيحتاج الى تخصيص لا
يقال بقرض ان هذا المقدار المخصوص واجب فلا يحتاج
الى تخصيص لانا نقول التماثل مانع من ذلك ولو كان
جسا مركبا من جزئين اى من جوهرين فردين فاكره
قوله مركبا صفة لجسم كاشعة وكان الاولى في هذا الدليل
ان يقول لو كان الاله مركبا من جزئين فاكره فلا يحلوا اما
ان تكون صفات الاله قايمة بكل جزء او ببعض دون
البعض او المجموع اى الهيئة الاجتماعية وصحيح باطل
واللازم على كونه جسا احدا لو ازم ثلاثة وهو باطل
فبطل الملزوم وهو كونه جسا صفة العلم الاضافة
بيانية واما ادعاء ان الصفة لا المتبادر عنه ان
الاول وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما هذا
فبطلانه ظاهر مع انه لا فرق بين الثلاثة فالاحسن ان
ينزل كما قلنا من ان اللازم احدا من الثلاثة لاستحالة

لحالة محذوف اى لزم ان تقوم تلك الصفات بكل جزء
لا ببعضها لاستحالة محذوف ذلك لانه لو قامت الصفات
ببعض الاجزاء كان ذلك البعض الاله والبعض الاخر غير
الاله ومحال وجود قديم ليس باله ولما حصل انه اذا كانت
دان الاله مركبة من جزئين مثلا كان كل جزء قديما واذا
قامت الصفات ببعض الاجزاء كان البعض الذى لم تقم به
قديما غير الاله تقوم بالمجموع اى بالهيئة الاجتماعية
بان تكون صفة القدرة مثلا قايمة بالمجموع لا جزائيا
الصفة تنقسم على الاجزاء فيخص كل جزء من الذات جزء من
الصفة وانه يلزم الاول والتعليل اى لانه يلزم عليه
انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الى اجزاء
انقسام الصفات لاجزاء باطل ان قلت لانسلم بطلانه بل
قد وجد ذلك الا ترى الى حياة زيد فانها قايمة بالمجموع
اجزائه قلت ذلك ممنوع بل كل جزء قائم به حياة فقيام
الروح به ينشأ عنها قيام حياة بكل عضو فعلى فرض
لوقوع منه عضو ينكش الجزء الذى كان من الروح
في ذلك العضو المقطوع والحياة التى كانت فيه تذهب
بذهابه ولا تقوم به بعد القطع لكن فيه انه اذا كان
لا يخفى بطلانه كان البطلان ظاهرا وحم ولا يحتاج
لتعليل قائل واذا عرفت هذا اى بطلان كون الاله
جرما مركبا من اجزاء عرفت استحالة التسمية لجزائى
استحالة جعل الاله اجزا ثلاثة كما قاله النصارى و
فيه ان ظاهرا ان استحالة التسمية التى قالها النصارى

يعلم بطلانها من ابطال كون الاله جوهر مركبا وليس كذلك الاله
 ما تقدم منها ان الاله ليس ذاتا مركبة من اجزاء جواهر
 واما النصارى فيحملون الاله مركبا من صفات ففرق
 بين الدعوتين فابطال هذه الدعوى لا يكون ابطالا
 للاخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من
 بطلان اللوازم الثلاثة بل بطلانه من شئ اخر سياتى
 بيانه في الشرح وجعل المكاركة بالاشارة في قوله اذا عرفت
 هذا راجعة لبطلان قيام الصفة بالمجموعة وفيه ان
 بطلان هذا لما يلزم عليه من انقسام ما لا ينقسم واما
 التحرية التي قال بها النصارى فبما انهم جعلوا الاله
 من اجزاء ثلاثة هي صفات اى انهم جعلوا مجموعا لاله وم
 يقولون ان تلك الاجزاء مجموعها موصوفة بصفة حتى يلزم
 انقسام ما لا ينقسم فتأمل ان مبدءهم جواهر
 وقالوا الناسمينا جوهرا لان الجوهرة الشئ النفس فلم
 يريدوا الجوهرة ما قام بنفسه كما هو مصطلح المتكلمين
 بل ارادوا به الشئ النفس ومعنى نفسا انه اصل
 للاقائيم الثلاثة من حيث انه مجموع عليه بالانه مركب
 منها وان كل محتو على اجزائه فهو اصل لها باعتبار اختل
 عليها وان كان كل واحد اصلا لمركب الكل منه مع غيره
 فلا تنافي بين كون كل واحد منها اصلا للجوهر وكون
 الجوهر اصلا لتلك الاقائيم لان جعل الجوهر مركبا اصلا
 للاقائيم باعتبار كون مرجعها اليه لاحتوائها عليه سا
 وجعل كل واحد من الاقائيم اصلا لمركب ذلك الجوهر

منه

من ذلك الاقنوم مع غيره ولما اصل ان المركب اصل لاخر
 بعد التركيب بمعنى ان الاجزاء لا تخرج عنه والاجزاء اصل
 للمركب قبل التركيب باعتبار انه يتركب منها اى اصل
 الاقائيم اى اصل الاصول وذلك لانه وبيان ذلك اى
 كون الاله اصل لكون الاقائيم وقوله ان له اى لمبدءهم
 اقنوم الموجود الاضافة للبيان ويعبرون
 عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الوجود اصل والعلم
 وغيره طار بعد الوجود فالارصاد فرع الوجود
 فالوجود تشبيه بالاب من حيث انه الاصل وغيره
 يطرأ عليه ويعبرون عنه بالابن والكلية لعل
 وجه ذلك ان ذلك الوصف قائم بعيسى وعيسى ابن
 الله كما ادعوا فلما قام بعيسى لذى هو ابن الله عبروا
 عن ذلك الوصف بالابن وكذلك عيسى كلمة الله لانه
 نشأ عن قوله الله كن فلما قام ذلك الوصف به عبروا
 عنه بالكلية ويعبرون عنه بروح القدس لعل
 وجه ذلك ان الحياة لما كانت تنشأ عن الروح عبروا
 عنها بالروح ثم قالوا ثم للترتيب الاخبارى
 فجمعوا بين تعويضين المراد انهم جمعوا بين الشئ والمساو
 لتعويضه وقد يقال لانهما قضى في كلامهم لما اقرروا في المطلق
 من ان الوحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة
 جنس فريد واحد بالشخص ومع ذلك هو مركب فالوحدة
 لا تنافي في التركيب وجعلوا الذات لذى ذات الجوهر
 الذى هو الاله عندهم واعلم ان الثابت في الخارج ينقسم

قائل قوله واحصر منه اي لشمله هذا التعريف بالمفرد وقوله و
 اسلم اي من الاعتراض الوارد على الاول لعدم شموله للتعريف
 بالمفرد وعبر يا حسن واسلم لا مكان ان يجاب عن الاول بان
 يقال قوله ترتيب اموراى صريحا وضمنا فالاول كقولك في
 تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم متغير وكما يتغير
 حادث والثاني كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق فانه
 مركب من اذ هو في قوة قولنا ذات ثبت لها النطق و
 الذات التي ثبتت لها النطق لا يكون الاحتمال انا مطلقا
 قوله وضع معلوم اراد بالوضع الجمل والاشياء اي اثبات
 معلوم تصوري سواء كان مطابقا او لا فشملى اثبات ناطق
 في تعريف الانسان واثبات ناطق في تعريفه وهذا في التعريف
 بالمفرد وقوله او ترتيب معلومين اي امرين حاصلين في
 العقل تصوريين او تصديقيين طنيين او محروما بها جزما
 مطابقا وغير مطابق على ما مر قوله في المطلوب ان التصور
 او التصديق قوله للتوزيع لا لملك والاوردان
 او التي لملك لا يجوز دخولها في الحد ودلان الحد والخصين
 الماهية والملك ما فيه به فشملى ناقص الرسم والحد اي
 يشمل فردا من افراد الحد لناقص وفردا من افراد الرسم لناقص
 وذلك لان الحد لناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل
 او بالفصل فقط وكذا الرسم لناقص اما ان يكون بالجنس
 البعيد والخاصة القريبة او بالخاصة فقط فتعريف النفل
 بهذا التعريف الثاني شامل لفرد من افراد الحد لناقص وفرد
 من افراد الرسم لناقص اعني التعريف بالفصل فقط او بالخاصة

فقط

فقط كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للصورتين
 احدهما داخلية في قوله وضع معلوم والاخرى خارجية كما ان
 شامل للحد التام وللرسم التام قوله فان وصلت تلك الامور
 اي فان وصل تصور تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اي الى
 تصور مفرد وقوله سميت معرفة اي لتعريفها وتعيينها للماهية
 الحقيقية والعرضية وقوله وقولا شارحا اي لشرح الماهية
 الحقيقية والعرضية قوله وان وصلت الى تصديق اي وان وصل
 التصديق بها الى تصديق وقوله وهو العلم لشرح تفسير للتصديق
 وتوضيح ما في المقام انه قيل ان التصديق مركب من تصور
 المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب
 الامام ومذهب الحكماء الى ان التصديق هو الحكم وان التصو
 ر النسبة شرط له فهو بسيط واختلف في الحكم على مذهب
 الحكماء فقيل هو العلم بنسبة امر الى اخر على جهة الثبوت
 او الابطال وهذا القول مبني على ان النسبة هي تعلق المحمول
 بالموضوع اعم من ان يكون التعلق بتلق ثبوت كما في
 القضية الموجبة او متعلق لتلق كما في القضية السالبة
 وعلى هذا القول درج شارحنا وقيل ان التصديق
 هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة اي ادراك
 انها مطابقة للواقع او ليست مطابقة له وهذا القول
 مبني على ان النسبة ثبوت المحمول للموضوع في القضية
 الموجبة والسالبة فتلك زبد قايمة النسبة فيه ثبوت
 القيام لزبد وادراك ان هذه الثبوت مطابق للواقع
 تصديق وقوله زبد ليس بقايمة النسبة فيه ثبوت

الفل

قسمين قسم وصل لمرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم
لم يصل الى مرتبة الوجود وهي الاحوال كالكون عالم قادر
ان قلنا بتبوت الاحوال وان قلنا بنفيها فالكون عالم
يرجع لقيام العلم وهو امر اعتباري ذاعلت ذلك فنقول
لك انهم قد جعلوا المولى مركبا من العلم والحياة وهذه صفا
وجودية لانهما احوال ولا اعتبارات وحاصل الجواب
ان مدحهم يرى ان هذه الصفات الثلاثة كلها صفات
نفسية والصفة النفسية حال عند من قاله بالاحوال
او وجد واعتبار عند من قال بعدم الاحوال فتأمل
او وجوده بالجر عطفنا على احوال فيكون قد وقع التردد
في التركيب منه والحاصل ان المعنى اشار الى قولين ايهما في
هذه الاقاييم فمنهم من يزعم انها احوال ثابتة في الخارج
لم تنفك الى درجة الوجود بل هي واسطة بين الوجود
والمععدم ومنه قال هي وجود واعتبارات في الدفن لا
تبوت لها في الخارج حاصلا واعتبارات عطف تفسير
• وذلك اي ما ذكر من النعم بين التقيضين وجعلهم الذات
تركيب من احوال او من اعتبارات غير معقول لما قل
اي لان الحال لا تقوم بنفسها لان الصفات الوجودية
لا تقوم بنفسها فمن باب اولي الاحوال وحده فكيف تكون
الاحوال او الاعتبارات اليها قايما بنفسه وايضا يلزمهم
ان الاله تركيب من صفات النفسية ولا يعمل تركيبه بشئ
من صفات النفسية لان الصفة غير الموصوف
في دليل المحصر اي بدليل المحضر فمجيء الباء

والابداع عطف تفسير الاله الاولي الامنها لان
الاقاييم الثلاثة هي الاله والاله غير الاله للفضل فهذه
الاقاييم الثلاثة هي الخالق الاله اي مع ما قبلها
وليس المراد الاله بدون غيرها فاحكموا اي
فاجابوا جوابا محكما وحققوا الامراي ايهما رجعوا عن
ما قالوه او لا وقالوا بهذا ثانيا اي قالوا انه مركب
من ثلث صفات واذا استحال ان يكون الجواب
عما يقال هلا زدت ثلث الصفات والكبر على ثلثي الجرمية
كما فعلت في الصغرى اللذين هما من اوصاف الاجرام
اي من لوازمه اي واذا انتفى الملزوم انتفى لازمه المسمى
كما هنا واعلم ان الصغير يطلق على ما قلت اجزائه
او قلت مدته والكبير يطلق على ما كثرت اجزائه او
طالت مدته وهما مستحيلان في جهة تعالى واما الكبير
بمعنى المظم والشرف فهو من اوصاف تعالى لان من
اسمايه الكبير ولذا قال الله واذا استحال وصفه
تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام
فتولى اللذين قد وصف بخصم فتأمل لا لزوم
ان يكون عرضا هو حاصل تقرير هذا الدليل ان تقول
لو كان الاله قايما بالجرم كان عرضا قايما بحمل لكن التالي
باجل اذ لو كان عرضا قايما بحمل لكان مقترا الى ذلك الحمل
لكن التالي باطل اذ لو افتقر الى حمل لكان حادثا لكن التالي
باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل ما استلزمه
وهو افتقاره لمحمل فبطل ملزومه وهو كونه عرضا

فبطل ملزومه وهو كون المولى قائما بالجزم وثبت له
 تقييده وهو انه غير قائم بالجزم وهو المطلوب
 مقتضى الى محل وصف كاشف وقد سبق لهذا
 اشارة الى دليل ثاني من الشكل الثاني وقره ان قول
 الله تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير يتيم
 الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة لهذا الدليل لان
 المدعى انه ليس قائما بالجزم فتأمل الا ان يقال ان غيره
 العرض هو الغير القائم بالجزم ويجب له القيام
 هذا جواب عما يقال الذي علم من الكلام المتقدم نفى
 لحرمة عنه تعالى ونفى كونه صفة للجزم ومن محاور
 ان يكون صفة قديمة معتقرة الى محل فاجاب بما ذكر
 اي لا يقتصر الى محل بحيث يكون صفة قديمة معتقرة
 لذات ولا يقتصر الى مخصص اي الى فاعل والطر في الثاني
 يستغنى عنه بالقدم لكن الشك في فاعله لا يظهر بخاره
 لا صطرب عباراتهم في تفسيره فلو جوب القدم
 له قد اختصر الله في الدليل ولا يخفى عليه تقريره
 وحاصله انه لو اقتصر الى مخصص كان حادثا لكن
 الثاني باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقايه وادا
 بطل الثاني بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص و
 ثبت تقييده وهو عدم افتقاره له واستغناؤه عنه
 فلو جوب انصافه لهذا اشارة لقياس من
 الشكل الثاني وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات
 الوجودية والصفة لا تنصف بالصفة الوجودية
 وينبغي

وينبغي الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون قائما
 بمحل لان القائم بالمحل هو الصفة فكان صفة معنى
 بالانصاف التي لبيان او بتبوين صفة ويكون معنى بدل
 في صفة او عطف بيان لها وقوله ولو كان لها والوالتحال
 والصفة لا تنصف لكذا والصفة الوجودية لا
 تنصف بشئ ما سبق وهو صفات المعاني واما انصافها
 بالصفات السلبية فلا مانع منه بل هو واقع فالقدم
 تنصف بالقدم والبقا والوحدانية وكذا غير القدرة
 من بقية المعاني وانما كانت الصفة الوجودية لا تنصف
 بصفة وجودية لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض
 وهو ممنوع وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل ان يكون
 تابعا له في التميز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متميزا
 بالذات ليصح كون الشئ تابعا له في التميز والمتميز بالذات
 ليس بالجوهر وايضا دليل ثاني لعدم افتقاره
 للمحل لم يكن اولى بالالوهية من المحل الذي يقتضيه
 اي بل المحل اولى لانه يقتضيه والمفتقر اليه يناسبه
 وصف الالوهية فان فرض لكذا فان فرض ان
 قابلا قال ان جعل الصفة المحال ليس فيه انكار لالوهية
 المحل بل كل من الصفة والمحل له فيرد عليه بان
 يلزم تعدد الالهة وتعدد لها باطل بدليل الوحدانية
 استحالة اتحاده به اي بالمحل والا ولى استحالة اتحاده
 بغيره لان استحالة اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولامن
 اثبات كونه ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا محل له

حتى يتجدد به ثم ان ما ذكره الله من بنا استحالة الاتحاد بغير
على استحالة تفرقه افتقاره الى المحل فيه نظرا لان استحالة
ما افتقار الى المحل لا تقتضي استحالة الاتحاد ولا استمراره
لان لا يمكن ان لا يمتزج الى المحل ولكن يتصل بشئ اتفاقا
واختيارا من غير افتقار فيتحد به فلو ان يلزم من معنى
الافتقار نفى الاتحاد سلمنا انه يقتضي ويستلزم فلا
يحتاج لقوله بعد وبرهانه فذوق الاولى ان يقول كما
يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده بغيره ومعنى
الاتحاد فيه ان من يقوله بالاتحاد لم يصح بالوحدة
نعم يلزمه ذلك ثم ان ما ذكره من تفسير الاتحاد في ما بيني
الذي نقوله الصوفية وينقل في كتب الخدام واما ما يقوله
النصارى فيقال في القديم والحديث تفسير للاطلا
فهو على حذف اى التفسيرية وبرهانه اى برهان
هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال فان بقيا على
حاله ما بان اتصال احدهما بالآخر مع امكان افراز احدهما
من الآخر وهذا توسيع في الدائرة والافلاياى هذا
بعد ونحو الاتحاد الذي هو صيرورة الشئين شيا
واحدا حية لا يمكن افراز احدهما من الآخر وان عدا
له فانه ان هذا لا يقابل قوله بقيا على حالهما بل هو
اخص من المقابل ان مقابل قوله بقيا على حالهما عدم
بقاياهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدا ما عدا
احدهما او بقيا معا ولكن انقلابا لحالة اخرى بان صار
شيا واحدا فالمقابل صادق هذه الثلاثة والله

انما يبطل

انما يبطل اثنين منها فيمكن اخيار الثالث وهو بقاءهما مع
انقلابهما لحالة اخرى وقد فاقا له لا ينهض ولا يبلا وقد
استدل المصنف على استحالة الاتحاد بالمعنى المذكورة بانه
يؤدي الى احتياج الوحدة والكثرة وهو محال وهو محال
مطلقا اي لما سدد من البرهان ولا جوا استحالة مطلقة
كان من اعتمدته في حق الباري كما راى بلا خلاف بخلاف من
اعتمد الجسمية ونحوها مما يصح في الحادث فان في كثره
خلاف واذا عرفت الخ الى الله بهذا تهيدا لاستحالة قيام
صفته تعالى بذاته غير ذاته فالاتحادها بمثلك الذات
المجاورة لذاته التي تقوم بها والاتحاد به اى عرفت
استحالة اتحادها به الذي هو منفرع على ما قبله كما تقدم
فكذلك يستحيل المتبادر من كلامه ان استحالة قيام
صفته بذاته غير ذاته تعالى لازم لاستحالة افتقاره
تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذاته
غير ذاته هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل
وهذا اللزوم غير ظاهر فكان الاولى ان يقول وكما
استحال افتقاره لمحل وايضا به كماله يستحيل قيام
صفته بذاته غيره واتحادها بذلك الغير لانه يلزم ان
لا تكون الالهوية اولى به من قامة به صفته ثم ان ما
ذكر من كون المولى ذاتا له صفات يستحيل انتقال صفته
منها الى ذات اخرى غير ذاته لا يتم في الرد على النصارى كلامهم
يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل بعضها
لمعنى فتوالى الله فبطل ما قاله النصارى في هذا التعريض

لا يتم ان اقنوم الكلمة لذاتها على تقدير من بيان
لما قالت او هو بدل مما قالت فهو باطل واضافة اقنوم
للكلمة ببيانها اي اقنوم هو الكلمة اي ان العلم الذي هو واحد
اجزا الاله الثلاثة اتحد بجسد عيسى بقوله نبأ سوت عيسى
اي بذاته كما يقوم المرض تشبيه في مطلق القيام الغير
والا فالمرض موجود واقنوم الكلمة اما حاله باعتبار عدم
كما علت وهذا اي الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يجب
مفارقة اي مفارقة اقنوم الكلمة ضرورة لغير مقوله
لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقتة لذاته الجوهر
والمراد بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد
ضرورة ان المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه
ان الكلمة اما حال او اعتبار وهي ليست صفة معنى ويجب
بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق بالخال عنهم
والاعتبار فيكون الباقي لذاتي واذا وجب مفارقة
ذلك الاقنوم للجوهر فيكون الباقي وهو الوجود والحياة
بمعنى الاله وقوله قام به بعض الاله اي وهو العلم
لا يقوم بذاتين اي كذات عيسى وذات الاله والمراد
بالذات الشيء لا ما قابل المرض لان الاقنوم ليست ذاتا
مقابلة للمرض بل بمعنى الشيء لقوله لا يقوم بذاتين اي
بشيتين وفيه ايضا اي وفي الاتحاد ايضا اي ويلزم
على الاتحاد بالمعنى المذكور وهو القيام القوي صحة القول
بانتقال المعنى وهو محال والحاصل ان مقتضى قولهم
باتحاد بالمعنى المذكور صحة القول بالانتقال للمعنى مع

انه محال

انه محال لما يلزم عليه من قيام المرض بنفسه حال الانتقال
وهو محال اي الانتقال على الصفات المرضية اي
الوجودية محال فكيف بما هو نفس الذي هو العلم فانه
عندهم نفسا اما حال واعتبار باقنوم الكلمة لاضافة
للبيان بل ودون الجوهر اي المركب من الصفات الثلاثة
اقنوم الحياة والعلم والوجود وكان عليه ان يقول باختصاص
الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس ودون الوجود
بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى تخصيص اي والاحتياج
للتخصيص يقتضي حدودها وحدودها باطل لاستلزامه حدة
الاله لانها جزوه وحدود الاله باطل فكذا اما استلزامه
من احتياج الكلمة للتخصيص فكذا اما استلزامه وهو ما لا يوه
من الاتحاد بمعنى القيام وايضا فالالاتحاد اي فاعمال الكلمة
الكلمة بذات عيسى وقولان كان واجبا الى الذات الكلمة
وقوله لازم قدم الناسوت اي ذات عيسى لان وجود
الاتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قدما فيكون
ذات عيسى قديمة والا فلا اتحاد مع اهلهم يقولون بجوهر
فقوله ان كان واجبا اي لا يقبل الاستغناء فيكون اربابا
وان كان جائزا اي حاصلا ان الكلمة وهي العلم ذاتا
كان الاتحاد بمعنى جائزا اي يجوز ان يتحد به وان
لا يتحد به كانت محتاجة الى تخصيص يخصها به دون
عدمها او يخصها لخصه الذات دون غيرها وذلك
تأثير في العلم فيكون حادثا فاذا كان حادثا كان الجوهر
الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم والحادث

حادث وكات الوهية عيسى حادثة والالوهية لا تكون
 حادثة للاله هذا هو الاحسن في تقرير الدليل فتقول الشبهة
 وان كان اي الاتحاد حائزا افتراضا لمخصص اي افتراض
 الاتحاد وهو الكلمة التي لمخصص يخصها دون عدمها
 بذات عيسى ويخصها بعيسى دون غيره هذا تأثير في
 والتأثير به ما يقتضي حدوثها وقوله ويلزم منه اي من
 جواز الاتحاد وقوله جواز زواله اي زوال ذلك الاتحاد و
 الاول حذف ذلك اذا حاجته لتكون الوهية عيسى
 حائزة اي لان الوهية انما جات من الاتحاد الحائز تكون
 حائزة وقد يقال ان كون الوهية عيسى حائزة لا تعرف
 على جواز زوال الاتحاد بل تعلم من جواز الاتحاد وذلك
 بمعنى اخر اي وجواز الوهية عيسى يودي الى مثل
 جواز الوهية عيسى في واجب الوجود لان واجب الوجود
 مركب من العلم بالحادث ومن غيره والمركب من الحادث والقديم
 حادث وحدوث العلم انما جات من اتحاده بعيسى والوهية
 عيسى انما جات من الاتحاد فصار جواز الاتحاد يودي
 لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية عيسى يودي لجواز
 الوهية واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي حله
 الحدوث من اتحاده جسد عيسى اما ان يكون وصف
 كماله حاصل من الاتحاد اما ان يكون وصف كماله للجوهر
 بتمامه اي الذات العملية واما ان يكون وصف نقصها
 فان كان اتحاد الكلمة بنبات عيسى وصف كماله للجوهر
 بتمامه كان ذلك الاتحاد واجبا للذات العملية في الاراد

وهو يلزم

وهو يلزم عليه ان يكون ذات عيسى اذلية غير حادثة لان
 الاتحاد انما هو متعلق بذات عيسى فتكون ذات عيسى
 اذلية مع انها حادثة باقناعهم وان كان وصف نقصها
 وصفه تعالى بالتقاييس فتقول الشبهة اما ان يكون وصف
 كماله للجوهر اي الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله وان
 كان صفة ذم المناسب واما ان يكون لحواله معادل لاما
 الاول وقوله فتد وصفه اي الجوهر وهو المجموع
 من احياء الموت ونحوه اي كابر الامم والابرص ونحوها
 من الاعمال التي لا تسبق الابلالة ونحوه كصروح
 يده بيضا جدا بل ويلزمهم اخذ ذلك لانهم جعلوا الدليل
 على الاتحاد خرق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم
 الدليل عدم المدلول فالخافس لم يقيم به الدليل لكن يجوز
 ان تكون الحجة متحدة بها وخوفهم ان تكون الحجة في
 الذنصارى غاية ما تقدم منها ان فيها فن
 بمعنى في اي لا غاية ما عدم اي فقد في الخافس دليل
 الاتحاد والحال انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
 باجماع اهل المقول واذا كان لا يلزمهم ذلك فيجوز
 الاتحاد في الخافس فيكون فيجوز ان تكون الحقه فتقوله
 وباجماع اهل الواو للحال يلزم طرده اي يلزم من
 جوده وجود المدلول وقوله لا عكسه اي لا يلزم من
 عدمه عدم المدلول فالطرد التلازم في البتوت والعكس
 التلازم في الانقضا يقتضي يودي والحيل
 هي بقاء وردان وابوا جفران وقوله وغيرها اي كالورق

والعقرب والامتراج عطف تفسير نفس اتحاد اقنوم
 ان دعوى الكلمة بناسوت عيسى احتلاطها واتراجها
 حتى صار شيئا واحداً وجميع ما ورد على الاولى على
 التفسير الاول للاتحاد وهو ان المراد به القيام
 العرض بالجوهر من احكام الاجسام كالماء المثلث
 فكيف يعقل ان الاحتلاط خاصية الذات
 ان التي هي وصف نفس الذات والوصف النفس عندهم
 اما حال او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقاييم
 الثلاثة قاله المقترح هو بقاء الراوقلها تامنة
 من فوق فتاف وهذا الذي نقله المقترح وجه اخر لتفسير
 الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء
 الشمس قائم بالشمس وهو مشرق فكذلك العلم قائم بالذات
 التي هي مجموع الاقاييم ومعنى على عيسى ولم يتم به ادعاء
 هذا فتولدت سببة الى اقنوم العلم المبرع عند الكلمة
 يعني من عيسى قوله كنسبة ضوء الشمس الى منا وقوله
 من الشمس حال من الضوء الى حالة كون الضوء كايان من
 الشمس صفة له الى كنسبة ضوء الشمس لكايان من الشمس
 في اي الاصوات المموجعة من ضوء او الضمير راجع
 للضوء واكتب التانيث من المضاف اليه وهو الشمس
 ولم تقارن الشمس الى كونها اجزائاً فكذلك
 اقنوم العلم مشرق على عيسى ولم يقارن الذات لكونه
 جزءاً منها ولم يعللوا في العبارة حذف والاصل
 وهو باطل اذ يكتفى بالمراد وحاصل هذا الرد ان هذا

القياس

القياس مع الفارق وذلك لان الاضواء اجزاء متعددة
 بخلاف العلم فانه صفة نفسية واحدة بعضها يتصل
 بما اشرف المراد به المشرق عليه الاجسام المضيئة التي على
 وجه الارض وقوله يتصل بغيره الى بغير ما اشرف عليه
 من الاجسام المضيئة والحاصل ان ضوء الشمس اجسام
 مركبة من جواهر فردة كثيرة مضيئة متصل بعضها
 ببعض ممتدة كالخط طرفة واصل لنا وطرفة متصل
 بالشمس فالطرف الواصل اليها متصل بما اشرف عليه
 وهي الاجرام التي على وجه الارض وبعض تلك الاجرام
 كالتي في وسط ذلك الخط متصلة بغير ما اشرف عليه
 وهو بعض تلك الاجزاء المضيئة وقوله فابن هذا اي ضوء
 الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من الخاصية اي من
 اقنوم العلم الذي هو خاصيته للذات اي وصفه نفس
 لما لا تعدد ولا تكثر فيه هذا وما ذكره من ان الضوء
 جسم مركبة من جواهر فردة كثيرة متصل بعضها ببعض
 هو احد قولين القول الثاني ان الضوء عرض قائم بكرة
 الهواء الطليق وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر متفرقة
 لزم ان يتقن بسببه ما به الاضاءة كالعين والبراج
 والشمس لان تلك الجواهر خارجة منه واجزاء منه وان
 المصباح الصغير يلاء المحل العظيم اجراماً وايضا لو
 كان الضوء جسماً فاما ان يحل في الهواء فيلزم تداخل
 الاجسام او في الفراغ فيلزم ان لا هو مع الضوء و
 كلاهما باطل فتأمل ومنهم من فسر اي الاتحاد

نفسه ووصفها بالذات والوصف النفس عندهم
 اما حال او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقاييم
 الثلاثة قاله المقترح هو بقاء الراوقلها تامنة
 من فوق فتاف وهذا الذي نقله المقترح وجه اخر لتفسير
 الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء
 الشمس قائم بالشمس وهو مشرق فكذلك العلم قائم بالذات
 التي هي مجموع الاقاييم ومعنى على عيسى ولم يتم به ادعاء
 هذا فتولدت سببة الى اقنوم العلم المبرع عند الكلمة
 يعني من عيسى قوله كنسبة ضوء الشمس الى منا وقوله
 من الشمس حال من الضوء الى حالة كون الضوء كايان من
 الشمس صفة له الى كنسبة ضوء الشمس لكايان من الشمس
 في اي الاصوات المموجعة من ضوء او الضمير راجع
 للضوء واكتب التانيث من المضاف اليه وهو الشمس
 ولم تقارن الشمس الى كونها اجزائاً فكذلك
 اقنوم العلم مشرق على عيسى ولم يقارن الذات لكونه
 جزءاً منها ولم يعللوا في العبارة حذف والاصل
 وهو باطل اذ يكتفى بالمراد وحاصل هذا الرد ان هذا

بالانطباع فما لو معنى اتحاد العلم بذات عيسى انطباعه
 كانطباع الصورة القائمة بالحاتم في الشمعة عند ختمها
 بالحاتم صورة النقش الاضافه ببيانها اي صورة
 تلك الصورة هي النقش اي المنقوشة عن الهيئة القائمة
 بالحاتم وقوله في الشمعة متعلق بانطباع اي عند طبعها
 بالحاتم وهو باطل لان الحاتم حاصل انهم يقولون ان
 العلم انطبع في عيسى كانطباع الصورة المنقوشة في الشمعة
 فيرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم
 غير حاصل فيه ولم ينتقل اليه لان الشمعة اذا طبعت
 بالحاتم فالنقش والكتابة التي في الحاتم لم تنتقل للشمعة
 وانما الذي حصل في الشمعة مثال النقش الذي في الحاتم و
 مثال الشيء غيره اذا المذهب اي ما ذهب اليه النصارى
 من اتحاد الكلمة باسوت عيسى جميع تفسيراته وهم
 اخس الفرق اي سوا طرقت الى هذا القول او لغيره من القول
 السابقة على مثلهم اي على فاتهم اذا مثل كثيرا ما
 يطلق بمعنى الذات او المراد عليهم وعلى مماثلهم في ردة
 الفهم وهذا اخبار بان وقد قالوا في هذا ايضا
 يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم
 طلب الاله اي بعضه لانهم يقولون ان بعض الاله وهو
 العلم قام بعيسى وعيسى قد طلبه اليهود وقتلوه
 الناسوت اي ذاته عيسى بدون وصفه وهو العلم العظيم
 به دون اللاهوت اي دون الاله اي بعضه والحال
 انما مقتضات فاذا اتحد فكيف يجعل صلب واحد دون

الآخر

الاخر وفي العبارة حذف اي فهموا وحاصل ما استفيد
 من كلام الثم ان النصارى يقولون ان عيسى ليس الها بل
 قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا في معنى اتحاد
 به على اقوال اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم
 يجعل الرب الها مستقلا وعيسى كذلك اليها مستقلا
 ومريم كذلك ثم ورد لهم حاصله انه بعد ان ذكر ادلة
 عقلية على بطلان ما ذهبوا اليه اخذ يكراد له نظرية
 معتمدة عندهم على ابطالها بقوله ثم ورد لهم للترتيب
 الاخبارى حتى قال انا ما ضرب هذا غاية لا ترام
 احكام العبيد والمراد بحضيه رفعه الى السماء فكانه قال
 ان ما ضاى اى ذاهب الى السماء لا ينقطع للعبادة واكون
 في غاية التدلل لانه اذا رفع هناك الحق بالملائكة
 وطلوا الخرافية ان اكابر الاوليا انما يعبدون الله
 لكونه مستحقا للعبادة لا للطلب الجزا واذا كانت
 هذا مرتبة الاوليا فما بالك بسيدنا عيسى الان تبال
 هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزا ان عامة
 الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد
 اتفق ان عيسى وصفا الخواريين وشرب ما ارادهم
 فسئل في ذلك فقال فعلت هذا لاجل اذ اعلمكم التواضع
 فبالمعنى المتعلق بقوله يثبت له والضمير في قوله
 الذي اثبت غاية على المعنى لا على عيسى كما قيل اى ان
 المعنى اي العملة الذي اثبت ابوة المولى لهم وهو
 اللطف والرفق بهم هو الذي اثبت الابوة له عليه

السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون المولى ابا
 لهم لطفه ورفقته هم وهذا ما تحقق في عيسى فكون المولى
 ابا لعيسى انما هو للطفه ورفقته به ثبتت له ان
 ثبتت الابوة له وفي نسخة ثبت بالياء التحية اي
 ثبت ما ذكر من الابوة وعلى ما اوردته الش في تعلق الاب
 على الله لكن شرعنا يمنع ذلك الاطلاق والاطلاق شرع
 عيسى وعزى اصحاب المقالات لما انهم في الكلام على
 الاتحاد على مذهب النصارى وكان الاتحاد قد ثبت عن
 بعض الصوفية اني بذلك فقال وعزى الخ ثم يحتمل ان
 المراد بالمقالات الكتب المولفة في مقالات الفرق الثلاثة
 وارباب الملل كاليهود والنصارى والمجوس وذلك الكتاب
 الشهير ستاني المسي بالملل والمحل وكتاب ابن حزم المسي
 بذلك ايضا ويحتمل ان المراد بالمقالات اقوال الفرق الثلاثة
 وارباب الملل اي على اصحاب الاقوال وهم الفرق الصالحة
 وارباب الملل كاليهود والنصارى وربما اخذوا ذلك
 من هذا سند لقوله وعزى اي وانما عروا لهم ذلك لاحد
 ذلك اي الاتحاد من شطحات قوله القول بالاتحاد اي
 اتحاد ذات الاله بذات الكوادر وليس المراد القول
 بالاتحاد كما يقول النصارى من ان اقنوم المعلم لدى
 هو بعض الاله اتحد بذات عيسى من شطحات
 جمع شطحة تطلق الشطحة في عرف الصوفية على حالة
 الخروج عن المحاسن والخلية وتطلق على الاقوال التي
 تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعنى و

هو

هو الاصل الغالب ويخو ذلك اي كقول بعضهم
 سبحانه ما اعظم شأن قول احمرانا من هوى ونزلهوى
 انا قوله ما في كعبة الاله من المعلوم ان الذي في الكعبة
 ذات القابل فيكون الله اتحد بذات هذا القابل
 تمثيل هذه المقالة اي القول بالاتحاد المفروض لهم
 هذا هو المراد وليس المراد انه يترهم عنه صدور
 الالفاظ المنسوبة بالاتحاد منهم مثل ما في كعبة الاله
 فيترهم في مقام المصادفة ان السالك اي في
 طريق القوم ابتداء وانها فاما قوله كمن يجد به الله اليد
 يتقبض عليه الكالات والمعاري بفتة فهذا قد سلكه
 طريق القوم ابتداء والثاني كالذي يترق ونفاض عليه
 المعاري بسبب استعماله دكانه قوله ربما طرقت عليه
 حالة اي بان يزيل المولى عنه الحجاب فيثا هذ ذاته
 العلمية فيدهش عن كل شئ ولا يشاهد في تلك الحالة
 غير الله وقوله قضى نفسه عنه اي عن نفسه فصار
 غيرها كما اتفق لبعض الاكابر انه كان في داره شجرة عظيمة
 فدخل عليها انسان وقال له ان هذه الشجرة اخذت الدار
 فقال له انا في هذه الدار عشرين سنة واربعين سنة
 ولم اشعر بكون الدار فيها شجرة ويحكى ان شمس الدين في
 اللطائف اخوان الناصر اللطائف كان اذا خرج من بيته
 للاذهر ومن الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من دهشته
 فيدله الناس ومنهم من باخههم كوخ عطف على قوله
 بعض المتأنيين قولهم وقوله بذلك اي بما صدر منهم من

هذا هو المراد بالكتاب المذكور في المقالات
 وهو كتاب ابن حزم المسي بالملل والمحل

القول المشتر بالإختاد وحكم بالقتل تفسير للمواخذه
والمراد بقوله حكم اعني بذلك لان المجنيد انما اُفتي بالقتل
والتعاضد في ذلك الزمان الحاكم بالقتل القاضي سماعيل
البيضاوي اذ امكن وكان المجنيد تائبا لا يورى على
مذهبه وابو ثور كان من اصحاب الامام الشافعي ومكان
الامام احمد بن حنبل اخذ عنهما العلم وادعى الاختلاف
وليس هو سفيان الثوري لان هذا قديم عن الامام
الشافعي ثم ان المجنيد وان كان عارفا بان الصوفية
لا يقولون مثل هذا الكلام قصد لكن اقتضى مذهبه
ذلك وبما صلا ان فتوى المجنيد بالقتل نظرا لظاهر
الشرع بحسب مذهب مقلده وان كان عارفا بان نظام
لم يقل ذلك عن قصد وانما صدر منه ذلك في حال غيبته
في مقام المشاهدة والفتا اي قريبا منه هذا التفسير
مراد والافاضة في الاصل المتعاقبة حتى يكون الجرم
مكانا له اي مكانا عرفيا بحيث انه يتمكن المولى وليست
عليه الامتياز عند المتكلمين لانه عدمي والجرم وجودي
ثم ان هذا التفريع فيه شيء وذلك لانه لا يلزم من
انحصاره بالجرم كون الجرم مكانا له لان اتصاله بالجرم
يصدق بكونه بجانبه ملاصقا له ومن فلا وجه لهذا
التفريع او قرب اتصاله حتى يكون محلا لهذا
فذكر جهة بعد من ذكر اخص بعد العام للرد على
المخالف وكلاهما اي المكان والجهة محال اي على
وقوله لانهما من خواص الاجرام اي والمولى ليس بجرم

قوله

او في جهة له اعلم ان يلزم من كونه الشيء في جهة الا
توى ان كرة العالم لها جهة وهو الفراغ الذي فوقها
والذي تحته وعن جوابها وليس في جهة الشيء الا شيء
غيرها الجهة الشيء هو الفراغ المواجهة له ولو لم يكن فيه
شيء فان حل في ذلك الفراغ شيء فهو مكان بالنظر للمحل
فيه وجهة بالنظر للمقابل له واعلم ان ما ذكر من كون
كرة العالم لها جهة بناء على ما قاله الحكماء من ان وراثة
العالم فراغ لا ينتهي او شيء ومن المعلوم ان الفراغ امر
عدمي اما على قوله اهل السنة ليس وراثة كرة العالم
لا خلا ولا صلا فلا جهة لكرة العالم فليس فوق
شيء اخر اي فلا يلزم من نفي هذه نفي الجهة نفي الاله اذ
لا يتعبد بذلك الا الا جرم والمولى ليس بجرم
وقد سبق بيانه اي بيان الطرف الاخير وهو انه ليس
بجرم لان الجرمية ملازمة للحركة والكون الحادثان
فيكون حادثا والمولى ليس بحادث ولهم حادث
المولى ليس بجرم ويحتمل ان المراد وقد سبق بيانها
ذكر من امور الشريعة اعني استلزام المهمة للمغير
وما بعده والاول اظهر والثاني ائيب ولم يقل
بالجهة الاضائية اي في كثرها وعدم كثرها قولان
والمتقدم الكفران قالوا انه جسم لا كالاجسام
واما من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كثره وان
اعتمد انه تحتها وامامه او في السماء او في الارض فانه
يكفر وذلك لعدم ورود ما يوجب ذلك وانظره مع

ان المجنيد المجنود في كثرها
ان المجنود المجنود في كثرها

قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو الله في السموات
وفي الارض فتأمل الكرامية نسبة الشيخ محمد بن
كرام بفتح الكاف وسد الرا وهو القابل ان معبوده في
جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان كرام بوزن حزام
جملة الاستواء في الآية على ظاهرهم اي وهو لا يتغير
عليه فهم قائلون بالتوال الاول من اقوال الكرامية
على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن اي مثل قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى ولم يقل بوجه الاطرافتان
ان واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام
ابن ابي يزيد في رسالته وانه فوق عرشه المجيد بذاته
فما دل بان الضمير في بذاته عايد على العرش هو متعلق
بالمجيد اي المجيد في ذاته والمراد بالاستواء استيلا
او مرتسا في خياله يصح ان يراد بالخيال القوة العاقلة
اي يجب تنزهه تعالى عن ان تكون حقيقة مرتسفة
العقل لانه لا يعلم غير محض ترسم في عقله اما ارتسامه
وتصويره في العقل بوجه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالى
بحكم الا بعد تصوير بوجه ما ويصح ان يراد بالخيال حقيقة
وهو القوة التي يرسم فيها صور المحسوسات المتأدية
اليها من طريق الحواس واما المعنى يجب تنزهه من ان
يكون مرتسا في القوة لانه انما ترسم صور الاجرام و
الاعراض ان كان له خيال اي ان كان له مجرم خيال
كالانسان الا الاجرام واعراضها اي الاصور
الاجرام والاعراض بعد رؤيتها واعلم ان كون المولى

لا يتخيل

لا يتخيل اي لا ترسم صورته في الخيال اي يستحيل ذلك
متفق عليه قبل رؤيته كما في دار الدنيا واما اذ اراد
المؤمنون ربهم يوم القيامة فهل يتخيلونه بعد الروية
ووقت مجيهم عنها ولا يتخيلونه في ذلك خلاف فذهب
ابن ذكرى الى عدم التخيل لان المرسم في الخيال مثل والله
لا مثل له وقال بعضهم يجوز ارتسامه في الخيال في الآخرة
بعد الروية على وجه يليق به كما ان الروية كذلك و
الدليل انما قام على نفي المثل له في الخارج لما يلزم عليه
من التمايز والفساد والوجود في الخيال او انه ليس
موجودا في الخارج فلا وجه لاستحالة حرم وظاهر
انه الاطلاق اي استحالة ارتسامه في الخيال قبل الروية
وبعد ها وبالمجمل اي واقول قولاً ملتبساً بالمجمل اي
الاجال اي واقول قولاً مجملاً وقوله القطعية وصف
كاشف موصوفه حال من الذات وقوله بصفات
كاملة او غير ناقصة اي بصفات تدل على كماله
لا يحاط بها اي لا كمال ولا كيفية غير متناهية في نفس
الامر وهل يعلمها المولى تفصيلاً او لا قولان والحق في
الاول ولا تنافي بين كونها لانهاية لها وعلم الله بها
تفصيلاً المقصضي تناهيها لان التنافي انما هو بحسب
عمولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهى محال لاننا نقول
هذا في المحاور كما مر له ليل عليه واما امور مجتمعة
في الوجود بالفعل غير متناهية في نفسها ولكالهما
قدعية فهما واقع وذلك بصفات المولى الكمالية كما ان

القيام لرؤية فادراك ذلك الثبوت ليس مطابقا للواقع
تصدق قوله نسبة امرى فمعلق امر وهو المحمول وقوله بامر
هو الموضوع وقوله على جهة الثبوت اى على جهة هو الثبوت في
الوجه او على جهة هو الانتقال في السالبة **قوله** على جهة الثبوت
الاصافة للبيان لان بين المضاف والمضاف اليه عموم
مطلق لا بيانية لان شرطها ان يكون بين المضاف والمضاف
اليه عموم وخصوص وجهى كما في خاتم الحديد ولا كذلك هذا
ويجب ان يراد بالنفي في قوله او جهة النفي للانتقال لا النفي
فعل الشخص **قوله** سميت جهة لانه يحتمل بها على المحم وقوله
ودليل اى لانه يستدل بها على ثبوت المطلوب **قوله** في شرح
الانسان اى في توضيح ماهية الحقيقة وقوله **فمثال الاول**
اى ما يوصل الى تصور مغرد وقوله **ومثال الثاني** اى المرسل
الى تصديق **قوله** انه الحيوان الشاطى الى الحيوان الضاحك
فان هذا بيان للماهية المرضية كما ان الاول بيان للماهية
الحقيقية **قوله** فذلك ان بيان حدوث العالم اراد بالبيان
التصديق اى في التصديق ببعض العالم لان الدليل
الاقنى انما يدل على حدوث بعضه وهو الاعراض واما الاجرام
فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على حدوث الاعراض
بقولنا الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان
ملازما للحدوث فهو حادث ينتج ان الاجرام حادثة او لا
المراد بالعالم خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو
ما سوى الله الضمير راجع للعالم لا بالمعنى المتقدم بل
بالمعنى الشامل للاجرام والاعراض ولم يقل وصفاته

زيادة

زيادة على قوله ما سوى الله لان التحقيق ان الصفات
ليست عينها ولا غيرا وحده فلا يحتاج لزيادته مع قوله
ما سوى الله لان التحقيق ان الصفات ليست اوتقاله
انه ما شى على كلام الشيخ الاسلام القايل ان لفظ الجلال
مدلوله الذات وجميع الصفات وقوله العالم متغير
اى بعضه وهو الاعراض وليس المراد كله والمراد بالعالم
خصوص الاعراض مجازا كما مر **قوله** هاتين المستدتين
المعلومتين اى علما تصديقيهما لا تصور بياوته وهو
كون الصغرى اغراض وكون موضوع الصغرى مندرجا
في موضوع الكبرى وكان على الشرح زيادته لان كلامه
يوهم ان جهة الوجه الخاص هو ما ذكره فقط وليس كذلك
قوله من انقضى له بالبرهان ظاهرا ان ثبوت التغير
للاعراض بطرى مع انه ضرورى لصله بالمشاهدة بالاول
حذف قوله بالبرهان لانه راجع الصغرى اى لانه راجع موضوع
الصغرى وقوله في حكم الكبرى اى في متعلق حكم الكبرى
الذى هو موضوعها وليس المراد ظاهرا لان المقدمة
لا تندرج في حكم الكبرى فتأمل وحيث كان موضوع
الصغرى مندرجا في موضوع الكبرى فيلزم من الحكم
على موضوع الكبرى حكم الحكم على موضوع الصغرى
بذلك الحكم تأمل **قوله** لانه راجع الى صورة مساواة
موضوع الصغرى لموضوع الكبرى كالمثال المذكور
كذا في صورة ما اذا كان موضوع الصغرى اخص من
موضوع الكبرى معناه انه لا يكون اعم من موضوع الكبرى

ما لا يتناهى بمعنى ان جميع افرادہ لا تنق على حد وان كل
ما وجد منها فله حد ومتناه واقع ايضاً في الحوادث
كنتم الله ونعيم اهل الجنة كل ما يحيط بالبال اي من
الاجرام العلوية والسفلوية والاعراض والعجز بعد
هذا اي بعد الظفر بما قامت عليه البراهين من وجود
ذاته العلية وقيامه بنفسه لا وقوله عن الادراك
اي عن ادراك حقيقة تعالى وقوله واجب اي لا بد منه
وليس المراد انه واجب وجوبه تكليفه اذ ليس اختياريا
واشار الله بقوله والعجز عن ادراكه لقوله ابي بكر رضي الله
عنه والعجز عن ادراكه ادراك وانشد بعضهم
لا يعرف الله الا الله فانيه والدين دينان ايمان ^{ادراك}
وللمقول حدود لا تجاوزها والعجز عن ادراك الادراك ^{ادراك}
ولا يعرف الله الا الله الواو للتعليل اي لانه لا
يعرف حقيقة الله الا الله وهذا حصر حقيقي فلا يعلم
حقيقته تعالى لا بنى مرسل ولا ملك مقرب واسناد المعرفة
لله على سبيل المسئلة والافلول لا يقال له عارف بل
عالم واستداه الفتح العري سنة هذين البتين له
اولى مما قاله ابن خلكان من سبقهما لابي علي بن سينا
لانه من يقول بقدم العالم كما ركز قيل لعمرك ان
لحياته والمراد بالمعاهد والمعالاة الادلة الموصلة
لمعرفة الله والمراد بالطوفان بها الاحاطة بها و
التصرف فيها بذهنه والمراد بالطرف البصيرة لا البصر
ووضع الكف على الدفن كناية عن بحيرة لان هذان

المقيد

المقيد عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع
فلان سنه اذا ندم فهو كانه يقول لحياتي لقد اطلعت
على الادلة وتصرف ذهني فيها وسرحت بصيرتي فيها
ولم ادرك الكنه ولم امر الا شخصاً حائراً في تنكره في
حقيقة المولى فلم يعلمها الا شخصاً ضييع عمره في تنكره في
الحقيقة فلم يعلمها ثم ندم على ذلك ورجع الاعتماد انه
لا يعلم الله الا الله اي مساواته لهما هو اي فالمراد
بالمماثلة المساواة في صفات النفس لا المشاركة والا
لحدوث المتباينين لان كل موجودين هو هذا
علة لتفسير المماثلة بما ذكره من التفسير واحترز بقيد
الوجود فيهما عن التقيضين كالبياض والالابياض
وعن العدم والملكة كالاعمى والبصير وعلى المتضامين
على طريقة منطقيين من انهما من اعتبارات كالأبوة و
البنوة فان قلت هذا فرض الكلام في المعلومين او
الامرين واستوى في جميع الاقسام فانه انيد قلتما
كان مراده بيان المتساويين وذكر التماثل في حق الباري
مع الاجرام والمثل موجود فرض الكلام في الموجودين
واستوى في اقسامهما وفي ذلك مطلوب ولا حاجة الى
ازيد منه فهما مثلان اي كزبد وعمره وان لم يصح
فنقدار ظاهر التقسيم المذكوران الصديق هما الامرات
الموجودان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض و
البنوة عند الحكماء لانها من الاعراض الوجودية عندهم
فلا فان اي كالتصديق والكتابة والحركة والكلام والبار

فقال والمالم وكل مثلين انما افاد معنى المتساوي
 افاد هنا حكما اخر وان كان يفهم بالالتزام عامره
 قوله وكل مثلين اي كزيد وعمر وفاته يجوز على احدهما
 ما يجوز على الاخر ويجب لاحدهما ما يجب للآخر و
 يستحيل على احدهما ما يستحيل على الآخر ليس ما
 سبق اي يكونه جرما او قايما به او محاذيا له او في
 جهة او مرتسما في خياله او يستحيل المناسب لواء
 لواء للزم مماثلته للاجرام الخ قد يقال لان ذلك
 اللزوم لجواز الاختلاف في صفة نفسية فتأمل
 والاستدلال على هذا المطلب لئلا يطلب تترهه عن
 كونه جرما او قايما به او محاذيا له او في جهة الخ وفيه
 ان المضاد من المتن انما هو انه ليل الاستشكال لا الاقرار
 الا ان يقال قصد الله بهذا الكلام الزيادة على ما يفهم
 من المتن ففيه اشارة الى ان دليل هذا المطلب يقرر
 بقرين فنقول لعلنا انكبرى في هذا اليل
 صفري كان من النكاح الاول فنقول كل متصف بجمية
 ونحوها مما مر حادث ولا شيء من احادته باله ينتج
 شيء من الجرم باله فاذا عكست النتيجة جعلت المطلوب
 بجملنا بكمرايم حال من فاعله اثبت اي ان اثبت
 باله ليل لجمية حالة كذا بجملنا الاستدلال له قوله
 ثم امض على ذلك اي بان نقول في الجملة لال سئل
 استحالة قيامه بالجرم الله ليس بجادث وكل قائم بالجرم
 حادث فانه ليس بقاءم بالجرم وعلى استحالة الجملة

الله ليس

الله ليس بجادث وكل من كان في جهة اوله جهة او محاذيا
 للجرم او مرتسما في خياله حادث فانه ليس في جهة ولا له
 جهة ولا محاذيا للجرم ولا مرتسما في خياله وميان المقدمات
 كلها قد تقدم وكل متصف بواحد اي يكونه واحدا
 من تلك الامور من اوصاف الوهية اي من الاوصاف
 التي نصبتها الوهية لان الالهية من الصفات الجامعة
 كالصلة والكبريا فان دفع ما يقال ان وجود الوحدانية
 ومأمها ووصاف لذاته لا الالهية ووجوب
 تعود قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ في التعلق
 بحسب الصلاحية والسعود بالفعل اذا القدرة لم تنفذ
 في كل ممكن بالفعل اي لم تتعلق به فكذا لا يجب لما
 ما قلنا اي فلو كان الله محاذيا للحوادث لم يجب له تلك
 الصفات لكن التالي باطل فكذا المقدم ثبت فثبت
 فصل ويجب لهذا الصانع لهذا الصانع هو اسم
 الاشارة انما يشار به للمحسوس بحاسة البصر فقط
 لا باي حاسة كانت انما هو التحقيق خلافا لما قرره
 بعض الاشياح فعلى هذا اذا قلت سمعت هذا الصوت
 يا ذني تكن ذلك محاذيا للاحقيقة ومن المعلوم ان المولى
 ليس محسوسا بحاسة البصر في الدنيا وان يحس بها في
 الآخرة فنقولهم يشار باسم الاشارة للمحسوس بحاسة
 البصر ان كان مرادهم ولولم يكن في محال فاسم الاشارة
 هنا حقيقي والافجاز فنزلت الذات العلية منزلة
 المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع للمحسوس

كان

والظاهر انه مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية و
 قدم السلبه عليها على عادة الجمهور لانه من تقديم التحلية
 على التحيه وهو مطلوب ولان التنزيه عن النقائص اهم
 وسيدكر السلبه تاخير الموحديات عن اخواتها وهوان
 الموحديات لما كان يوصف بها كل صفة من صفاته تعالى
 كما يوصف بها الذات ناسب ان يوضحها عنها و قدم المعنى
 هنا المعنوية انبى بالسلوب من حيث اشتركا في عدم
 الوجود الثاني ان المعنوية دليل على المعاني وشان الدليل
 ان يقدم على المعلوم والثالث ان المعنوية متفوق عليها
 فان قيل التلزام ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من
 المتلزمين دليل على الآخر وهو فالحق دليل على
 المعنوية والافق ايزن التخصيص قلت لما كانت المعنوية
 متمضا عليها استدله بها على الاخر اذ بها تقوم الحجّة على
 الخصم دون العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في العصري
 من تقديم المعاني ان المعاني اشرف لوجودها ولان المعاني
 علل للمعنوية والعقل مقدمة على المعلومات ان
 يكون قادرا الى كون قادرا والا لما اوجده اى
 ان لا يكون قادرا لكانه عاجزا لكن التالي باطل اذ لو كان
 عاجزا لما اوجده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو
 كونه عاجزا فبطل ما استدركه وهو لم يكن قادرا ثابت
 نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب الذي اشار
 اليه انه اى في الحق وقوله بالقياس الاقتران متعلق بتقرير
 اى انه قد اشار في المتن للاستثنائى لكن يقرر بالاقر

لانه

لانه اسهل هذا ظاهر وهو مشكل اذ لا معنى لكون الاستثنائى
 ليعرر بالاقران والجيب بانه يراد بالبرهان في كلام الشافعي
 البرهان الكلى وقوله الذى اشار اليه في كلامه حذو مضاف
 اى الذى اشار لجزى من جزئياته بالقياس الاستثنائى اى
 يقرر بالقياس الاقتران ومعنى تقرير البرهان الكلى بالقياس
 الاقتران اذ الكلى يتحقق في هذا الجزى ولما صلب البرهان
 الكلى يتحقق في جزى من جزئياته وهو القياس الاستثنائى
 اى الذى اشار اليه ويتحقق في جزى اخر وهو الاقتران الذى
 ذكره الشافعي لانه اسهل اى في العمل وهذا علة للعدول
 وانما كان اسهل في العمل لانه اقل عملا وارقا به بالطبع
 لانه يتم المقصود مطابقة بخلاف الاستثنائى فانه ينتج
 المقصود التام لانه اذا بطل التالي بطل المقدم وهو
 مقتضى الدعوى فيثبت المطلوب بابطال نقيضه
 ان تقول لجزى الاول تقديمه على العلة اى علة العدول وذلك
 لان قوله ان تقول خير عن تقريره والمناصب عدم الفصل
 بين المسند والخبر يستبين اى جيتين تبينها تاما
 فالسين والتا زائدان للتاكيد ينتج انه قادر
 اى ثبت له كونه قادرا فلفظ على ذلك بطبيعة او
 علة ليس المراد ظاهر العبارة من ان يكون فعلة بعلة
 او طبيعة في فعله وقوله موجبة اى محصلة لمعلومها
 او مطبوعها لا بالاختيار وقوله برهان ذلك اى البطلان
 قريبا تاكيدا لما استفيد من السين بانهم يلقون
 اى إعادة ملتبسة بانهم ما سبق وانما اعاده فيما ياتي

فان قيل التلزام ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من المتلزمين دليل على الآخر وهو فالحق دليل على المعنوية والافق ايزن التخصيص قلت لما كانت المعنوية متمضا عليها استدله بها على الاخر اذ بها تقوم الحجّة على الخصم دون العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في العصري من تقديم المعاني ان المعاني اشرف لوجودها ولان المعاني علل للمعنوية والعقل مقدمة على المعلومات ان يكون قادرا الى كون قادرا والا لما اوجده اى ان لا يكون قادرا لكانه عاجزا لكن التالي باطل اذ لو كان عاجزا لما اوجده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل ما استدركه وهو لم يكن قادرا ثابت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب الذي اشار اليه انه اى في الحق وقوله بالقياس الاقتران متعلق بتقرير اى انه قد اشار في المتن للاستثنائى لكن يقرر بالاقر

بام مما سبق لانه محله الاصل واما ذكر ذلك فيما مضى فهو على
 سبيل الاستطراد فواضحة اي بذكر الدليل المثار له بقوله
 لان الموجد له اي ان الكبري واضحة لاحكامها بعد ذكر
 الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة ان لا يحتاج لدليل
 مع انه قد ذكر الدليل بقوله لان الموجد له تامل بدلا عن
 التارك ظاهرة ان التارك ليس من افراد الفعل وهو قوله
 الاقل وذلك لان التارك سائر لقيض الفعل وهو لا فعل
 وعلى هذا فلا شك ان ان تارك العالم في الازل اذ
 معناه ان عدم ايجادها اذ لان التارك فعل اذ في حتم يلزم
 قدم العالم والحاصل ان التارك نفى وعدم صرف يستحيل ان
 يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اشر والعدم ليس
 بانزوالا لزم قدم العالم وايضا التارك عدم مستمر فلو كان
 اثر الزم تحصيل الحاصل والذي عليه الاكثر ان التارك
 فعل لانه الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم على تعلق
 القدرة به قدم العالم ولا تحصيل الحاصل لان ما ذكره
 اصحاب القول الاول انما يدل على ان الموجد ليس فاعلا
 للتارك ولا موجبا له ولا يلزم منه نفى ان يكون قادرا
 عليه لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان لا
 يفعل والمراد بكونه لا يفعل لا يخرج الفعل من عدم
 الوجود بل يبقى على عدم لانه يوجد عدم و
 يفعل التارك وقت فلا استبعاد في استتادة للفاعل
 ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثر وجوديا
 وهذا بعينه معنى القادر اي في القادر هو الذي

يصح

يصح منه العقل بدلا عن التارك هذا كلامه وفيه انا
 لا نسلم ان هذا معنى القادر ان القادر ذات ثبت لها
 القدرة لا العجز سنا جدي لان هذا معنى القادر فمقول
 يلزم عليه الفاعل في قولك الفاعل المختار قادر لان
 الشرط صحة فعل اختلاف المحمول والموضوع في المفهوم
 واتحادهما في الما صدق وهذا قد اتحد مفهوما وما صدقا
 واجيب بان كلامه على تقدير مضاف فتو له وهذا بعينه
 اي وما صدق هذا بعينه هو معنى القادر اي ما صدقته
 ويصح ان يراد بالمعنى المفهوم وما يكون صحة الكلام
 موقوفة على تقدير مضاف اي وما صدق هذا بعينه
 هو ما صدق معنى القادر وانما قيدنا بالاجاد بالاختيار
 اي حيث قال في الصغرى انه موجود بالاختيار
 المستلزم للقدرة المناسب ان يقول المستلزم للكون في
 قادر لان الكلام في المعنوية لا الهما في وسائر الصفات
 الانية اي يستلزم لسائر الصفات اي التي يتوقف عليها
 الفعل فيخرج السمع والبصر والكلام كما يجاد العلة و
 الطبيعة الكاف استقصائية لان الفاعل اما بالاختيار
 اذ بالعلة او بالطبيعة فلا يستلزم ان تكون تلك
 العلة المحاي لا يستلزم كونها قادرة فهو معنوية وفيه
 انه انما نفى لزوم تلك العلة او الطبيعة قادرة لانه هذا
 صادق بصحة ذلك لا على جهة اللزوم كما انه صادق
 بعدم تلك الصحة مع ان الخلف متى كان بالعلة والطبيعة
 انتفت القادرية وما معها راسا وقد يجاب بان العبارة

وان صدقت بالامرين لكن المراد احدهما فتولده فلا يستلزم
لهذا ان يكون غير قادر على اجزاء متماثل لما تحقق بالما
للفاعل اي لما ثبت معه وفي نسخة لما تحقق بالنسبة
وقوله هذه الصفات اي كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا
وقوله لا يحتاج مبرها اي مع تلك السهولة الى كبير نظر
اي الى نظر كبير وفيه اشارة الى احتياجه لمطروان كان ليس
ذلك كبيرا على لفظة اي لفظة المتن المعلوم من المقام
لولا ان يكون قادرا لما اوجبه فيه انه لا يلزم من عدم القوة
عدم الاجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلمل الاوضح ان
يقول لولا ان يكون صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا
باطلا اذ لو كان عاجزا لما اوجبه لكن التالي باطل فقد
احتصرنا في الدليل فالعاجز لا يتاقي منه فعل ولا ترك
اما الفعل فظاهر اذ لا يتاقي من العاجز واما الترك فلان
الثاني انما يكون بالقدر ولا قدرته للعاجز وعدم صدوره
الفعل عند العجز لا يقتضي صدوره شي من العاجز وانما
ذلك عدم صدوره لا صدوره لعدم وايضا تاتي ترك
الشي انما يكون بان يبقية في المدم ولا يضره للوجود
اصلا وهذا لا يتصور من العاجز والالوفتح كل ما لا
يريد المبدء وقوعه فان قيل لم يرد على الملازمة
في قوله لولا ان يكون صانعك قادرا لما اوجبه وحاصله
اننا لا نعلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا او جديدا
بطريق التعليل والطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله
فلا يلزم من عجزه اي المسألة بقولنا في الدليل

لولا

لولا ان يكون صانعك قادرا والجواب اي حاصل انه قد
مرابطا لكون الموجد علة او طبيعة وحم فلا يبق الا
الايجاب بالاختيار ولا شك انه يلزم من عدم القدرة
عدم الاجاد بالاختيار فان قلت ان هذا السؤال انما يرد لو
كان التالي في الدليل عدم الاجاد المطلق لكن الله فيما رقبته
بالاختيار وحم فلا يتصور ورود هذا السؤال وقد يجاب
بان الله لا يحفظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت لتقيده
السابق لا يجاد بالاختيار فكل من التقييد والجواب المذكور
يندفع السؤال فيها جوابان باعتبارين وذلك ان السؤال
اذا ورد على ظاهر عبارة المتن اما ان يقال المراد بالاجاد
الاجاد بالاختيار فلا يرد السؤال بالتعليل والطبع او
يقال لما بطل التعليل والطبع وانه لا يجاد بشي منهما
وان كل اجاد وقع تعيين ان يكون بالاختيار تيقن انه
لولا ان يكون قادرا لما اوجبه ولا حاجة لتقييد الاجاد
حم بالاختيار ظاهر مما سبق قد يقال عدم اجادك
ظاهر في نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة لاحالة
ظهوره على ما سبق واجيب بان قوله وهو عدم اجادك
معناه عدم اجاده اياك اي ان التالي الباطل عدم كونه
موجدا لك بان يكون الموجد لك غيرك فلا شك ان هذا
نظري فظهوره بطلانه معلوم مما سبق وليس التالي عدم
وجودك الذي بطلانه معلوم بالمشاهدة وحريه
اي ويجب له كونه مريدا والا بما اختصت له اي
لكن التالي وهو عدم الاختصاص باطل اذ لو انتفى على

التخصيص المذكور للزم اما قدمك اذا اقتضت ذاتك عدمك
 لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه وهو
 عدم التخصيص المذكور فبطل ما استلزمه وهو المقدم اعني
 لم يكن مريدا وثبت انه مريد وقوله والابا اختصت الخ
 اعلم ان الممكنات المتعاقبات ستة الوجود بدلا عن
 عن العدم والصفة المخصوصة بدلا عن نية الصفات
 والكون في الزمان المخصوص بدلا عن غيره من الممكنة
 والكون في الجهة المخصوصة بدلا عن غيرها من سائر
 الجهات والمقدار المخصوص بدلا عن غيره من سائر
 المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان المقدم ترك الجهة و
 المكان الا ان يقال المراد بالصفة ما شمل الكون في
 الجهة والكون في المكان وقد يقال كان يمكنه التمسك
 عن المقدار والزمان بالصفة الا ان يقال ما ذكر جواب
 بعد الوقوع والنزول عن تقايفها المراد بها مطلق
 المناهية لا التقيض الاصطلاحي اذ ليت كلها تقايف
 اصطلاحية فيلزم اما قدمك الخ اي انه اذا انتفى
 الاختصاص يلزم اما قدمك اذا اقتضت ذاتك الوجود
 واستمرار العدم ان اقتضت ذاتك العدم لكن قدمك
 واستمرار عدمك باطل فبطل المقدم اعني عدم التخصيص
 فبطل ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذل بطل
 عدم كونه مريدا ثبت لتقيضه وهو كونه مريدا وهو
 المطلوب من له صفة ان من له ارادة يرجح الخ لكن
 هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المعنوية

في الارادة والظن في ذلك ان كان

مثل

مثل كونه مريدا الذي هو متفق عليه وانما يناسب مذهب
 اهل السنة المبتدئين للمعاني المختلف فيها بين اهل السنة
 والمعتزلة تامل يرجح بها الخ اعلم ان الارادة لها تعلق
 صلوحى قديم وتخيلى قديم ولها تخيلى حادث على
 ما قال بعضهم فارادة الله صالحة في الازل لان تخصيص
 زيد العالم بكونه جاهلا او حمارا ومتعلقه في الازل بعالمية
 وهذا هو التعلق التخيلى القديم والاول الصلوحى له
 فالصلوحى اعم من التخيلى القديم اذا علمت ذلك فتولد
 الله من له صفة يرجح بها الخ اي صالحة لان يرجح بها فهو
 اشارة للصلوحى واما قوله بعد وان ثبت فعل الخ
 اشارة الى التخيلى القديم فتولد هو القاصد اي بالفعل
 في الازل واما التخيلى الحادث فتعلق بعالمية زيد
 بعد وجوده في الخارج فهو في الحقيقة على طبق ما في
 الازل واحدا له لكن على غير النظم الخ اي لان الذي
 في الحقيقة استثنى وهذا اقتران الله تعالى
 خصم الخ هذه الصغرى مستفادة من دليل الوحدة
 لانه يعلم منه ان التخصيص للممكن ببعض ما يجوز عليه
 هو الله لا غير ينبج الله مريدا اي الله متصف
 بكونه مريدا وقوله بالسنة اليها اي الى الممكنات
 على حد السواى على الرابع وقيل ان العدم اولى من
 الوجود وقوله ثم انه جل وعلا اوحد هذا الممكن هذا
 معلوم من دليل الوحدة وكذا ما يتعلق بالوان
 كذا خبر مقدم وما يتعلق بعباد موحداي والتخصيص

أي المطلق بالألوان مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيص
 الوجود بدلالة عن عدم وقوله وسائر الاعراض أي ما فيها
 كالكون في الجهة والكون في المكان المخصوصين فهذا
 إشارة لباقى الممكنات المتقابلات خصه بنوع أي
 خصه بنوع فهو على حد فإى التفسيرية لأن هذا
 توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق لحد أي يخصه
 بالبياض مثلا بدلالة عن غيره محال أي وحتم فلا بد له
 من مزج لا جاز أن يكون المزج لأحد الطرفين ذات الممكن
 واللازم قد عدا واستمرار عدمه فتبين أن يكون المزج
 لأحد طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو محتمل أن يكون مصلحا
 في ذلك الطرف ويحتمل أن يكون جهة في الفاعل لاجز أن
 يكون المزج مصلحا لأن مراعاة المصلحة مذهبة عن الزم
 سياق رده فيتمين أن يكون المزج شيئا من جهة الفاعل
 وهو محتمل أن يكون القدرة أو الإرادة أو الحياة أو الكلام
 أو السمع أو البصر لا جاز أن يكون هو القدرة لأن نسبتها
 لجميع الممكنات على حد سواء ولا وجه لرجيحها لأحد الطرفين
 على مقابلة ولا جاز أن يكون هو العلم أو الكلام أو السمع
 أو البصر أو الحياة لأن تخصيص الممكن بالصفة المخصوصة
 تأثير فيه بوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به التأثير
 والعلم وما منه ليس من صفات التأثير لأن تعلو العلم
 والسمع والبصر تعلو الكسافي وتعلو الكلام بتعلق
 دلالة والحياة لا تتعلق بشئ وصفات التأثير القدرة
 والإرادة وقد بطل كون القدرة مرجحة لأحد الطرفين

يتبين

يتبين أن يكون المزج لأحد هاهي الإرادة فثبتت الكبرى
 المقابلة وكل من خصص الممكن بأحد الطرفين لجازين عليه
 فهو يريد هذا حاصل كلام الله نفس ذلك الممكن المتبادر
 من كلامه أن المراد بالممكن الذات الموصوفة بقبول الطرفين
 أعنى الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه إلا في العلة
 بعدم وجه فالأحسن أن يراد بالممكن لأحد الطرفين كالوجود
 مثلا وإنما كان ذلك مستحيلا لأنه يلزم عليه أن يكون
 مساويا للعدم لذاته راجعا على عدم لذاته واقتضا
 الشئ الواحد أمران متباينين لذاته مستحيل فلأنه إن
 ترجح له الصير للممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به
 هنا الذات الموصوفة بقبول الطرفين خارجا عنه
 أي عن الممكن وقوله من جهة فاعله الخ الأحسن في التفرع
 أن يقول فتبين أن يكون المزج لوقوع أحد الطرفين خارجا
 عن ذات الممكن ثم بعد ذلك هو محتمل لأن يكون المزج لوقوع
 ذلك الأحد اشتماله على المصلحة التي يعملها الفاعل في وقوعه
 أو جهة الفاعل وجهة الفاعل صادق بالقدرة والإرادة و
 العلم والكلام والسمع والبصر والحياة باطل أن يكون المزج
 له اشتماله على المصلحة التي يعملها الفاعل لأن مراعاة
 المصلحة مقالة اعترالية سيان ردها ولا يجوز أن يكون
 المزج لوقوعه القدرة لكذا ولا العلم لكذا ولا السمع و
 البصر لكذا فتبين أن يكون المزج لوقوعه إنما هو الإرادة
 فلو فعل الله هكذا كان التفرع مناسبا واستغنى عن إيراد
 الأمثلة الآتية لهذا السبيل والسير الخ هو ذكر مجموع

او صان فيبطلها الكثير ما لا يصلح للعلية ويثبت ما
 يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي
 الممكن اما قدرته او ارادته او علمه او كلامه او حياته او
 سمعه او بصره لا جاز ان يكون قدرته لكذا ولا علمه ولا كلامه
 لكذا ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لكذا فتمين ان يكون
 ارادته الا الارادة الاولى الا الكون مريدا صفة
 القدرة الاولى الكون قادرا نسبة واحدة الى لان
 بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فاما سوا بالنسبة اليها
 فلا وجه لترجيحها احدا الامرين على الاخر فقوله فاما بالها
 لهما استنباهم انكارى بمعنى النفي اى فلا وجه لتعلقها
 بقوله بايجاد الادنى بوجوده وقوله على الخصوص متعلق
 بايجاد وقوله بدلا عن مقابلة اى وهو عدمه وقوله وفي
 هذا الزمان المخد وقوله والارمان للمصلحة لا يقال
 ان الارادة كذلك نسبتها للممكنات واحدة وحق فلا
 تخصص بمضها لانا نقول التخصص يقتضى الارادة
 وما كان بالنفس لا يقال فيه لم والحاصل ان القدرة بها
 الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة
 يصير احدا الممكنين المتقابلين راجعا والاخر مرجوحا
 والقدرة مرتبتها التأثير والذى جعلها تؤثر في هذا
 دون هذا هو الارادة التى جعلته هذا الامر راجعا
 فالتأثير في ترجيح احدا الامرين المتقابلين ليس من
 ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة فلا بد من
 ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل اى للفعل فيه و
 قوله

قوله وحى اى وحين اذ رجع الفاعل هذا الزمان للفعل
 فيه يوجد وقوله وقس على ذلك كل ممكن اى من الممكنات
 المتقابلات من الصفة المؤثرة اى التى تؤثر الذات بها
 فهو شبه القلم للكاتب وبنه المثل الاعلى على وفق الارادة
 اى فتعلق القدرة التخييرية للحادث على وفق تعلق الارادة
 التخييرية قديما والحادثا واعلم ان العلم له تعلق تخييري
 قديم فقط كما ياتي وتعلق الارادة التخييرية القديم تابع
 لتعلق العلم من الذهن لا في الخارج لانها قد يمان وتعلق
 القدرة التخييرية للحادث تابع لكل من تعلق الارادة التخييرية
 القديم والحادث ذهنا وخارجا فنقول الشئ على وفق الارادة
 اى على وفق تعلق الارادة التخييرية القديم والحادث
 والسببية هنا في الذهن والخارج لعل المرجح تعلق العلم
 بوقوع الشئ عن الكلام والسمع والبصر لوجوده
 علته العلم فيها وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة و
 تعلق السمع والبصر تعلق الكشف لا تعلق تأثير وكان
 المناسب للشئ ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما لان
 الكلام في الصمدان المعنوية المتفق عليها على الصفة
 المخصوصة ارادتها ما يشمل الكون والمقدار والكون
 في المكان والكون في الجهة لان وقوع الممكن اى وقوعه
 حال كونه على الصفة المخصوصة وفي الرمن المخصوص
 بالرمن المخصوص اى بالوقوع في الرمن المخصوص
 والصفة المخصوصة ارادتها ما يشمل الكون في المكان
 وفي جهة وما يشمل الكون والمقدار تأثير فيه بايقاع الخ

كونه مثله أي مثل الفعل وقوله فعل الله أي مفعولة الله
ويحتمل أن مثله خبر هي وقوله فعل الله بدل من مثله
أي أن القدرة مماثلة للفعل بمعنى في أن كلاهما فعل الله
خلق صفة لقوله فعل الله أي خلق ذلك الفعل
بمعنى القدرة متاونا له أي للفعل بمعنى الممتدور
وفي هذه الحالة أي حالة وجود القدرة المتعارفة للفعل
ليسمى مكتسبا ونختار فاعلا وظاهرا لئلا يقال له
مكتسبا ولولم يكن له قصد ولا إرادة وإنما المدارة في
كونه مكتسبا على إيجاب الفعل متاونا للقدرة كحادثة
مع أنه لا يوجد الكسب بدون الإرادة كذا اعترض بعض
المعاشي والحق ظاهر الشئ ويتوهم ما من أن الله اهل
والخافل يقال له فاعل تسميته مختار بدون إرادة
نظر المظهر فامل التي يخلق لها أي التي هي
يخلق الله أي التي هي خلق الله مع الفعل قدرة
قائمة بالمبدء ليس المبدء له فمقوله التي يخلقها لئلا
وقوله يخلق خبر لمبتدأ محذوف وهو عما يد على الموصوف
والاسم هذا أي والإيمان لم يخلق مع العقل قدرة
بل خلق العقل مجردا عن قدرة حادثة سمي له كما إذا
سقط شخص من علو إلى سفلى فقد خلق الله الفعل
وهو الحركة دون قدرة وسمى ذلك الشخص الساقطة
مجبورا ومصطرا مع هذين الفعلين أي المفعولين
وتارة لا يخلق له ذلك أي بل يخلق فعلا وقدرة
بدون علم وإرادة كالناكس في الأرض بمود وبعاله
أنه ذاهل

أنه ذاهل عن ذلك النكش لتعكر بشئ آخر مع إفرا
الفعل بالخلق قد يخلق نحو ذلك الحركة المرفعة فإن الفعل
قد وجد بدون قدرة مع الشهور وتلك الحركة وقوله قد
لا يخلق وذلك الحركة الشايم التاقط من علو إلى أسفل
لأنه لا يربط للذرات فمقوله المخلوقة منها ما
صفة للأفعال وضمير منها للذرات أي فالذرات بالنسبة
للافعال المخلوقة فيها كالظروف بالنسبة لما الحقوس عليه
وقوله يخلق الله منها أي من تلك الأفعال لا تأثير
لبعض وهي الظروف في بعض وهي الظروف أعني الأفعال
خلاف المعتزلة ومحل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة في
المظروفات وهي الأفعال في عند أهل السنة يخلق الله
كالظرف وعند المعتزلة يخلق المبدء وأما الظروف وهي
الذرات فهي مخلوقة لله تعالى باتفاق الفريقين
نظم الدليل هذا مبتدأ وقوله من التناخير وقوله
على لفظه متعلق بمحذوف في صفة للدليل أي الجار على
لفظ المتن وهذه الجملة مقولة محذوف خبر قوله
أي قوله والالما اختصصت له نقول في بيان نظم
الدليل الجار على لفظه من التناخير وذلك أي
نظمه أن يقال قولك لما اختصصت بوجوده أي
لكن التالي باطل لأنك لو لم تخص بالوجود للزم أما
قد ملك واستمر بعد ملك والتالي باطل فيبطل المقدم
وهو عدم الاختصاص فيبطل ما استلزمه وهو لم يكن
مريدا فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل

بل ما سألناه أو اخص منه وقال بعضهم المراد بالاشراج
 حقيقة وأنه لا يتأتى أن يكون مساوياً له بل دائماً اخص
 منه وذلك لأن موضوع الصغرى يراد به الأفراد الخارجة
 وموضوع الكبرى يراد بها الأجزاء المتضمنة بمفهومه
 والأفراد المتضمنة بمفهوم الشيء أهم من أفرادها الخارجية
 تصدق الأولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة حيث
 وهل الربط بين الدليل أي بين العلم والظن بالدليل
 وكذا العلم والظن بالنتيجة وقوله عادي أي أن الخلق
 للعلم والظن بالدليل وكذا العلم والظن بالنتيجة هو
 الله تعالى وليس للمعبود لا مجرد الكسب والتلازم بين
 العلمين والظن عادي يمكن تخلفه فيجوز أن يوجد
 الله العلم والظن بالمقدمتين ولا يوجد العلم والظن
 بالنتيجة وإن لم يكن هناك مانع من جنون أو موت
 أو نوم بعد النظر فيه أو عقل أي أن الموجد لا يفر من
 العلمين والظن إنما هو الله تعالى بالأختيار وكذا
 هو المبدء لها فإيجادها معاً أو اعدادها معاً متعلقاً
 القدرة القدسية وليس للمعبود قدرة على إيجاد شيء وأعلى
 اعدادها ما وجود أحد العلمين بدون الآخر فذلك
 محال لا تتعلق به قدرة الباري لأن التلازم عقلي
 لا يمكن تخلفه عقلاً فإن قلت إذا كان التلازم عقلياً
 لا يمكن تخلفه كان منافياً لكون كل مخلوق لله تعالى
 بالأختيار لأن الغافل المختار هو الذي أنشأه
 وإن شاء ترك قلت لا منافاة بين الأختيار وكون

الملازمة

الملازمة عقلية لأن المراد بكونه فاعلاً للعلمين له
 بالأختيار وعلى جهة التلازم العقلي أنه تعالى أن شاء
 فعل التلازم والملازم معاً أو تركهما لا أنه يفعل
 الملازم دون التلازم ألا ترى أن الجوهر والعرض
 كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلاً وجود أحدهما
 بدون الآخر ككون القدرة لم تتعلق به وتحصل من
 هذا أن كلامنا القائل بأن التلازم عادي أو عقلي
 يقول أن الموجد للعلمين هو الله تعالى وليس
 للمعبود لا مجرد الكسب ثم اعلم أن وجه الدليل قيل
 داخل في الدليل ومن أجزاءه وقيل خارج عنه والحق
 الأول ويوافقه تقريبه الدليل فإنه قول مولف من
 قسماً مستلزماً لذاته قولاً آخر وأصحاب القول الثاني
 يقولون أن الدليل مفرد ويعرفونه بما يمكن التوصل
 بصحيح أسطر فيه إلى المطلوب كالعالم فإنه دليل على
 وجود الصانع لأنه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى
 ذلك المطلوب والمراد بوجه الدليل الحد الأوسط كالحق
 أو الغير اللاحق للعالم ثم أنه على القول بأن وجه الدليل
 جزء منه يكون العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل
 فكل واحد معلوم بعلم خاص به والعلمان متساويان
 وعلى القول بأن وجه الدليل خارج عنه وليس جزءاً منه
 فيكون كل واحد من النتيجة ووجه الدليل حاصلاً
 بعلم إلا أن العلم بالنتيجة مصاحب للعلم بوجه الدليل
 فالعلمان يحصلان دفعة واحدة لا متعاقبين وقيل

تقريره انه لا سبب لحد اي والتا عده انه اذا انتفى
السبب انتفى السبب فاذا انتفى الارادة انتفى التخصيص قوله
فاذا قدر ان الفاعل للحد الاول ان يقول لماذا قدر ان
الفاعل غير مريد لزوم عدم اختصاص الممكن واذا لم يكن
هناك تخصيص استحال وجود ممكن بعينه وانما كان
هذا هو الاول لانه المماثل لكلام المتن كما جعل
اللازم هذا هو الاول لانه المماثل لكلام المتن لعدم
كونه مريدا عدم الاختصاص لانه استحال ان يكون
المتن قائل بعينه انما قيد بالمعنى لان في الارادة
الما يستلزم التقا التخصيص بحيث لا يوجد ممكن بعينه
بدلا عن مقابل المجاوز ولا يستلزم تنفي مطلق الوجود
وانه يكون مع التعليق والطبع عند الخصم واما
بطلان اللازم اي المعبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص
فبوجهين احدهما كان الوجه الاول وهو المناهضة
واختلاله بيقض له المحص في المتن وتقضي للوجه الثاني
لخفايه وجوب التقدم عبر بالوجوب وان لم يصبر
به في المتن لما مر ان التقدم لا يكون الا واجبا للتقديم
واستمرار العدم بالرفع عطف على وجوب التقدم
لا بالجر عطف على التقدم في حقه اي في ذات الممكن
لكن المجال الاول ذاتي والثاني عرضي كما بينه بآدم
اما الاول اي استحالة قدم الممكنات والثاني
استحالة استمرار عدم الممكنات والصفة المخصوصة
اراد بها ما شمل اللون والكون في المكان والجهة

قوله

وجب استمرار العدم اي لانه اذا انتفى الوجود ما
يتبعه عن الشيء صار استمرار العدم واذا انتفى كونه في
الزمان المعين صار قدما او استمرار العدم وسكت الشئ
عن اللازم لعدم التخصيص بالمقدار وحدث او الصفة
وحدثها او المكان وحدث او الجهة وحدثها او حاصله ان
تقول انه يلزم على عدم اختصاص الموجود بالمقدار
المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدون
نهاية وفلاها باطل ويلزم على عدم اختصاصه بالصفة
المعينة اما عدم وجود اللون اصلا او كون الشئ بيضا
اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم على عدم
الاختصاص بالمكان المعين اما عدم وجود الشئ في مكان
اصلا او كون الشئ في جميع الامكنة وهو باطل ويلزم
على عدم الاختصاص بالجهة المعينة اما عدم الوجود
في جهة او الوجود في جميع الجهات باحد الامرين اي
العدم واستمرار العدم وقوله يتيقن فيه خبران
الرابط الضمير لانه قصد ما يلزم في عدم الكل
او الهيئة الاجتماعية من عدم الوجود والمقدار و
الصفة والزمان لا ما يلزم من عدم كل واحد منها
اي بخصوصه ولا شئ لانه يلزم على عدم الكل اما العدم
واستمرار العدم بخلاف ما لو اعتبرته كل واحد منها فانك
لا تجد فيه هذين اللذين معا بل منها ما يوجد فيه
معا كالزمان ومنها ما يتيقن فيه استمرار العدم وهو
ما سواه ويصح له مقابل المحذوف اي فظهر ان قوله

المصنف فيلزم ان من تمام الدليل قبله لئلا اذا انتفى الاعتصام
بما ذكره لا عن مقابلهتها فيلزم لئلا ويصح لئلا معطوفا
على الاول فيه مسامحة بان المصنف يكون على اللازم في
الدليل الاول ضرورة ان الملزوم واحد في الدليلين و
هو قوله ولم يكن مريدا وهذا التقدم يلزم عليه لازمان
وبذلك يحصل له ليلان ويكون اللان زمانا في نفسه
متعاطفين وان لم يكن لئلا هذا مقابله لقوله فان
كان وجود لئلا والحاصل ان عدم الارادة يودي بعدم
التمكن ان كان لازما لوجود الفاعل والصفة في صفاته
والاستمرار لعدم ان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود
الفاعل وصفاته لانه لا مقتضى لوجود الممكن فيلزم
عدمه فلا ينتفى عنه الا القديم اى فلا يخرج عن اى
عن الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب في الزمن
عن القديم لا المكس فيهما عدا الزمان اراد باعداه
الوجود وما يتجه من المقدار والصفة والافعال عدا
الزمان امور كغيره لانه يصدق بالصفة وحدها
والمقدار وحده وهما معا وافيد عطف علة على
معلول ويكون دليلا لئلا كالعلة لقوله افيد لئلا
وانما كان افيد لكونه دليلا لئلا لوجوده اى الفاعل
بحيث لا يحتاج لئلا لازما لما قبله وقد مر هذا
كالعلة لما قبله وهو قوله لئلا قدم وان كان اى لانه
قدم لئلا ومن هنا اى من اجل ما هنا وهو ان
صانع العالم اذ لم يكن مريدا يلزم اما قدمه او استمراره

عدمه

عدمه لئلا استحالة كون الصانع علة او طبيعة لانه لو
كان علة او طبيعة لكان العالم مصاحبا لعلة او طبيعة
لانه لو كان علة او طبيعة فيكون قدما وهو باطل وقوله
ايضا اى كما علم استحالة انه غير مريد ان المبحث الذي اشار
له المصنف هنا غير محتاج له لان غير المريد الذي علم بطلانه
من استحالة قدمه او استمراره عدمه هو العلة او الطبيعة
لما ذكره هنا معلوم مما مر تأمل موجبة صفة كاشفة
للعلة وقد حذفت من الاول اى الطبيعة لدلالة الثاني
وهو وصف كاشف في كل فان اجبت عن التاخر اى
عن ما هو المطبوع عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود
مانع او بسبب فوات شرط واحد فلا يلزم من وجود الفاعل
بالطبع وجود المطبوع لئلا عدم القديم اى ان كان
المانع قدما وقولا والتسلسل اى ان كان المانع حادثا
بحاج الى طبيعة تدبر فيه وقد منع من تاثيرها فيه مانع
اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد
منعها من التاثير مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل
فيما قبله وهكذا فيلزم التسلسل واما لو كان ذلك
المانع قدما لزم عند وجود العالم انعدام ذلك
المانع اذ لو استمر باقيا لما وجد العالم وانعدام القديم
باطل فقد ظهر لك ان انعدام القديم والتسلسل لهما
للمانع فان قلنا عدم المطبوع لقوات شرط فيختلف
ذلك الشرط اما ان يكون المانع او لقوات شرط ايضا
فان كان فواته مانع لزم ما تقدم من انعدام القديم

او التسلسل وان كان فواته لفوات شرط فتختلف ذلك
الشرط ايضا اما المانع او لفوات شرط وهكذا فظهر ايضا
ان عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما
هنا جاريين في وجود المانع لكن جريا بينهما في المانع
ابتدا واما في فوات الشرط فهما جاريين فيه لكن ليس في
الابتداء بل يجري اليهما الحال لا شأنا قد قلنا ان المطروح موجود
لفوات الشرط وهو الشرط لم يوجد مانع او فوات شرط
فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم التسلسل على ما مر
وان كان لفوات شرط فذلك الشرط اعاقا فوات المانع او
لفوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل باتيان
فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فتأمل
فنقل الكلام الى ذلك المانع راجع الى التسلسل وقوله
وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط واصل التركيب
فان اجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع لزم عدم
القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع وان
اجيب عن التأخير بفوات الشرط لزم عدم القديم او
التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي فيقال فوات
ذلك الشرط اما لعدم شرط له او لوجود مانع له فان
كان لعدم شرط فذلك الشرط حادث قطعاً وهذا
الشرط فوقه عدم شرط له ايضا وشرطه فواته انعدام
شرطه وهكذا الى ما لا نهاية له فلزم التسلسل في الشرط
وان كان الفوات لهذا الشرط مانع فان كان ذلك
المانع قديماً فيلزم انعدام ذلك القديم عند وجود
العالم

للعالم لا انه اذا وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع عند
وجود الشرط لعدم القديم انما ياتي في الشرط اذا نقل
الكلام الى مانع ذلك الشرط وان كان ذلك المانع
حادثاً فلا بد من استناده لطبيعة وقد منع من به
تأثيرها فيه مانع اما مانع او شرط فان كان شرطاً
بقينا الكلام لذلك الشرط وان كان مانعاً فنقلنا
الكلام له ويلزم اما انعدام القديم او التسلسل في
شروطه او موانعها فالحاصل ان تأخر العالم عن طبيعته
ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتداء ان
كان المانع قديماً او التسلسل ابتداء ان كان المانع
حادثاً واما ان كان تأخر العالم عن طبيعته لمقد
شرط فاللزام اما التسلسل ابتداء من غير واسطة او
عدم القديم لكن انتهت بقوله المص لنقل الكلام الى ذلك
المانع اي مانع العالم ومانع شرطه فالمانع اما ابتداء
وانتهت بقوله وذلك الشرط اي شرط العالم وهذا
المتبادر من قوله المص لزم عدم القديم اي ابتداء وحق
فتنصر قوله لنقل الكلام الى ذلك المانع على مانع العالم
فقط ولا نقيم فيه حيث يجعله شاعلاً لمانع الشرط
ايضاً وعلى هذا المتبادر منه ان يكون اللازم على فوات
الشرط انما هو التسلسل في شروطه بان يقال فوات
الشرط لفوات شرطه وشرطه تخلف لفوات شرطه
وهكذا فيلزم التسلسل في شروطه ولا يستفاد لكون
ذلك الشرط تخلف لمانع اي هذا اللازم يستدل

ايضا هذا حل للمتن بحسب المعنى لا بحسب لفظه لا لفظه
جار على التقليل فالمناسب لمراعات لفظه ان يقول اي
ومن اجل هذا الملازم يستدل به على كونه مريدا وان
خبيرا بان الدليل المركب المستدل به في ما تقدم على كونه
مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع العالم مريدا للزم مقدم
العالم واستمرار عدمه هو بعينه برهانه استدل العلة
والطبيعة وهو لو كان صانع العالم علة او طبيعة للزم
قدم العالم واستمرار عدمه لان قولنا لو لم يكن الصانع
مريدا هو بمعنى قولنا لو كان علة او طبيعة وليس المستدل
به في المحلين لزوم القدم واستمرار العدم كما هو ظاهر
وقد عرفت ان اشارة بهذا التحقيق طريق الفاعل
وانما ثلاثة لا يخلو الفاعل عن ان يكون واحدا منهما
ليتوصل الى اثبات ان صانع العالم هو المختار
احد الامرين اي وهما وجوب العدم واستمرار العدم
لا يخلو المناسب لا يخلو ان لانه متنى ولا فية
وقدم الملزوم وهو علة او طبيعة وان كانتا
لكن لا يظهر ان يقول ولو كان صانع العالم طبيعة او علة
حادثا للزم استمرار العدم لكن الثاني باطل فلهذا تقدم
بيان الملازمة انه لو كان علة او طبيعة حادثا لدار
وتسلسل وكلاهما محال بالادلة السابقة والما لا مستمر
العدم وبيان التالي المشاهدة والحاصل من الاولى ان
يبين سلطان حدوث العلة والطبيعة باستمرار عدم
ويبين الملازمة بالذرة والتسلسل كما هو الموافق لظلام

المع والحاصل من هذا هو الموافق لما قلناه من الاولوية
وهو المطلوب اي لان الفاعل ثلاثة اقسام فاذا
بطل اثنان ثبت الثالث لكن بقي شئ وهو ان المطلوب
نفي كون الصانع علة او طبيعة لا اثبات كون الصانع
فاعلا بالاختيار وان كان لا دمه له ففي كلام الشارح
نوع سابعة ويريد ان يخلق الخ بعد ان قرر الدليل
المعقول كراه الدليل النقلي لاجل التقوية ويلزم
ايضا من هذا لا تتفان لا امر اخر محال لزم كونه
صانع العالم علة او طبيعة مغاير لما التفتله في المتن
من لزوم قدم العالم واستمرار عدمه فتقوله ويلزم ايضا
انه كما لزم قدم العالم واستمرار عدمه وقوله عن تقرير
العلة اي على تقدير كون صانع العالم علة او طبيعة
فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة ففتح الدال
بموقع واحد اي وذلك محال لما فيه من اجتماع السياط
والسواد والحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحاصل
ان الدارم لوجود جميعها اجتماع الصديق والمتناقضين
وذلك باطل وصدر العبارة يقتضي ان الملازم كونه
صانع العالم علة او طبيعة انما هو وجودها النهائية
له وهو محال لما فيه من المتناقض اذ مقتضى الوجود
النهائية ومقتضى عدم النهائية عدم الوجود واخر
العبارة يقتضي ان اللازم كونه الصانع علة او طبيعة
وجود جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه
من اجتماع الصديق فاخر العبارة ينافي اولها وعلى

كل حال فكل منهما محال منبئة واحدة فيه ان تأثير العلة
والطبيعة بالمناسبة الذاتية عنه القابل بتأثيرها
فتؤثر في البياض مثلا المناسبة بينهما وهكذا فاذا
اثر في احد الضدين المناسبة بينهما وسببه فلا يتلقى
تأثيرها في الضد الاخر اذ لا يعقل مناسبة بين الضدين
وهم فليس منبتهما جميع الممكنات نسبة واحدة وحق
فلا يلزم من كون صانع العالم علة او طبيعة وجود
الممكنات دفعة واحدة تأمل بل يلزم على فرض
حدوثها فيه انه اذا كان ذلك لازما على فرض حدوثها
ولا يختص لزومه بفرض قدم العلة والطبيعة لما وجبه
صنع الله اولا حيث قيدها بالقدريتين حيث قال
ويلزم على تقدير العلة والطبيعة قدريتين ولم يخلو
الكلام فيهما حيث يتناول القدريتين والحادثين و
اجيب بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اول الان
لرفق المحال المذكور على فرض قدمها جلي خلافة على
فرض حدوثها فانما يتلقى عند ارخا العنان وقطع النظر
عن ما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة
والطبيعة الحادثين اي اذا فرض حدوثها ووجودها
وقطع النظر عن ما يقتضيه التسلسل اللازم لحدوثها
من استحالة وجودها يلزم عليها وجود جميع العالم
دفعة واحدة وهو محال في استلزامه من كون الصانع
علة او طبيعة حادثتين محال كذا في اليوسى والمكارك
وقد يقال بل هذا اللازم انما يلزم على قدم العلة و

الطبيعة

والطبيعة اذا قطع النظر عن ما يقتضيه اللازم الاول
اعني قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة القديتين
فنامل هذا اعتراض آخر فيه ان هذا ينافي في قول المتن
فانه لاجب فانه يقتضي انه جواب منهم للاعتراض منهم
واجب بان ما ذكر ان لوظائفهم اتوا به لدفع ما الرمز ان
كان جوابا منهم وهو ما عطف المصنف المتن وان لوظائفهم
اتوا به قد حاشا في الزموا كان اعراضا منهم على ارضاء فهو
اعتراض وجواب باعتبارين مختلفين فلا تقتل على
الدليل السابق المتبادر من هذا انه منع للدليل برحمته
مع اذا اعتراضهم انما هو على الملازمة في الشرطية بحسب ما قلنا
ولما سهل ان الدليل لو كان صانع العالم علة او طبيعة
لزم قدم العالم واستمرار عدمه لكن التالي باطل فيقول
لخصم الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون طبيعة قدريته
وتأخر مطبوعها بحيث لم يكن قدريا مانعا من تقدمه او
مقد شرط وهو لزم قدم العالم لحد اطلاق عليه دليل
مع ان الدليل قيا من مركب من مقدمتين كما علمت باعتبار
ان الدهن ينتقل منه المطلوب الذي هو استحالة كون
صانع العالم علة او طبيعة بطبيعتها اي بذاتها
وهو سها مثلا الاولى حذف قوله مثلا وذلك
لان الشرط عندهم انما هو المسقط على مذهب
اللاسفة الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام
لان هذا الكلام ذكر من قبل خصم للايضاح لما منع
من وجوده اولا هذا الكلام يشيرون انهم يقولون لما منع

من وجود العالم في الازل اما مانع اذلي او فوات شرط وانما
كان يشير الى ان المانع اذلي لانه قال لمانع من وجوده
ازلا والمانع من وجوده ازلا انما يكون اذليا وقوله و
فوات شرط الواو بمعنى او ووجد الشرط الواو بمعنى
او وقوله فيما لا يزال تنازع العاملان قبله وهما قوله
انتهى ووجد او الشرط اي او الى ذلك الشرط المشترط
لتأثير الطبيعة الذي فوق عدمه وجود لحوادث في الازل
اما ان تقدره قديما او حادثا هذا توسيع في الدائرة
في الرد عليهم والافتد مرانهم فيقولون ان المانع من وجود
العالم في الازل اذلي ثم كذلك هذا المانع قد تكلم الله
على ما اذا كان عدم المانع لمانع وترك الكلام على ما
اذا كان عدم المانع لفوات شرط ويقال فيه مثل ما يقال
في الشرط المشترط لتأثير الطبيعة الذي فوق عدمه وجود
الحوادث في الازل الا في الله وقد سبق برهان لمتحالة
اي استحالة وجود الحوادث التي لا اول لها وحم في استلزامه
من كون تاخر العالم لمانع حادث باطل وازاد الله بالبرهان
الجنس الذي سبق براهين متعددة واذمنوا
التسلسل في الموانع لحوادث جبر بان التسلسل في
الموانع لا محذور عليه وليس لهم ان يعموه الاعلى سبل
الغرض فهذا توسيع في دائرة الرد عليهم وجعلوا
لها مبدء اي وجعلوا الحوادث اولا لحوادث العالم
او اجزا العالم لحوادثه واذا كانت الاحداث قديمة كان
المجموع قديما او الاضافة للبيان ولا يريد ان في العالم

حوادث

حوادث وغيرها لمرور الطبيعة على لقوله لزم له
اي لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيعارضها المطبوع
وهو العالم فيكون العالم قديما انه حادث اي ولا
يكن دعوى قدمه لمرض طريانه وياخر وجوده عن
الطبيعة وحم كسائر المعالم وينقل الكلام الى مانع
الشرط اي وان كان قديما لزم عدم القديم وان كان حادثا
لزم التسلسل او الى شرط الشرط اي فنقول ان شرط
الشرط يقتضي طبيعة قديمة وانما لم يوجد في الازل مع
الطبيعة اما المانع او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم
اما عدم القديم والتسلسل وان كان لفوات شرط حادث
لان طاري على الطبيعة فيقتضي طبيعة قديمة ولم يوجد
معه في الازل اما المانع او فوات شرط وهكذا فالغذاء
القديم والتسلسل كايان في وجود المانع من مفارقة
المطبوع وهو العالم الطبيعة القديمة باثبات في فوات
الشرط بالنظر لمانعه ان قدرت الشروط حادثه
هذا لا يناسب ما سبق من قوله وهكذا فنقول ان لحوادث
الشروط معتبرة في المقام حادثه ان لا يكون الا كذلك
تماما فالمناسب ان يقول ويلزم ما لزم اول التسلسل
في الشروط وكذا في الموانع انه قدرت حادثه لعدم
تأني تقديره فيه ان التقدير يتأني في المستحيل فكان
الاولى ان يقول لعدم تأني اعتبار المانع وادعرت
هذا اي استحالة كون مانع العالم على او طبيعة
امتراج العناصر في اصول المركبات وموادها وهي الماء

والتراب والهواء النار فيقول الطبائعيون ان امتزاج
اي اختلاط هذه الامور الاربعة يؤثر في ايجاد الاشياء
واختلافها يؤثر في عدمها فيقولون اذا اختلط الماء بالتراب
واصاب ذلك حرارة الشمس ودخل في هذا ذلك الهواء
حصل النبات من غير فعل فاعمل بخار وهذا النبات يصير
عند المصون فينادي من ذلك الفاعل بحسب ما يريد عليه من
الاختلافات والاحتياجات الى ان يتكون منه حيوان اخر فكل
شيء من الموجودات التي على وجه الارض مركبة من العناصر
الاربعة سواء كانت نباتات او حيوانات او معادن وسميت
على ذلك ما اذا اوصفا مركبتا من هذه المركبات في انوارا وقد
عليه نار من شأنها تعريق المختلفات بقضاء منه اخرا
هو ائنة وهو الدخان الخارج من هذه الملو وتقاطر منه
اجزا ما ئنة وبقية اجزا ارضية ومعلوم انه لا بد من
اجزا نارية تفيد طبا وذبانا فاجتماع هذه العناصر
يؤثر في ايجادها واختلافها يؤثر في اعدامها ونحو قول
امتزاج العناصر كسبب في ايجاد الاشياء الا انه سبب عادي
والموثر حقيقة هو الله تعالى ان امتزاج تركيب
الاضافة بيانية واختلافها الصير للمعاصر وهو
عطف على اسم ان وقوله لا تأثير له خبران والصير وله عايد
على التركيب والاختلاف فكان المناسب التثنية الا ان
يقال انه افرز باعتبار المذكور ولا في كسادة في قوله
ولا ان باعتداله لم حاصله ان الاطباء يقولون
كل حيوان في الطبائع الاربعة وهي البصر والبلغم
والسودا

والسودا والدم فاذا اعتدلت تلك الطبائع الاربعة ولم
يغلب بعضها على الباقي صم لجسم واذا غلب احدها حصل
الضرر والمرض في الجسم فاعتدال الطبائع عندهم يؤثر الصحة
وغلبة احدها يؤثر الامراض وليس المصنوع الفاسد يتاثير
الفاعل المختار ونحو قول الموتر للصحة والمرض انما هو الله
والاعتدال والعلية سبب عادي ويجوز تخلفه كما يزعمون
اي في الطريقين التركيب والاختلاف طريق اول واعتدال الطبائع
وغلبة بعضها طريق ثانی مثل لو كان لجسم في هذه الجمع
للطريق الاول وحاصل ان الجسم اذا لم يكن مركبا بان كانت
عنصر واحد لم يتاثر له فساد اصلا لاذ الفساد انما يتاثر
من اختلال العناصر هكذا قالوا وقد اورد الشافعي عليهم بان الجسم لو كان
بسيط غير مركب بان كان عنصرا واحدا لم يقبل السكر و
الفساد لان الموتر هو الله لا اجتماع العناصر واختلالها
لم يركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسط و
الاولى ان يقول لم يكن نوعا واحدا بان كان ما او ترابا
او هوا او نارا لعل من الكون الى الوجود لا يدل على
ان لاحد من الاثر الى سائر النار فانه سبب عادي في الاثر
لا سبب عقلي فالتركيب لا سبب له في الوجود والاختلاف
لا سبب له في الاعداد خلق شيء اي مثل وجوده
الدان او اعدامها عند خلقه شيئا اخر وهو التركيب
في الاول والاختلاف في الثاني لا يدل على ان لاحد
تخلو في اي كالا اجتماع او الاختلاف وقوله تاثير في مخلوقه
الاخرى مثل وجود الدان او اعدامها ولا نصير اي

كالعلمة والطبيعة بل وجوده اى مل وجود تركيب العاص
 بالنسبة لوجود الشيء واخلاصها بالنسبة لعدمه وعدم
 جودها بالنسبة لما ذكر سوا من جهة التأخر وهذا الايضاف
 انهما من الاسباب العادية ولقد حصل ابن سينا هو
 الحسين بن عبدالله ويكنى ابا علي هذا وقد قال بعضهم
 الا ليق بمسئد الظن بمن ترى على الاملام حمل قوله ابن سينا
 على الامور العادية لا التأثيرات الضلالية فيجعل قوله
 وقوله تراط هذه المقالة وهي تقوم الابدان من مرج
 تلك الاركان على جهة السبب العادي لا على جهة التأثير
 ولما حصل ان تقوم الابدان من اجتماع العناصر يقولون
 المحقق والمبطل وان اختلفوا في لزوم فالحق يقول
 انه عادي والمبطل يقول انه عقل لا يختلف وكان لهم
 اعتماد في تحليل ابن سينا على الخارج لا على هذه المقالة
 لانه قد نقل عنه انه كان يقول يقوم العالم لكن ذكر بعض
 شرح هذه الرسالة ان ابن سينا ما يدوم ان على الاملام
 وقوله تراط هو اسم حكيم من تعكها العلامة وهو
 بعن البيا ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة الا انه صرفه
 هنا للضرورة وقوله بها اى بالاركان الاربعة السابقة
 في البيت الذي قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات
 فالاركان تقوم من مرجها الابدان اى وقوله تراط
 بتقوم لجسم منها وقوله ما دونها فمسيان للاركان
 الاربعة المذكورة دليله اى دليله في هذه المقالة
 وهو ان الابدان تقوم من مرجها اذا توى بالثنا

فوق

فوق اى اذا هلك عاد اليها رثما فتجد الحيوان اذا ما
 يخرج منه ماء وهو احرارة ثم بعد ذلك يصير ترابا ثم
 اليها مما يدل على تركيب منها وهذا الشارة الى طريق الخلط
 وتقدم لك طريق اخرى وتقدم ايضا طريق التركيب و
 اهل السنة يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر
 الاربعة ولكن امتزاجها غير موثر بل ذلك الامتزاج كسب
 عادي فقط وقوله منها اى من الاركان بالالام البيا
 سبيه وذلك لانهم يقولون ان تركيب الجسم من العناصر
 سبيه في هلاكه كالا انسان واذا كان نوعا واحدا كالجو
 فذلك كسب لعدم هلاكه على ان امتزاج العناصر له
 اعلم ان العناصر جمع عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل
 واحد من الاربعة المتقدمة ويطلق على كل اصل اعم
 من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم ثانيا انه اذا خلط اللبن
 مثلا بالسل فكل واحد منهما على انفراده كيفية اى طعم
 قائم به وبعد المزج اى الخلط تحصل كيفية اخرى معايرة
 للكيفيتين حالة الافراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت
 الى هذه الكيفية لها صلة من امتزاج السل باللبن
 ونظرت الى الكيفية لها صلة من امتزاج السل بالخل
 كانتا متباينين بالنوع والشخص واذا خلط لبن
 وعل في اناءم كذلك في اناءات فالكيفية لها صلة
 من مزج اللبن بالسل في احد الاباين مخالفة للآخر
 اى بالشخص فتولد الشئ يدل على امتزاج العناصر اى
 امتزاج الاصول كالسل واللبن والخل وقوله

في حصول الانواع المختلفة من الاول القلب فيجعل المخاص
 مختلفة والانواع متباينة لان الانواع يناسبها التباين
 لانها حقايق مختلفة والاشخاص يناسبها الاحتلاف لان
 حقيقتها متحدة وانما تختلف بالعرضيات ما اشار
 اليه فاعل يدل وقوله سوى لانه حال من ما تقدمت على
 صاحبها اي ما اشار له شرف الدين يدل على ثلاث
 القول بان امتزاج العناصر يورث في حصول الانواع
 المتباينة والاشخاص المختلفة حالة كون ما اشار له
 شرف الدين بن التلمساني هو المشهور بالقرى وكان
 الاول عرو وذلك الدليل للمقترح لان ما قام ابن
 التلمساني مسوق به الا ان يقال وجه عذره لابن
 التلمساني انما اراده ما يراد السؤال الا وهو قوله فان
 قالوا لئود دفعه فتأمل الوجه لمصداق العلم ان
 شرف الدين لا يقول بانه موجب وانما يعبر بذلك بحكاية
 كلامهم لاجل الرد عليهم ان الامتزاج الموجب على
 كلامهم لا يخلو لئود وقوله اذا حصل في العناصر
 بها الاصول اما ان يتبقى كل عنصر لئود حاصلاته
 لما امتزج المصل اجل وان هذا المخرج لتلك الكيفية
 الحاصلة منها اما ان تقولوا انها باقية فان كان الاول
 فهو باطل اذ غاية ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا
 لا ينفي كيفية لجسم القايمة به فما الموجب لاستقرارها
 وان كان الثاني فتقول لهم اذا كان كل واحد كيفية
 الكايمة قبل الامتزاج قايمة به فلم يحصل شي الامتزاج

نرايد

نرايد على ما كان قبل وجه فالامتزاج لم يورث شيافلا
 يتم قولكم اذ الامتزاج موقوف قول الشافعي ان ينفي
 كل عنصر اي اما ان تبقى كيفية كل عنصر باقية في محلها
 على ما كانت عليه اول وقوله نفي ما فيها من المعاني
 اي الكيفيات وقوله لا انتفا صورته اي كيفية وقوله
 فما الموجب اي فلا موجب لانتفا كيفية وقوله وتمايز
 الامزاج والتعليل لتوله في الموجب وهو جواب عن سؤال
 حاصله انما انتفت الكيفية القايمة بكل عنصر لئود
 الجسم للجسم سبب في الزالة ما فيه من الكيفيات وحاصل
 الجواب انما لا نسلم ان تمايز الجسمين هنا يوجب ذلك
 لانهما غير متضادين وقد تعدد المحل لمحل كل واحد
 غير محل الآخر والامر ان اللذان لا تضاد بينهما لا يكون
 اجتماعهما موجبا لالزالة ما في الاخر من المعاني الا اذا
 كان احدهما محل محل الآخر فانه اذا حل احدهما في محل
 الآخر باقية من المعاني وهما المصل وتغل كل واحد
 منهما في محل في حين فلا يكون تلاصقا موجبا لالزالة
 ما في احدهما من الكيفيات فان قلت لهم ان يقولوا ان
 تلك الكيفية في الجسم مسروطة بعدم الملاصقة قلت
 لو قالوا ذلك قلنا لهم لا بد من فاعل مختار يخصص ذلك
 المتباين لا اشتراط وغيره ولا تأثير لسواه تعالى
 وتمايز الاجسام اي كالمصل ولكل وقوله نفي ما فيها
 من المعاني اي من الكيفيات كالحلاوة والحرارة وقوله
 مع تعدد المحل اي محل المصل وتغل فانه لئود

جواب عما يقال ما المانع من اتخاذ المحل عند الامتزاج
 لزوم تداخل الاجرام كالعمل والمحل اذ لو كان هذا
 سندا لاستحالة تداخل الاجرام وجب بقا الامر الخاضع
 وجه فالامتزاج لم يؤثر شيئا فان قالوا اي قاطعين
 المنظر عن ما تقدم من الترويد مستندي للعيان وحاصل
 كلامهم هذا انهم يقولون نحن لانتمت لعدم كيفية كل
 من المتزجين ولا لبقاها حتى يرد علينا ما قلناه بل
 انما ننظر الى ما هو مشاهد وهو انه عند الامتزاج
 تحذف كيفية غير الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم يبق
 الاولى فالترديد الاول لازم لهم وليس بهذا القواء
 اختيار الاحد الثمين في التردد او الاقنى الما البارد
 مثلا او الدبل البارد من سور البارد ان كسر
 شيئا من شدة البارد قلنا اي زيادة على ما من
 الرد عليهم فالرد الاول بالترديد لازم لهم وكذا هذا
 ويصح ان يجعل قوله فان قالوا الاختيار الثاني
 وحاصله اننا اختارنا كيفية كل واحد من المنصرين
 باقية بعد الامتزاج وقولكم انه اذا كان كذلك لم يؤثر
 الامتزاج شيئا ممنوع وذلك لان المنصرين اذا اثر
 وكانت كيفية كل واحد منهما قائمة به اثرت كيفية كل
 واحد منهما في كيفية الآخر فتكسر شدةها فتوجد كيفية
 اخرى مغايرة لكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة
 بتاثير الامتزاج وحاصل هذا الرد اننا سلمنا انه عند
 امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن لا نسلم انها حاصلة

بالمزج

بالمزج بل المزج كسب عادي والمؤثر فيها هو الله تعالى
 اذ لو كان الامتزاج هو المؤثر فيها فلا يخلو اما ان
 يكون التأثير حصل دفعا او تدريجيا فان كان الاول
 لزوم تاثير الشيء في حال عدم وبجامعة وجوده لعدم
 وكلاهما باطل وذلك ان خلا من كيفية العمل والمحل
 مثلا يؤثر في كيفية الاخر فخلوة العمل تؤثر في
 حموضة المحل وكذا حموضة المحل تؤثر في خلوة العمل
 فكل واحد منهما يوجد في حال تاثيره في الاخر ومعلوم
 في تلك الحالة لانه موجود باعتبار انه مؤثر في الاخر
 معدوم باعتبار تاثير الاخر فيه ولا شك ان جامعة
 كل واحد عدمه باطل بالضرورة فما ادى له وهو تاثير
 الامتزاج دفعة باطل وان كان الثاني لزوم ان الشيء
 يوجد بعد عدمه بدون وجود وذلك لان كيفية
 المحل تؤثر في كيفية العمل فتعدهما ثم توجد كيفية
 العمل فتعدهم كيفية المحل ثم بعد ذلك توجد كيفية
 المحل وتعدهم كيفية العمل وهم جرا فيلزم وجود الشيء
 بعد عدمه بدون وجود وهو باطل ويلزم ايضا
 التسلسل ويلزم ايضا ان لا توجد الكيفية الاخرى
 الحاصلة عند الامتزاج لان المرتبة على المحال محال
 مع انه عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتعين
 ان المؤثر هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل
 كلامنا قلنا ولو فرض لنا حاجة لهذا الان
 المقصود قد تم بالحكم بالمحالية على وجود الشيء بعد

وقيل ان المتعلق بالنتيجة ووجه الدليل علم واحد فهما
 يحصلان دفعة بعلم واحد اذا علمت هذا فتقول الشا عاوك
 يمكن تخلفه مبني على كل من القولين اعني قوله من يرى انهما
 بعلمين وحاصلين على سبيل التعاقب وقوله من يقول
 انهما بعلمين وحاصلان دفعة لاعلى القول لا يمكن تخلف
 بان العلم المتعلق بهما واحد فانهما حاصلان دفعة اذ
 على هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الاخر فان قلت
 مقتضى هذا القول اعني كون النتيجة ووجه الدليل معلومين
 دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة ووجه الدليل شي واحد
 وهو لا يصح قلت هذا القائل يرى ان النتيجة كانت
 لازمة لوجه الدليل فانا كانا شي واحد فلا يصح تعلق
 العلم الواحد بهما فتأمل قوله فلا يمكن التخلف عنه فتوى
 الاقوات اى التي تحصل عقب النظر وقبل استنتاج النتيجة
 وقوله العامة اى لما نفع من الادراك مطلقا كالموت فانه
 مانع من الادراك مطلقا وكذا النوم والجنون وامسا
 الخاصة كالعلم بالمطلوب فانها لا تمنع من الادراك
 مطلقا بل تمنع من العلم به لك الشئ فقط كما يات من ان
 العلم بالشئ مانع من تجدد العلم به من الدليل لما يلزم
 من تحصيل الحاصل وانما قيد الاقوة بالعامة لانها
 التي تمنع من ادراك النتيجة واما الخاصة لتمنع من
 ادراك النتيجة فلا ياتي معها التخلف هذا واستمر
 نفي الاقوات العامة في نفي التخلف انما يظهر على القول
 بان العلم بوجه الدليل مفاير للعلم بالنتيجة وان العلمين

متعاقبان

متعاقبان اما على القول بحصولهما دفعة سو كانا بعلمين
 او بعلم واحد فلا يتصور ان يكون هناك مانع تمنع من حصول
 العلم بالنتيجة بل متى حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول
 العلم بالنتيجة ولا يمكن تخلفه لهما معته له في الحصول في الاخر
 فتأمل قوله ومعلوم ان كالمجنون والنوم قوله او بالتولد عطف
 على المحذوف والتقدير وهل الربط عادي ملتبس بغيره
 التولد او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك القول
 ان المعتزلة يقولون ان العبد خلق بقدرته للحادث
 العلم بالدليل والعلم بالدليل بشا عنة العلم بالنتيجة لكل
 من العلم بالدليل والعلم بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول
 مباشرة والثاني بواسطة فهو قوله لان التولد هو
 ان يوجد فعل لما عمله فعلا اخر لا يقال العلم ليس فعلا
 لانا نقول مرادهم بالفعل اثر الحاصل واللازم بين العلم
 بالدليل لانه احدث بقدرته والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق
 لتولد عادي كمرجوبه كمن سياتي ان اهل السنة يلزمهم
 ان الربط بينهما عقلي فان قلت ان هذا التولد يوافق الاول
 في ان الربط عادي يمكن تخلفه وقد فاجبه جعله متبادلا
 قلت متبادلا هذا الاول باعتبار ان الربط العادي على
 الاول بدون تولد وهذا وان كان الربط عليه عادي الا
 انه مع التولد فتأمل قوله او بالاجاب عطف على المحذوف
 ايضا والتقدير وعقلي ملتبس بغيره بالاجاب وملتبس بالاجاب
 اى التعليل وحاصل هذا القول ان الحكماء يقولون ان
 العلم بالنظر مانع بقدرته العبد والعلم بالنظر عنه في العلم

عدمه حال عدمه الاول بعد عدمه ليحقق
اعدامه الثاني اي لاجل ان يتحقق اعدام الاول الثاني
وهذا من باب الاستدلال بالموتر على الاثر كذا قال
بعض ارباب الحواشي والصواب عكسه لان تحقق
الاعدام اثر والاثر يدل على وجود الموتر فلا
يحصل الكيفية الثالثة اي والمناهضة خصوصاً لما فتن
ان الموتر فيها هو الله بالاحتيار وما يبطل اثر
لما فرغ من الكلام على الرد على الطبايعيين شرع في
الكلام على الرد على الفلاسفة القائلين بالتقليل
القائلين بالتقليل اي القائلين ان واجب الوجود
علة موفرة في جميع العالم اي انه علة مباشرة في
بعضه وهو العقل الاول وعلة بواسطة بالنسبة
لما عدا العقل الاول من العالم النافين وصف موج
لما قبله وهو قول القائلين فخر وقتت على عدا
مخصوصاً فلم تكن أكثر ولا أقل واما ما عبر به فلا
سياس الاثني الاكثرية واما قوله ولا أقل فلا يناسب
قوله وقتت هذا كله على نسخة وقتت بالقاف والفا
ون نسخة بالقاف والعين وهي غير مناسبة لظلام
لان هذه النسخة تسمى بجدوث وعدهم يقولون
بعدمها وان كانت هذه النسخة يناسبها قوله ولا أقل
وقوله ولم يكن أكثر كان الاول له التبريع لانه هذا
مفرع على ما قبله ولم كانت هذه استقحام عن
الكيفية وما را استقحام عن الكمية وما بال الاعلى

الشرع بالكروسي لجميع الكواكب غير السبعة السيارة
السابقة ثابتة في الفلك الثامن وليس لها حركة دائرية
بل تحركها تابع لتركها ولكنها ولذا قيل لها ثابتة وهذا
كلام الفلاسفة واما اهل السنة فالكواكب كلها سواء
كانت سيارة او غير سيارة في سما الدنيا وكلها متحركة
بذاتها ولا حركة للفلك اطلق اي اسود وقوله
من الكواكب اي من اجل خلق من الكواكب في الكلام
حذف او انه ضمن اطلق معنى مجرد او عارفا بانه
يحيى على سمت الراس اي فوق رؤسنا ما يلائمه
اي عن سمت الراس الى جهة الشمال او الى جهة الجنوب
ولا يوجب للتخصيص الى احد من القولين
بالعلة لان نسبة العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة
عندهم فلا وجه لترجيح واحد منها على الآخر لا يرضى
بقوله اي بالتكلم به مما ثبت في نقله يعني انهم ثبتوا
في نقل الحكمة حتى انتقلوا المراهقين ثم لم ينتفعوا
بذلك وصاروا يعتمدون في اثبات المطالب اليقينية
على الخطايات التي لا تغني عن الحق شيئا وصار
يجوز اعطف على حق لم ينفعه اي وصار يتكلم بما لا
معنى له يقال هذا يندى كينا بين اذا تكلم اميرة
معقول او نطق بما لا معنى له لمرض وتخوه ويقال
ايضا هذا يجزوا في الكلام واوى والله في الفضل
من الواوى وبالمصدر من الباي بلوقال هذا والمجا
كان السب وغير المميز عطف على المجازين وقوله

من الصياد بيان للميز في دينا الافة في الدين
مخالفة الشرع وافة الدنيا سلب المال والخراج من
المهرله قهرا والقتل وافة الاخرة العذاب وصف
اخر مقول القول اضافة الفعل اي نسبة العقل
قال ابن دهاق وهذا الصنف لخرافاتي المص باداة
الحكاية في خيال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان ترجيع
هذا المص من عند المص الا الافلاك قد علمت ان الموتر
عنده هو ذوات الجماعة وهم العدا سفة انا هو العقل القائم
بالافلاك لان الافلاك هي الموترة في كلامه تسمى حاص
ماف لوه ان عقير كل فلك يوتر في الفلك الذي سفل منه
وفي عقله واما العقل الفياض القائم بسما الدنيا فهو
الموتر في عام الكون وانفساد اعني كبر ما على وجه الارض
من احيوانا نار والنباتات والمعادن تاثيراته مفعول
مطلق وقوله في الاجسام كذا يدل من العالم السفل يدل
مفصلا من يحمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه
وهي الموجودات تشمل المعاصر وعلى هذا فتقوله
والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات اي الاجسام
المركبة من اهيوت والصوت ب على ان تركيب الجسم منها
كما قاله بعض او من العناصر الارضية بناء على ان تركيب
الجسم منها كما قاله بعض او من اجزاء العدة بناء على
ما قاله اهل السنة من ان تركيب الجسم منها وان العنصر
لذا عطف على قوله اضافة الفعل اي اضافة العقل
وان البعض كذا قوله ومن تبعه من عامتهم اي عامة العدا

وذلك من تستر بالاسلام وهو نذهب الفلاسفة كابن
 سينا وحفيد بن رشد فانهما من عوام الفلاسفة لا
 من خواصهم كالفلاطون وبطراط واربسطاطاليس و
 جالينوس عن القلوب فلهذا البيت للمولى العالم
 سيدى محمد الحق الانبيل وهو مناسب لقوله ونرى
 من عبادهم لانهم هم الذين كفروا بالله تعظيم الرسل
 الفلاسفة وامادرتهم فسادهم وان كانوا موصوفين
 بالعمى وعدم الوقوف على الصواب لكن ليسوا مقلدين
 لاحد قوله ما اضيقواى اضافة ما اضيف لانا القسم
 للانواع الثلاثة الاضافة وقوله من افعال باستوى
 لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل من افعال الى افعال
 بعض الافعال الى بعض فتوهم مثلا الاكل مشبع وشر
 مر والاكل فعل والشيء فعل وكذلك الشرب والشر
 نسبوا فعلا لعقل وجعله الشيء والرى فعلا سمح
 من ان النار فلهذا ساءت بفعل المضاف للفعل
 وفي كلامه سمح لان النار ليست فعلا لان يراد
 النار من حيث ايقادها والسوب من حيث لبسها ثم ان
 المناسب سلوك طريق التمثيل بان يقول مثل النار
 فلهذا طريق البيان حتى ظنوهاى اعتقدوها
 واجبة اى لازمة لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم
 عقلا من الاكل الشبع وهكذا قوله المتفهمة اى المتكلمين
 التلبس بالغف والحال انه لا فقه عندهم وتلك
 اى اضافة بعض الافعال الى بعض وقوله شبع فيها الله

الفيلسوف اى بعض الفلاسفة فلا ينافى ما مراد الفيلسوف
 بضيف الفعل للافعال لان المراد بعضهم بالان
 بعضهم من العلوم اى وهو علم الحكمة وعن مرادهم
 عين هذا التعبير ملايم من جهة المعنى ولا يخفى ما فيه
 من جهة اللفظ اذ المناسب اما اسقاط الواو لان عين
 حار مودة وهو لا يفتقر الى الواو ويقول والعين عن مرادهم
 ليكون عطف على المستقلين مناسبه قال ابى ابن
 دهاق وانما اعاد الله اداة الحكاية لفصله بين كلام
 ابن دهاق بقوله قلته وكذا يقال فيما ياتى وهم اى
 المضيقون بعض الافعال الى بعض وقوله فيها اى في تلك
 الاماكن على اعتقاداته اى ارجع وقوله فمن قال اى
 عتقه وكذا يقال فيما بعده وقوله بطبعها اى بذاتها
 وقد اختلف الناس في كفر اى والمعتد عدم كفره
 وسقاة ان الاكل دليل عقل على الشبع اى يلزم
 من وجود الاكل وجود الشبع والارضى يقول ومن
 قال ان امورى تلك المسببات هو الله فقد رتب
 حاشية لكن الرجل بين تلك الاسباب ومسبباتها على
 لا يمكن تخلفه كان جاهلا بعض الدلالة العقلية لان
 الدلالة العقلية لا تنبج من المتأدات بل من الفعل
 وهذا القابل لما دى ان الاكل مشبع استتبع منه
 ان الدلالة عقلية كان جاهلا بعض الدلالة
 العقلية الاضافة بيانية اى كان جاهلا بالدلالة
 العقلية وظاهر ما جرا عليه ابن دهاق ان معتقده

ذلك لا يلزمه أكثر من أنه جاهل بالدلالة وهو خلاف ما شئ
عليه المص في غير هذا حيث عده من أصول الكفرات
معتقد ذلك يودي به إلى انكار خوارق العادات كالمجزة
والبعث والكسور وغير ذلك مما انكاره كبره يري أن كل ما
جرت به العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل
والظن أن يقال أنه غير كافز بالفعل ثم كفره متقرب بأن
أنك شيئا مما انكاره كفر من خوارق العادات كفر والأفلا
ثم ذكر أن النوع الثالث قد تقدم فرعا على أصالة
المعمل للأفلاك وإضافة بعض الأفعال إلى بعض وهذا
النوع الثالث وحاصل أن أهل السنة والمعتزلة استوا
على أن قد تم المبدع مخلوق قد لله وأما فعل العبد فهل هو
كذلك وهو مذهب أهل السنة أي مخلوق للعبد وهو
مذهب المعتزلة فإنه قلت أن هذا بينه القسم الثاني
لأن تأثير الفعل في الفعل يتوقف حمله الله عند المبدع
واجب بأن القسم الثاني لو حط فيه أن المورث الذي
جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لو حط أنه
عاقل فافترقا والظاهر أنهم كانوا من المعتقد خلافه
لأن يقال كيف يكون المعتقد أنهم مومنون وقد استواءه
شريكا واجيب بأن إثبات الشريك إنما يكون مكررات
اعتمد وجوب وجوده واستحقاقه للمباداة فالأول
كما أن المجوس فإنهم يقولون النور يخلق الخير والمظلمة
التي يخلق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كما
في عبقة الأولان فإنهم وإن اعترفوا بمجدورها لكن يبرون

إنها مستحقة للمباداة والمعتزلة وإن قالوا العبد يخلق
أفعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده وبإستحالة
المباداة هذا الخط هو الإشراف على الهلاك أريد
به هنا الاعتقاد الذي يترتب عليه الكفر وقوله لمطر
المقاييد أي الكائن فيه الاعتقادات أي المعتقدات
وكيف عرض أي وانظر كيف عرض وقوله للمذاب متعلق
بقوله عرض وهذا يشير إلى أن المتكلم كافر تأمل والا
أي والأيمن متصفا بالكون عالما لم يكن على ما أنت عليه
أي لكن التالي باطل من لم يأتق المصنع من أصالة
الصفة الموصوف وأراد بالمصنع المصنوعان أي المصنوع
الدقائق فطابقت الصفة موصوفها في اختصاص
في بمعنى من بيان للمصنع بمعنى المصنوع وحق يجب أن ياول
الاختصاص لا يختص فيقال أي من كل جزء يختص بصفة
الخاصة به الخاصة به أي بذلك الاختصاص أي
بشيء وليس المراد أن الخاصية سابقة لأن الخاصية
أمر الاختصاص وأمراد عطف على اختصاص
أي ومن المنافع الممتدة وقوله عما يحفظ عليه أي
بشيء يحفظ عليه أي على ذلك الجزء فالشم منفعته
حالة في الألف أصدها الله بشيء يحفظ تلك المنفعة
على ذلك الجزء القائمة به وينبع إذاها وكذا ذلك البحر
والسمع والدوق كل منهما منفعته قائمة بحمل وأمرها
الله بشيء يحفظها على الجزء القائمة به ونحو ذلك
معتون على اختصاص ولا إشارة راجعة لما ذكر من

الامداد والاختصاص بأسرارها أي بحكمها والحاصل
أن الانسان مثلا احتوى على محاسن لمصالحكم ولا يعلم
هذه الحكم الا الله وأما المحاسن فلم يتكلم المص على الإحاطة
بها وعدمها وإن كان الواقع عدم الإحاطة بها
لم يكن متصفا بما أنت عليه فيه إشارة إلى أن على المتن
بمعنى اليأس وخبر لكن بخلاف من غاية الأحكام بيان
لما هو عليه وفيه أن الأحكام والاتقان سنة للرب
فليس قايما بالمبدء الا ان يقال ان في الكلام حذف مصاف
أي من أثر غاية الأحكام أي من أثر الأحكام الضا الذي
لأحكام والاتقان فوقه ويراد بالأحكام الأمور المحكمة
غاية الأحكام تأمل ودقائق المحاسن أي والمحاسن
الدقيقة وهذا المصطف تسميري لأن المحاسن المذكورة
أثر الأحكام والاتقان ولو قال الله لما كنت متصفا بما
أنت عليه من المحاسن الدقيقة التي هي أثر الأحكام والاتقان
كان أوضح التي يعجز عن حصرها لا يعني ما في هذا
من المخالفة للتي لأن عدم الحصر جعله في المتن متعلقا
بالأسرار وهنا جعله متعلقا بالمحاسن والجواب أنه
لما كان كل منهما متصفا بذلك في الواقع وقد بين المتن
أحدهما فربما يتوهم أنه لا يتصف بذلك الا الأسرار فبني
الله ذلك دفعا لذلك التوهم تأمل ويبرزه غاية
الكمال عطف خاص على عام لأن الأحكام يتحقق ولو لم
يكن في الغاية هذا إذا نظرنا للابراز مع قبحه وأما لو
نظر له في ذاته كان عطف لازم تأمل وما لا يحاط به

عطف

عطف على غاية أي لا يبرزه ملتبسا بغاية الكمال ملتبسا
بالأوصاف التي لا يحاط بها التي هي أنواع المحاسن فتقوله
لأن أنواع بيان لما الأمن هو عليم لمحا أي وجه فلو كان
صانعك غير عالم لكنت غير متصف بما أنت عليه من قايمة
الصنع وقوله الأمن هو عالم أي علما كاملا بدليل قوله
حكيم غاية الحكمة لأن الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تاما
أن عجائب مصنوعات أي مصنوعات العجيبة التي
احتوى عليها ابن آدم لأن سياق الكلام فيه ومن
جوز يخبر هذا إشارة لدفع مناقشة وارودة على الملازمة
في الشرطية وحاصلها أنا لا نسلم هذه الملازمة لم لا يجوز
أن يصور الفعل في غاية الكمال متصفا بما لا يحاط به
من أنواع المحاسن من الجاهل على سبيل الاتفاق وجه
فلا يدل الأحكام والاتقان على العلم وتسقط مشكلة
الاستنباط أن ياتي بهذا على طريق التبريع فيقول فتسقط
مكالمته إشارة إلى أن من مجرد الحق وانكر لا الفردي
فتسقط المكالمة معه وقد يقال أن المكالمة أنا تسقط
مع من مجرد الضرورة فنقط وأما من أنكر الحق فلا تسقط
المكالمة معه بل شكك معه حتى يرجع إلى الحق وجه كلام
الله لا يتم كذا قال بعض أرباب الكلام وهو لا يظهر
لأنه متى انصف بالمعاد فلا ياتي رجوعه إلى الحق
هذا وما أحسن قول بعضهم
وأذا جلت الرجال وأشرق في حق باطيك العلم السرد
فاخذر مناظرة لعمرك فأننا ننتاظ أنت ولا يستفيد

اى ينصب وقوله من قال هذا قدح في الملازمة في
 الشرطية ايضا وحاصله ان اصل القضية اذا لم يكن عاملا
 لم يكن محتويا على هذا الصنيع العجيب فيقال لا نسلم هذه
 الملازمة وما المانع من ان يكون ليس منصفيا بالعلم يقع
 منه هذا الصنيع العجيب ان يحصل قد يقع من الفعل مرة على
 سبيل الاتفاق في رعاية الاحكام ولا يولد وقوع ذلك لفعل
 منه على علمه فكذلك يجب ان لا يولد على العلم اذا وقع منه مرات
 لان الامور المتشاككة حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض
 والذوق قبله ان المقترض الاول المشار له بقوله ومن حوز
 العلم يحصل منه قياس على شئ واما المقترض الثاني المشار
 بقوله ومن قال فقد التفت للقياس هو نظر الخبير
 المبتدأ وهو قوله وقوله من قال وهو خلاف المحسوس
 والعادة والمقل جميع بين هذه الثلاثة لانها من العلم
 لحدوث لمن اكر مقتضاها خارج تطور العقل وكلام
 المصنف على التوزيع فيما مثل به وقوله خلاف الحس العامة
 راجع للاولين وهما خبر الجماعة والاول والآخرين العامة
 جارية بان خبر جميع الكثير ينفيد العلم والمالك الكثير يروي
 الانسان ويجد الانسان في نفسه العلم والرى عنده ان
 والمراد بلحس الحس الباطني والآخر وهو قوله والمقل
 راجع للاخير وهو قوله واذا لم ينتج كما ان العادة يصح
 رجوعها له ايضا وذلك لان استلزام المقدمات النتيجة
 قيل انه عادي وقيل عقل قوله والمقل راجع للاخير
 فقط كمال قوله والمادة يصح رجوعه للاخير وحاصله

ان قوله

ان اقوله ذلك التايل اذا لم ينفذ خبر الواحد العلم فلا
 ينفذ خبر الجماعة مردود لان التسوية في ذلك خلاف
 الحس الباطني وخلاف العادة وقوله واذا لم يرد قليل
 الما فلا يروي التسوية ايضا خلاف الحس الباطني والعادة
 وقوله واذا لم ينتج المقدمة الواحدة فلا ينتج المقدمة
 التسوية بينهما خلاف العقل على قوله من يرى ان الربط
 بين المقدمات والسبب عقله وخلاف العادة على قوله
 من يرى ان الربط المذكور عادي ايها فلا ينفذ خبر
 الجماعة اى التي يستحيل تراطمهم على الكذب الا
 المهندسون اى المارثون بعلم الهندسة وهو علم
 يبحث فيه عن احوال المقادير فان قيل اخر من ان
 في الملازمة ان يحصل الشرطية انه متى انتفى العلم انتفى
 دقة الصفة وقيل هذا منع الملازمة الا ترى ان النحلة
 قد انتفى فيها العلم ولم تنتف عنها دقة الصفة لقوله
 ينتقض ان نفقنا تفصيلها لان هذا منع للشرطية
 المرتب من كمال شغل النحلة اى لان النحلة مستديرة
 الشغل فيناسبها بيت مستدير الشكل وانما عبر بالرب
 لان النحلة ليست دائرية حقيقة لاشتغالها على بعض
 طول ولكنها قريبة منها والامن منه بالرفع عطف
 على قربه ومعرفة كون الجمع هو ظاهر ان الذي
 يستخرج المهندسون معرفة كون هاتين المصليتين
 خاصا بهذا الشكل وفيه شئ اذا المستخرج للمهندسين
 انما هو كون المصليتين خاصا بهذا الشكل لا المعرفة

بامت
 التسوية

فالاولى استقاط لمط المرفة خاصا بهذا الشكل الى
واما المصلحة الاولى فهي موجودة في المبيع فابعد
اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما قرب من الدائرة ولم
توجد فيه المصلحة الثابتة والمصلحة الثابتة موجودة
في المربع دون الاولى كما هو ظاهر لثبات مل والمكان
المسدس لا يبقى معه فرح بين الاشكال بخلاف المبيع
مثلا لان كل مسدسين المتباين حدث بجنبتهما زوايا
منفرجة يحل فيها اخر بضلعيه وهكذا بخلاف المبيع
وتأمل وانظر هذه المسدسات وقس عليه مما لا
يتوجه لخرى واما غير الاذكياء منهم لم يهند لذلك قوله
بعد سيراى اختيار فالجواب انه لم يخصه بالخالق
فهذا الشكل انما هو المولى سبحانه وليس بتخلقه فيه شيء
لا خلفا ولا كسبا هذا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم
على مذهب اهل السنة فهذا الجواب بيان لمذهبهم فهو
تحقيق لانه الرامى اذ خصم يمنع ما يقول اهل السنة
معنى الكسب الاضافة لبيان واعلم ان الكسب
عبارة عن تعلق القدرة بالحادثة بالقدور وهو
الحركات والمراد بتعلقها مقارنتها له اذ القدرة المادية
تعلقها بتعلق مقارنته وتارة بتعلق الكسب على
الكسب الذي هو الحركات من انكاسات او الكونيات
اي الحوادث فهي افعال اي متعولاة والافعال عبارة
عن تعلق قدرة المقدور وهو امر اعتبارى مل ولا
كسب اي لان القدرة المتعارفة للفعل انما تخلقه الله
في المائل



في المائل وهم قاجرا هذا السطر على يديها كاجرا الحركة
على يد المرتقى فليس هناك اختيار ولا قدرة ولما حصل
ان الخلقة ليس لها كسب ولا تأثير لا في محل قدرتها ان لو
كان لها قدرة ولان غير المراد بمحل قدرتها ذاتها والمراد
بغير محل قدرتها البيت الذي تفعله واما الانسان فغير
محل القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به فالرقبة وما
قام به من القطع والخشبة وما قام به من التجيير كل منهما
او جرح المولى سبحانه ولا يمد فعلا للمبدل لا اختراعا ولا
كسبا واما الكثر في محل القدرة كالحركة القائمة باليد فهو
مكسوب للمبدل لانه موجود له خلافا للمعتزلة وانما اخذ
القاتل بقطع الرقبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه
نشأ عن مكسوب وهو الحركة لما ياتي من امتناع تعلق
القدرة بالحادثة بغير محلها اي كبيت الخلقة والخشبة التي
تجبر فعل منها غير محل القدرة الذي اتفق هو فاعل
البيهم ولو سلمنا انه من فعلها ان كسبا وحيث لا اختراعا
وهو المتبادر فلم نعلم انها غير عالمة اي وحق فقد تم
الدليل على المدعى وبطل كلام المعتز في وخلق لها باب
للمفعول لا بد خلق المصلح العلم بذلك وهذا عطف تفسير
لما قبله لم يسم اهل المطلق العلم اي كالتخل فكيف
بوقايتهم اي فكيف يكون اهل العلم بالوقايت وهذا
الاستنباط انكاري في معنى التقى اي ان تقى العلم بالوقايت
بالاولى على شرف علمه اي على كمال علمه وذلك لانه اذا
كان العلم بالفتح بليدا وقد علمه شخص الوقايت ذلك

ذلك على اننا للمعلم بالكمس كامل العلم ويمكن منه غاية التمكن
لانه يتجمل على المعنى الدقيق وينبغي له بطريق واضحة
مناسبة له وباهر قدرته ونموذ ارادته هذا زائد على
المتصور لان الكلام في كونه عالما فالذي يناسب المقام
هو قوله على شرف علمه فقط وقد ضعف الخافعا عبر
الثبوت بضعف مع ان امام الحرمين قد ابطاله في ذلك الكتاب
نظرا لكونه لم يظهر لا بطلاله وجه في البرهان هو
كتاب الامام الحرمين اخر مولفاته لا معنى للاحكام في
سوى ان الاكوان خصصت بجواهر باحيانها اي سوى
تخصيص الاكوان بجواهر بالاجياز فالاحكام عبارة عن
تخصيص الاكوان بجواهر بالاجياز والاكوان جمع كون وهو
حصول الجرم في تغير وهذه الاكوان هي التي خصصت
لجرم بالخير فخصول زيد في تغير المخصوص حصصه بذلك
لغيره فالذي خصص الذات بالخير هو حصولها فيه وحصولها
فيه المخصص لها به هو نفس احكامها حتى استظم منها
اي من الجواهر حين خصصت بالاحيان خطوط مستقيمة
لان الخط ما تركب من جوهرين فالمر عند اهل السنة وعند
لحماء ما تركب من نقطتين فاذا حصل الجوهر في محل مخصوص
وحصل جوهر اخر بلصقة استظم خط واذا حصل جوهران
بلصق ذلك الخط حصل خط اخر وذكر المتقاة ورض
مثال لا للاحتراز عن غير المستقيمة وهي المستقيمة والخط
المستقيم هو الذي لا يمكن تلاقى طرفيه والمستقيم هو الذي
يمكن تلاقى طرفيه كالتوس ولا اختصاص بلاكوان
في العبارة

في العبارة حذف والاصل ولا اختصاص بتخصيص الاكوان
بجواهر بالاجياز بالدلالة على العلم وهذا محط التضعيف
ولما حصل ان الاكوان معنى من المعاني وقد فلا وجه تخصيصها
بالدلالة على العلم دون غيرها من المعاني اذ جميع المعاني
تدل كذلك فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل
واحد على العلم وذلك لان التخصيص بواحد من لوازم
الارادة والارادة مستلزمة للعلم ولما حصل انهم قالوا انه
الدليل على نبوت العالمية له تعالى الاحكام بظاهره انه
هو الاله فقط مع انه ليس كذلك لان جميع المعاني تدل على
لان تخصيص جوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة و
هي مستلزمة للعلم وقد فخصيصهم الاحكام بالدلالة لا
وجه له على ان الاحكام في حد ذاته لا يدل على العلم بل لانه
مستلزم للارادة وهي مستلزمة للعلم فهو كغيره لا يدل
الا بعد اخطا الاختيار والدلالة له بداته على المطلوب
وقد قاله ليل في الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما
انما هو الاختيار وهذا هو المشار له بقوله الله وانما
الكلام مع الخصم لراي ان الخصم الذي يمنع كونه عالما
يثبت له الاختيار بالاحكام وبقية من الاختصاص بالمعاني
ونقول له هذا الاختيار هو الدليل فالدليل الاختيار لانه
لا الاحكام فتأمل وانما الكلام مع الخصم اي وانما الدليل
الذي يقال للخصم وقوله بعد كونه صالحا مختارا اي بعد
منوت ذلك له وتعليمه اياه وقوله والاختيار لانه هذا
هو الكلام الذي يقال له لاسلمه جوهره الى مجرد خصم

لجواهر في الكلام حذف اي لاسلم رجوعه الى مجرد تخصيص
الاكوان بجواهر باكون اي باحيار وانما احتجنا لتقدير ذلك
وبفسر الاكوان الاخيرة بالاحياز لاجل ان توافق ما مر عن
الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص الكون
بجواهر غيراتها وما لم يقيناه على طاهر فكانت في العالم
ولا يحسن الرد قائل بل يرجع الى اختصاص بالاكوان
اي بل يرجع الى اختصاص الجواهر باكون اي خيرات مثل
ما يقوم الامام والاختصاص بكيفية خاصة اي صفات
واعترض خاصة فتوله وضرب له عطف تفسيره واذا
كان الاحكام يرجع الى حصول الجواهر في هذه المكان دون
غير من الجواهر والكونه بيض او اسود والكون البصر
تام او غير تام الى غير ذلك كان والانفاضة على ثبوت العالمية
للمصانع ان هذه الامور ادل دليل على ثبوت العلم لمصانع
ذلك لجواهر من غير المتفان للارادة الاترى انك دأرت
بساطا متقوسا نقشا عظيما تستدل به على ان صانعه
عالم وادارت تاليف عجيب استدله على ان مولفه عالم
ولا تلتفت لادته فاعترض امام الحرمين على شكك في ان
جاء من قصر الاحكام على اختصاص الجواهر بالاحياز وعن
فتول الاحكام ترجع للهئية الاجتماعية ولا شك ان هذه
الهئية الاجتماعية تدل في حدوداتها على العلم وتكون
لنا دليلان على كونه تعالى عالما بالاحكام والاختيار فكل
واحد منهما في حد ذاته دليل عليه ثم ان دلالة غير الاحكام
اي على العلم وقوله من وقوع الفعل بيان لغير الاحكام وخاصة

ان الفعل

ان الفعل مطلقا سواء كان حكما او لا يدل على علم فاعلم ان
وقوعه يستلزم الاختصاص باحدى المتقابلات الست
والخصيص هو المقصد الى الشيء بدون العلم به بحال وجه
نقد دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام اخرى
وارى وان متبعا بالثالث المثلثة وبمدها باد موحدة
لجيم اي غير متقن لا يمنع من دلالة الاحكام عليه اي
على العلم لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج لدليل
لان من المعلوم بالبداهة انه لا يحكم الفعل ويرزقه في غاية
الكمال الا الامام الحكيم والاختيار يدل عليه اي على العلم
بالنظر اي بواسطة دليل سياقي في الشا واذا كان الاحكام
يدل على العلم بالضرورة مع ما ذكره من ان الاحكام دليل
تام وان دفع اعتراض امام الحرمين عليهم انتهى اي
للاعتراض وجوابه اوضح من الثاني اي لان الاول
يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني فيه وضع
وهو كذا لكن بعد التمدلال ووجه التمدلال
الاضافة بيانية او انه اراد بوجه التمدلال كيفيته
لوجه الدليل وهو الحد الوسط للجامع بين طرفي المطلق
على ما قرع له هكذا وقع في بعض النسخ واتى ان
به دفعا لما يتوهم من ان هذا يقتله ابن التلحاني
في بعضها ما قرع باسقاطه على فيكون ما قرع خبر التبدل
الذي هو وجه له وانه بعد بفتح الحفرة بيان على تقدير
من وعليها فيكون قوله قد تقرر فيما مضى من تقرير ان
التلحاني وعلى النسخة الاولى يكون قوله انه قد تقرر

خيرا ان الله تعالى فاعل هذا الشارة لقياسين
 صورتها هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان كذلك
 فهو قاصد لما يفيده ينتج الله تعالى قاصد لما يفيده ليل
 الصغرى ما تقر في ماضى من المراهين المقاطعة من انه فاعل
 بالاختيار لا بالعلمة ولا بالطبع ثم نأخذ هذه النتيجة ونجسها
 صغرى كبرى قياس مقول الله قاصد لما يفيده وكل من
 كان كذلك فهو عالم به ينتج الله تعالى عالم بما يفيده وهو
 المطلوب ودليل الكبرى ان المقصد لما الشئ مع الجهل به
 محال والله ذكر القياس الاول وحذف الثاني وذكر دليل
 كبراه بقوله والمقصد الى الشئ مع الجهل به محال والاعمال
 بالاختيار الى الاستفراق وكل فاعل بالاختيار الى ان كبر
 الشكل الاول يجب ان تكون كليتة قاصد الى ما يفيده
 ضمن قاصدا معنى متوجها فلذا اعده بالى والا فالقصد
 انما يتعدى لنفسه الامع العلم بالمقصود الى الامع كونه
 عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان المقصد من الله لا يد
 وان يكون مع العلم لامع الاعتقاد والظن او الشك او
 الوهم وان كان المقصد من الحادث يوجد مع واحد من هذه
 الاربعة بقوله الش وان كان يتصور الى المقصد مع اعتد
 الى مع الاعتقاد والظن والوهم وترك الشك مع انه
 يتاى معه ايضا لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وما هو ادنى
 منه علم المتوسط كذلك ولا يتصور المقصد من الله
 لهذا جواب عما يقال حيث كان المحال قصد الشئ مع الجهل
 به كان المقصد الى الشئ مع اعتقاده او ظنه او الشك فيه

او توهم

او توهم غير محال وحق فلا تتم كبر القياس الثاني القايمة
 وكل قاصد لفعله فهو عالم به وحاصل الجواب ان المقصد
 من الله لا يتصور الامع علمه بالمقصود لامع اعتقاده له
 او ظنه له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام الاعتقاد
 والظن والشك والوهم به تعالى لانه على فرض قيام ذلك
 به لا يتصور بغيره لما يفتقده او يظنه او يشك فيه او
 يتوهمه لاحتمال وقوع ذلك المقصد او المظنون او المشكوك
 فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع ووقوع
 الشئ على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه
 تعالى محال فتعين ان يكون عالما بما يقصد بناء على
 ذلك الاحتمال او احتمال المقصد والظن او الوهم او على
 فرض ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك ووقوع
 ذلك فاعل ليتصور واسم الشارة عايد على اعتقاده او
 المظنون او الوهم او انه لو فرض ان المولى مقتدا
 لامر او طائفة او واهية وقصده فلا يتصور ان يقع
 هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر كلامه ان الشا
 اذا متينا على قيام الشك له او مظنوننا له او موهمنا
 به فلا يتصور وقوع ذلك الشئ على خلاف ما هو عليه
 وهو نقص الى لان عدم الخط بقتة نقص والنقص
 عليه تعالى محال فتعين ان هذا التبريع غير مناسب
 لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين العرف والمعرف
 علمية فتصواب قوله على ذلك الاحتمال ان يقول فبان
 على ذلك لاحتمال لاحتماله وقوع ذلك لحد فيا في الكلام

والله اعلم بالصواب
 في جواب سؤالكم
 في جواب سؤالكم
 في جواب سؤالكم

بالنتيجة مؤثر فيه والربط عقلي لا متنازع تخلف المعلول عن علته
المؤثرة اذا علت هذا فمقابلته هذا القول للمؤثر الثاني باعتبار
ان القول الاول يقول ان العالمين مخلوقان لله تعالى وهذا
يقول ان العلم بالنظر مخلوق للمعبود عزت فيه قدرته والعلم
بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر بطريق العلة ومقابلته له في
المعقولة باعتبار انهم وان قالوا ان العلم بالنظر يشاعره العلم
بالنتيجة لكن لا يقولون ان الله علة فيه كما تقول الحكماء **مور** بمعنى
ان النظر علة اثر في معلولها اي لذي هو العلم بالنتيجة في
فان قلت ان العلة عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان
مع ان المسطر سابق على العلم بالنتيجة واجيب بان العلة
المؤثرة في العلم بالنتيجة هو التصديق بمقدمتي الدليل
لاقتسار الدليل ولا شك ان ذلك التصديق معدون
للتصديق بالنتيجة اذا علت هذا قول الشيخ **عنه** ان المسطر
له فيه حذف مضاف الى بمعنى ان التصديق بالنظر علة
فما مل به هو الصحيح الاول ان يقول هو الاصح لاجل
ان يفيد ان قول الاشعري ايضا صحيح ان يقبض به بمعنى
يفيد ان كلامه اشعري فسد مع انه صحيح ايضا **مور** و**مور**
من ذلك النظر التذكيري اعلم ان ما انظار ثلاثة تذكيري وهو
الذي تقدم لنفسه **مور** له واسترجعته بعد منيانه
وتذكرى وهو الذي تقدم لها **مور** لم يخلت عنه ولم تحس
واقاها من غير استرجاع وابتدأ وهو الذي لم يتقدم
لنفسه ادراكه فوافقوا امام الحرمين في الاولين وقالوا
انها مخلوقان لله والتلازم الواقع بين العلم بذلك

النظر

النظر العلم بنتيجته عقلي دون **مور** من الاخير فانهم قالوا انه
حاصل بقدرة العبد وتولد عنه العلم بنتيجته والربط بينه
وبين العلم بنتيجته عادي لكن قد يقال لهم ان مقتضى كون
التذكرى حاصل له نسيان ولم يرجع الا بما ان الله كالاتي
واجاب اليوسى بانهم لم يحملوه تولد بالنظر الكونه تولد ولا
فلا يقول ثانيا وفيه ان هذا لا ينبغي كون التلازم عقليا
لجواز كونه عادي **مور** فقالوا فيه بقول الامام اي امام الحرمين
هذا هو المراد بالامام **مور** وان كان المنصرف له لمعنى الامام
عند الإطلاق في هذا الفن **مور** الرادى وانما اطلق هنا على
امام الحرمين لفظ الامام لانه قد تقدم ذكره **مور** **قوله** **مور**
وصف كاستنف التذكرى ومعنى كونه ضروريا انه يحصل منه
اي بفته بدون اعمال فكرية اصل التولد الاضافة للبيان
وقوله على سبيل التأثير واما القول بالتعليل والتولد
لا على سبيل التأثير بل بمعنى الربط المعادى والشرعي وليس
ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم العلة في حرمة الخمر اسكار
والعلة في احتراق الشيء اساس النار له وكذا لو قيل احتراق
الثوب متولد من اساس النار له وحرمة الخمر متولد من اسكارها
فلا مانع منه بالمعنى الذي قلناه فقد علت ان قول الشيخ
على سبيل التأثير راجع لكل من التولد والتعليل فلهو
ان التولد والتعليل لا على سبيل التأثير لا يكون باطلا
لنم جرت المادة انهم لا يميزون بالتولد بمعنى الربط اي
التسبب بخلاف العلة فان المتعين بها عن الربط والتسبب
العادي والشرعي كغيرهما مل **مور** واما مذهب السنية **عنه**

التعليلية بدل الـ اذ بذلك يحصل الارتباط وقد وجد
ذلك في بعض النسخ وهي ظاهرة وعليها فاعل يتصور
ضهير يعود على المقصد وقوله بناء على ذلك اي على قيام
الظن والتك والوهم به اي على مرض قيام ذلك به وقوله
لا احتمال لزعلة لقوله فلا يتصور المخرج على قوله ولا يتصور
المقصد من الله الامع العلم وقوله لا احتمال وتوهم ذلك ان
الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفي بعض النسخ
ليلا يتصور من الله تعالى ساء على ذلك الاحتمال ونوعه
وهي ظاهرة ايضا وعلى هذه النسخة يكون قوله ليلا يتصور
لزعلة لقوله ولا يتصور المقصد من الله الامع العلم قائل
فحين ان يكون عالما اي بما يقصده الماهيات
المطلقات اي كالاسامية والحيوانية وحاصلة الكل
الطبيعي مثل الانسانية تحته افراد مثل ربيد وعمر وكن
اختلف فيه هل له في وجوده في الخارج في ضمن افراده
بمعنى اذ زيد مثلا متركب من الانسانية ومن اشخص
لخارجي بحيث تكون الماهية الانسانية جزءا وقطعة
من زيد كالحيط بالنسبة للمصير وهو من ذهب السعد
وقيل ان الماهيات لا وجود لها في الخارج اصلا واما
لها بئوت في الازدهان كغيرها من الامور اعتبارية
وبئوت في نفسها لم يقرب من الوجود الخارجي حتى يكون
من الاحوال وعلى هذا المعنى كون زيد فرعا من افراد
الانسان انه يتصف بالانسانية كما يتصف بها غيره
وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهي

اعتباري

اعتباري لا وجود له في الخارج ولا يلزم على ذلك ان الشيء
الواحد حل في محلات متعددة في آن واحد ويلزم عليه
الوصف بالمتعدد بل لا ضد في آن واحد وذلك باطل
فقوله لا يمكن دخولها في الوجود اي بان تكون جزءا
من الشخص بظلام الشيء مبنى على القول الاول اذ على الثاني
لميت داخل في الوجود وحاصل هذا الدليل الذي اشار
له المثل ان الاسامية التي هي ماهية كلية لا يمكن ان تتصف
بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون غيره من
الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمن وبعد
تخصيصها بمحل كزيد مثلا ولا يكون ذلك الا بعد العلم
بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة اية البياض
مثلا ولا يتأتى تخصيصها بالبياض الا بعد العلم بذلك
البياض وبعد تخصيصها بالوضع من كون الرأس على
الرجلين اسفل ولا يتأتى تخصيصها بذلك الا بالعلم
بذلك الوضع وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم
بما ذكر فيلزم من ذلك ان المول يعلم الجزئيات خلافا
للغلاة سفة الذين يقولون ان علمه تعالى لا يتعلق الا
بالماهيات الكلية وبامور المحلة فالقول الرمل مثلا
فيلم بجملا ولا يعلم كم هو محتو على عدد من الرمل فعلمه
لا يتعلق عندهم بالجزئيات واستدوا على ذلك بان الجزئيات
يرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير نفس صفة العلم
كما ياله تحقيقه ومحلله اراد به ان فرد المركب من الماهية
ومن اشخصه و اراد بالحيوية الاعراض كالكون والعلم و

وجعل وغير ذلك وإراد بالوضع الحسية التي تعرض للجسم
 باعتبار نسبة بعض أجزائه إلى بعض ونسبتها إلى الخارج
 عنها من فوق وتحت وإراد بالمتعة وما يقبل التمتع لهاته
 من طوله وعرضه أمكن وقوعها على خدائه أي في الحيوان
 المتصنف بالوجود في الإنسان المتحقق في ريد حوازن -
 يتحقق في إحصاء المتحقق في حمار ريد بد لا عن الإنسان
 أو في مثله أي بأن يتحقق في ريد بد لا عن حمار لا كما يقر
 الفلاسفة أي بعضهم قوله لا يكون الأكل أي الاستعانة
 بكل ورد عليهم بأنه لو كان لا يعلم لا انطيات للزم أن لا
 يبرز للوجود شيء من هذا العالم لأكل ولا جرى أما بكل
 فلمدم صحة وجوده في الخارج ضرورة تنافي الطبيعة وحاجته
 وأما الجزى فلمدم معله به على هذا الغرض والمناظرة قاضية
 ببطلان ذلك قوله وبيان ما ذكرنا في المتن من قوله لا لم
 تمكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع لولا كما يوجه ظاهره
 لمباراة من أنه راجع للمقوله في الشئ فقط من أمداد الاجزاء بما
 يحفظ منها فيها عليها فكانه يقول وبيان اعتواء البدن على
 مصنوعات دقيقة وحاسن لغز المغوار عن الإحاطة بكمها
 واختصاص كل جزء منه بجمعة وأمدده بما يحفظ منجمته
 عليه على سبيل الإشارة أي على سبيل التفصيل أن لا يعلم
 جميع ما احتوى عليه البدن من الحاسن إلا الله حينئذ لا
 مركب لولا ذلك غيره من سائر المركبات فالمعروف والنان
 والتركيب ما ذكرنا وجب على طريقة الأطباء وبعض الفلاسفة
 وبعضهم يقول أن تركيبها من الحيوان والصورة وأما أهل

السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة ويجوزون التركيب
 من العناصر الأربعة المذكورة وإنما خص بالذكر لأنه يصعد بيان
 ما احتوى عليه الإنسان من الصنع والدقيق والمحسن
 ثم تفصلت لخصه نظراً إلى المنفصل إنما هو النطفة إلا أن
 يقال هذه النطفة ناشئة عن الأعرلية بالإنسان الناشئ
 عن الأمور الأربعة فكل شيء حدث بعد التركيب من الأمور
 الأربعة فهو ناشئ عنها ولو بواسطة حوله ووضع أي خلق
 وقوله لم يكن لجسد أي لم يوجد فكان تامة من المصطلحات
 جمع عضلة وهي عصب عليه لحم غليظ معطف المصطب عليه
 من قبيل عطف العام على الخاص وقوله من المصطلحات بيان
 الأفعال وربطت أي النظام بها بالاعصاب و
 هذا تفسير لقوله ضم بعضها إلى بعض بمناصل وأفعال
 بمناصل كالأفعال المناصل جمع بفصل ملحق بالمفصلين
 والأفعال جمع قفل وهو المصطب الحار بين ملحقين
 والأفعال جمع قفل ولم يجعل أي لجسد عطفاً واحداً وقوله
 لأنه أي بحال والثاني يكون أي لجسد على الغرض المذكور
 لا تتحرك أي التحرك المخصوص والافانسية تتحرك ولو
 كان أقول للمناسبة لقوله على مقدار مخصوص أن يقول
 ولو كان أعظم أو أنزما هو عليه وإن كان المصطب بأسبه
 القوة من جهة المعنى وكذا الحكم لو كان أصغف مما هو عليه
 وكان المناسب أن يقرضه أيضاً ليرطب أي بسبب
 رطوبته وقوله بسبب النظام من أضافة الصفة للموصوف
 أو النظام الياسبة الشديدة وقوله ولتقوى لتفسير

لما قبله فالمراد برطب العظام اليابسة برطوبة المخ
 يعينها لها ولما حصل انه انما خلق المخ في العظام في غاية
 الرطوبة لاجل ان يربط العظام الشديدة اليابسة اي تعينها
 برطوبته كما ان لجلد اليابس رطب ليوى بالدهان
 بخوريت وعباة التخفيف والحرارة بالتشديد
 هنري سواه على العظام وشديد الخد اي شديد الوسخ
 الخالية التي بين العظام واعتدت هيئة بجسده
 مقتضى الظاهر ان يقول هيئة به لكنه اظهر للايضاح
 جداول اي محاذي اي محلات للجري لجريانه الفذا
 فيها ان ربات لجسد الفذا بكسر الفين والمدها به قوام
 لجسم ثم ان كلام الله يفيد ان المتفدى انما هو اركان الجسد
 اي عظمته وهي العظام والعروق واسطة في غذائها
 وهو يدارض ما بعد من ان المتفدى هو العروق وهذا
 هو الظاهر خاثر اي على ظاهره فكان قسرا
 اي لكان اللحم متعشا اي ظاهرا من غير سائر في بعض
 المواضع متعلق لحاء وذلك البعض كالراس والعيون
 وما لم يكن فيه شعراى كالظهر والبطن لئلا يتلف
 به اي لانه تخرج منه الاجزء المحبوسة في البدن ولولا
 اصوله مغروزة في العظم لم يتم الانتفاع ببقائه لم
 ينفذ عشاى لم يتن ولم يربح في معيشته لم يحصل له
 من التالم عشاى رواس الشمر والسقط يتختمين
 ما يسقط بمعنى الساقط او المسقوط طبعا واحدا
 اي كالمسحوق لينظر من خلاها اللام للماقبة

وارجا اللحم بالجسم اي نواحيه مطحن الارحام متعلق
 بتسهيل والارحا بالخالطة المملة بمعنى الارساس اي تسهيل
 الابتداء بسبب طحن الارساس تامل على بيده هذا
 تفسير لقوله كذلك فهو على حدق اي التفسيرية اي على
 بيده ولتقابلة الراجحة وكسر اللام اي رطبا هرا
 احلى من كل حلو المراد بهذا الكلام لادمه وهو عدم
 السامة من ذلك الحما والافالريق لا طعم له اصلا حتى
 يتصف بالخلاوة قامل وفي المكارى تاء جمع بين
 احلى واعذب لان العذوبة اخص اذ هي خلاوة وشئ
 اخر انتهى والمراد بالشئ الاخر البرودة وفي البوسى
 قوله احلا من كل حلو هذا بالنظر لاصلها وقد يبررها
 الله بسبب مرض فحركة اللسان اي فيجمع اللسان
 بلامونة في نسخة بلامونة والمراد منها واحد
 اي بلا كلفة ولهذا اي ولاجل كون الفذا الشا
 يصير زلقا يرحبه بما العين النابتة في الفم لم يضر
 على المخلق شئ اي من الفذا حتى يتكلف اي يتكلف
 وهو ترويج على المني وهو على اللحم ليجت اي منعت
 احسن الخالقين اي احسن المقدرين اي الموجدين
 على ورض ان هناك موجد شئ من الاشياء غيره
 لكثرة الخواى وانما احتيج لشدة تلك الاطراف لكثرة
 له وليحك بكسر اللام ورفع اليابسة هرا اي رجل
 ان يحك بها اي بالاطراف في موضع الحاجة للحك
 وهذا عطف على قوله لتستدل لئلا يمكن الخلة

لكونها ذات مفاضل الكنوز اى شديد الكفر بنفسه
 حيث لم ينكره عليها وقليل اى وكل قليل فهو عطف
 على عظم ثم هكذا كل عظم كذفيه ان كل واحد قبيح له
 حكمة خاصة تغني قوله على هذه الحكمة الا ان تلاحظ
 النوعية فلا ينافي ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة
 اى جاز على جنس هذه الحكمة الملك المراد به الامور
 المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب عنا وقوله في
 الارض اى المتحقق في الارض وكذا يقال في قولنا في السموات
 يسيرنا كيد لقوله تدر وعرشها الى السموات التي
 في جهتها لخلق السموات الخ هذا ترقى لما هو اعلى من الناس
 المحتوى على ذلك الحكم والاسرار واللام يكن متصفا بما
 انت عليه هذا اشارة لقياس استثنائي حذف منه
 الاستثنائية وصدر الشرطية والاصل لو لم يكن حيا لمسا
 انصف بالاروصاف التي سبق وحوصلها لكن عدم انصف
 بها باطل لما مر من الادلة القاطعة فبطل المقدم وهو
 لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حي وهو المطلوب
 لم يكن هذه الاروصاف يحتمل ان كان تامة وهذه
 طرف لغو متعلق به والياء معنى على وانها للدراسة
 ويحتمل ان تكون ناقصة ولجوار والمجور متعلق بمحذوف
 خبرها اى لم يكن متصفا بهذه الاروصاف ويحتمل ان يكون
 البارز اية وكان تامة اى واللام توجد هذه الاروصاف
 والالزم ما ذكر اجملا في اللازم صونا للتفاوت اللسا
 بذكره اول ظهوره مشروطة عقلا الخ اى لان كونه

قادر

قادر يستدعي كونه مريد وكونه مريد يستدعي كونه عالما
 وكونه عالما صفة ادراك وصدق كونه حيا نياى كونه عالما
 لان من انصف بكونه مبتسما يمتنع ان يتصف بالادراك
 فلو قدر عدمه اى عدم الصانع وهذا اشارة لشرعية
 القياس لوجوب انتفاع الخ وقد يقال اننا لانسلم انه
 يلزم من تقدير عدم الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب
 على عدم الصانع بالفعل لا على تقدير عدمه اللهم الا ان
 يقال ان المراد بتقدير عدمه التقدير الرفوعى ثم ان هذا
 المدليل الذي قرره الله يصح اذ يقرر بالتيسر الاقتراعى
 بان يقال انه تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك
 فهو حي ينتج منه تعالى حي وسميعا وبصيرا ومكلفا
 قدم السمع على البصر لاية الكرمية وقد اختلف هل السمع
 افضل او البصر قولان وظاهر لاية حيث قدم السمع على
 الاول وهذا خلاف في السمع والبصر كما دلتين واحتر
 صفة الكلام لعول الكلام عليه ما قد حرت عادة المربين
 متخير ما قل الكلام فيه وتأخير ما في الكلام عليه طوله
 والا لا انصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب
 هذه الصفات الثلاثة له تعالى وحاصله ان تقول لو لم
 يتصف بخولى فبعض الصفات الثلاثة لا يتصف باضدادها
 لكن الثاني باطل لان انصف له تعالى باضدادها اية
 ويقتصر وكل يقتصر عليه تعالى محال ينتج انصف له تعالى
 باضدادها محال فما قياسي ان الاول منبج للمطلوب
 والثاني اوفق به لبيان الاستثنائية فتقول المع والالا

نصف باصدادها هذه شرطية القياس الاول وحده في
 استثنائية واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة التي
 في الشرطية وقدم هذا البيان قبل تمام الشرطية للاحتياج
 به وحاصل هذا البيان ان مقتضى ادعاءه تعالى حي وهي قابل
 للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشي لا يحل عنه او
 عن غيره وهو يثبت الشرطية التالية لو لم يتصف بهذه
 الصفات لا يتصف باصدادها واما قوله واصدادها
 نحو الاول والتعليل وهذا اشارة للقياس الثاني الذي به
 استدلالها على استثنائية المحذوفة وهذا الدليل اقرب
 من الشكل الاول بخلاف الاول وانه شرطي الاحتياج
 تمام اي حين اذ لم يستعمل وانصف بها وهذا دليل لكبرى
 التالية وهي عليه محال وتعميره ان يقال لو انصف بالتباين
 لا احتياج لما يكمله لكن احتياجه باطل كيف يكون محتاجا و
 هو المعنى على الاطلاق كيف وهو المين بخذ اي كيف
 يحتاج الى من يكمله وهذا استفهام افكارى بمعنى السئ
 اي كنهه لا يحتاج لمن يكمله لانه المسمى بخذ وقد استدله على
 استحالة من يكمله بامر من اما دلالة الامر الاول عليها
 وهو قوله وهو المعنى باطلاق قطاخر واما دلالة الامر
 الثاني عليها وهو قوله مستقر اليه كل ما سواه فلان قد ار
 كل ما سواه اليه وعدم استغنائه عن غيره يدفع احتياجه
 لغيره لان كل حي بخذ في الكلام حذف اي يجب لصانعك
 اي يكون سميا بصير مشكلا لانه حي وكذا حي قابل للاء
 نقصان لهذه الصفات وكل حي قابل لصفة لا يحوزها

نحو هذا البيان محتور على ثلاث مقدمات والمها تقتصر
 على الاول حيث قال لكونه حيا والش قد افاد المقدمة
 الاخيرة وطوى المقدمة الثانية ايجازا اما المقدمة الاولى
 التي نهاه عن مما امر من الدليل على انه حي والمقدمة الثانية
 المطلوبة فسياتي بيانها في قوله ودليل ان كل حي بخذ واما
 سائر الثالثة فهو قوله لما عرفت نحو وهذا اعني قوله لان
 كل حي قابل لصفة لا يحلوا لبيان الملازمة في الدليل الثاني
 اعني قوله واذ لم يتصف لم يكن كونه سميا بصير مشكلا
 لزم ان يتصف باصدادها فكان المناسب تاخير عنه
 ثم انه لا مفهوم للمحي في كلامه بل كذا ذلك غير الحي القابل
 لصفة لا يحلوا عنها او عن غيرها وانما ذكر الحي لطابقته
 للمقام الا الى مثلها او عندها زيادة المثل غير مناسب
 لما في به المص من الدليل لان المص جعل المرتب هل يحل من
 لا نقصان مما لا نقصان بالضد لا بالمثل وقد يقال
 ان الكلام في الترتيب جار على صفاته تعالى ولا يندد ولا
 مثلها فلهذا يخرج عنها ان يكون الى الضد بخلاف ما هنا
 فان الكلام جار على الاوصاف هو ما فالحرج عنها تارة
 يكون الى الضد وتارة يكون الى المثل لما عرفت فيخلق
 اي عند شرح قوله وايضا لو نظرت الى تغير صفات العالم
 وسميه فيما ياتي اي في صحت قدم الصفات
 من استحالة لبيان لما عرفت وقوله عرو القابل
 اي لشي وقوله عن جنس المبتول اي الصادق بالشي القابل
 له ومثله وضده فلجسم القابل للبيض المخصوص بتجسيم

عروه عنه وعن مثله وعن غيره او اضدادها فيه ان ذلك
استقام ذلك وذلك ان المقدمة الثانية المستند عليها وكل
حي قابل للانصاف فلهذه الصفات وليس منها واضدادها
فهذا زيادة وصحة انصاف الاحياء بها لا يخفى ما في هذا
من المصادرة من صحة انصاف الاحياء بها هو بعينه نفس
المدعى وهو قبول كل حي للانصاف بها وقد يقال المراد بالصحة
الصحة العملية اي الانصاف بالفعل وهذا يعاير المدعى
الذي هو قبول الانصاف فلا مصادرة في قوله وصحة انصاف
الاحياء بها اي وحصولها بالفعل للاحياء اي في الجملة لا كل واحد
فرد منهم تأمل او امر يلزم لحي اي وان لم تطلع على هذا
الامر وهي كونه اصم لم يفهم ان التضاد انما يكون بين
الامر والوجودية كالبصر والعمى والسمع والكلام والكم
الاكوان من الاعتباريات فلا تضاد بينهما الا ان يقال هو
ناظر ما يلزمها وهو الصمم والعمى والضدية في المعنوية
باعتبار لادنها اعنى المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية
اصطلاحا فعلا وعقلا الاول حذف قوله فعلا لان
الكلام الاول في الدليل العقلي والحدوث والافتقار
هذا مخالف لما في المتن لانه في المتن جعل الغنى دليلا على
الاحتياج وهنا جعل حدوث مستحيلا باعتبار ذاته
لان حيث معارضته لوجود الغنى على الضرورة
اي بالضرورة والمراد بالضرورة الوجوب والافراط ان
والمراد بالضرورة بعد اقامة الادلة السابعة فتأمل
ويلزم على ترميزه الاول حذف تقدير لان ما ذكره من

الملازم انما يترتب على انصاف الخالق بالتقايض بالفعل
اضدادها بالجر بدل من الكمالات بما لا يقتضى اي محالا
فيقبل العقل ويحكم به والا فهو يتصور ويقدر
والتحقيق الاعتماد لحي اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة
الاعتماد على الدليل السمي لضعف الدليل العقلي السابق ثم
اشار الى وجه ضعفه بقوله لان ذاته لحي وحاصل ان قولهم
في دليل بئونها لو لم يتصف بها لانصاف باضدادها ولو
التصف باضدادها كان ناقضا ولو كان ناقضا لاقتصر
لمن يكمله ولو اقتصر كان حادنا والتالى باطل تمنع الملازمة
في الشرطية الاولى بان يقال قولكم لو لم يتصف بها لا يقف
باضدادها ممنوع لان ذاته لم ترق حتى يحكم عليها بالانصاف
بلاضداد عند انصافها حتى يحكم ترميع على
المتن لا على المتن عند عدمها اي عدم عدم الانصاف
بها يعني لحي لا يقتضى قوله في المتن والتحقيق الاعتماد
له ضعفه الدليل العقلي اخذ في بيان وجه ضعفه قبل
المشكل على الدليل السمي فتأمل يعني لحي وحاصل هذا الدليل
العقلي الذي ذكره الشارح وجه عليه المنع ان نقول ان هذه
الاورصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب انصافه بالبارى
به يبيح هذه الاوصاف يجب انصاف الباري بها فتقوله
من كون لحي بيان للدليل العقلي فتقوله تلك الاوصاف
كمالات متناهية واما كبراه وهي كل كمال يجب انصافه به
فهي مطلوبة للعلم بها واما قوله فيجب انصافها فهو
اشارة للنتيجة فان قلت ان هذا الدليل الذي ذكره

التي ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن لان هذا اقترا في
 والذي في المتن استثنى قلت الدليل واحد عقلي والمخلف
 اما هو في التعبير عنه بطريق الاقترا في او الاستثنى ولا ضرر
 في الاختلاف بحسب المصاراة والا لا يتصف له هذا دليل
 للمقدمة الثانية اعني الكبرى انه مندرج للنتيجة التي هي قوله يجب
 ان تصاف بها اذا النتيجة دليلها الاول الذي استجها وبهذا لا يتبع
 اما يستدل على المقدمات اذا كانت نظرية لاعلى النتيجة
 تأمل صمم خيرا ان من قوله يعني ان الاعتماد لانه
 انما ثبت في هذا اشارة لوجه ضعفه ومحصله المناقشة
 في الكبرى اي لا نسلم ان كل كمال يجب ان تصافه تعالى به الا
 ترى الى اللذة فانها كمال في ذاتها ولم يجب ان تصاف بها
 ويجب ان يكون مناقشة في الصغرى لكن حله لم يلحقه الى
 كون تلك الاوصاف كالات في نفسها بل يقتصر الصغرى
 على ان لا تصاف بها كمال وجه فيقال لا نسلم ان الاتصاف
 بها كمال مطلقا اذ لا يلزم من كون اتصاف الحادث بها
 كمالا ان يكون اتصاف القاييل بها كذلك هذا ويحتمل ان
 يكون قوله والا لا يتصف باضدادها هذا هو الدليل
 العقلي المتوجه عليه المنع وما قبله توطئة له وهو قياس
 استثنى وهو عين ما ذكره المصنفين في تفسير هذا الدليل
 بما تقدم اما في الشرطية او في الاستثنائية وعلى هذا الاحتمال
 لا يكون هناك تنافي بين دليل المحص والتم لا في المعنى ولا
 في المصاراة وحاصل الدليل ان قوله لم يتصف بها
 لا يتصف باضدادها لكن التالي باطل اذ لو اتصف بها

كان

كان ناقصا فيقال هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الاستثنائية
 لان هذه الاوصاف انما ثبتت لها الكمال في حق الشاهد او
 يقال لا نسلم الملازمة لان ذاته لم ترقى حتى يحكم بانه لو لم
 يتصف بها لا يتصف باضدادها في الشاهد اراد به في
 الحادث و اراد بالغايب القديم والمصنف يتبع ارباب المن
 في اطلاق الغايب على الله وفيه ضرب من سوء الادب
 الا ترى ان اللذة لم تكن هذا مسند للمقدمة الثانية
 وهي قوله ولا يلزم من معنى اللذة ادراك وقيل لما هو
 عند المدرك كمال وخبر والام ادراك وقيل لما هو عند
 المدرك افة وشروط وجه كون اللذة والام كمالا انه لا
 يتصف بهما الا سالم المحاسن من الافات وذلك كمال في ذاته
 وذاته جل وعلام ترقى الواو للتعليل وهو مسند
 للطرف الاول من طرف التعليل اعني قوله لانه انما ثبت
 فان لم يرد وجب الوقف وذلك كصفة الادراك
 فانه اي من السمع وهو اوسع من الكتاب ولما كان اوسع
 منه اني بكان التمثيل فيما بعد فقال وكقوله تعالى لمزدفعا
 لما يتوهم من حصر السمع في الامثلة المذكورة من طرف الكتاب
 كما قال المكارى وفيه ان التوهم المذكور لا يتأتى بعد
 تفسيره او لا يثبت فالحق ان الكافي لا حاجة اليها ولا يحتاج
 ابراهيم الخليل ان يكون مرفوعا عطف على المبتدأ الذي
 هو قوله تعالى انتي معكما الخ وان يكون مجرورا عطف على
 مدحول الكافي وحاصل ذلك الاحتجاج ان قوله لم يتصف
 لم يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره الا انه يسمع

ويصير ومعبودك لا يسمع ولا يبصر ميتا لانه ليس بمعبودك
 فلو كان معبوده كذلك اى يسمع ويبصر وقوله لم يتم
 له اى لابراهيم هجته وقد قال تعالى اتخذوا اولادهم
 لان الله تعالى قال اتخذ وهو علة لكون قول ابراهيم المذكور
 احتجاجا اى انما كان كذلك لان الله قد اطلق عليه هجته و
 يحتمل ان يكون للمحال اى كيف لا تتم له هجته والحال ان الله
 قال اتخذ واذا ثبت اى من خارج لا مما تقدم واى الله
 بهذا تنبها للاستدلال فى المقام لا يتوقف عقلاى
 واما العادة فيقتضى توقف الاتصال بهاتين الصفتين
 على الاتصالات الجسمانية ومرجع الاتصالات الجسمانية
 فى البصر الى انطباع الشعاع المنبعث من الخدقة فى المرى
 وعدم قرب المرء جدا من الخدقة وعدم بعدها جدا
 منها ومرجع الاتصالات الجسمانية فى السمع الى قرع
 الهواء المتكثف بالصوت لحمل السمع وهو الصماخ و
 الجسمانية نسبة لجسمان معنى الجسم ودل الخدقة
 على ثبت وقوله وجب له جواب اذا دل المحوج لفظة
 المناسب ان يقول فلا صحة للتاويل لان ما تقدم به
 عدم صحته لا عدم كفايته اليه وقوله عقلا ولا سمعا
 منصوبان على نزع الحافض اى ولا محوج فى العقل ولا
 فى السمع الى التاويل وعلى التمييز وفى الكلام لغة وشر
 مرتب فتقوله عقلا راجع لقوله ثبت وقوله سمعا راجع
 لقوله ودل الصريح اى لا محوج للتاويل من جهة العقل
 لما ثبت اتخذ ولا من جهة السمع له لانه الصريح اتخذ وانما

الله بهذا الطرد على الكعبى واى الحسين البصرى من المغترية
 حيث ناولا السمع بالعالم فالمسوعات والبصيرة العالم
 بالمبصرات فردا السمع والبصر الى صفة العالم وحاصل
 الرد عليهم انه لا محوج فى السمع ولا فى العقل لهذا
 التاويل وبان تاويلهما بذلك مجاز ولا بد للمجاز من
 قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فوجب جمعا صفتين
 رايدتين على العلم وهو المطلوب بان قيل المحوج الى
 التاويل ايها الامتصال الجسمانى المستحيل فى حقه تعالى
 قلت الايهام يمنع من اطلاق اللفظ اذ لم يرد به سمع
 واما هذان فقد ورد بهما فيطلقان على حقيقتيهما واقضا
 وهما الاتصال الجسمانى عادى لا عقلى وحمل اللفظ
 لهذا من باب اتباع الشئ بعدنى المحوج الى التاويل
 بما يقتضى منع التاويل فكان الله يقول على اننا لقطعا
 النظر عن ما تقدم من نفي الاحتياج الى التاويل فى العقل
 والسمع فنقول انه اذا حمل اللفظ على ذلك المعنى البعيد
 كان مجازا والمجاز لا بد له من قرينة ولا قرينة على هذا
 المعنى عقلا ولا سمعا واما يكون هذا التاويل باطلا
 لما فيه من اثبات الشروط وهو المجاز بدون شرطه
 وهو القرينة متى كان طاهرا جازيا اى جازيا
 عقلا كروية المؤمنين لله فى الآخرة وقوله الا اذ يدل
 دليل اى عقلى وهذا استثناء مسقط اى لكن ان دل
 لهذا اى الله بقوله وهكذا الحال الفائدة جمع
 الانبياء والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان

غير قومه بان الله متكلم واما اجماع الانبياء فانهم وان كانوا
 غير مأمورين بالتبليغ الا انه قد يخبر الناس بذلك تبرعا
 منه او ان اجماع الانبياء مستعاض من قوله الرسل ان الانبياء
 اجمعوا على ذلك ولهذا اندفع ما يقال ان اجماع المسلمين
 ظاهر لانهم مأمورون بالتبليغ فكفاية اجماع عنهم في
 الفعل ظاهر واما كفاية اجماع عن الانبياء فتكفي لانهم
 لم يؤمروا بالتبليغ حتى يستفاد ذلك منهم كالرسل
 وقد اجمع المسلمون ايضا ان اجماع الانبياء والرسل لا
 اجماع الرسل منسحب على المسلمين وقد يقال انه لما وقع
 الخلاف بين المسلمين في تفسير الكلام ربما يتوهم ان بعضهم
 لم يقل بالكلام فاقى بذلك دفعا لهذا التوهم واستدلوا
 انهم هل الكلام بالاجماع فقط مع ان في الكتاب والسنة
 ما يدل لذلك ايضا كقوله تعالى وكلم الله موسى خليفته
 وكقوله تعالى ان اصطفيتك على الناس برسالاتي و
 بكلامي لان الخصم لا سبيل له في الخدع في اجماع خلاف
 غيره فانه يؤوله ويخرجه عن ظاهره في الحجة انما ان
 بذلك لاجل قوله بعد ذلك وان اختلفوا في حاصل ما
 وقع من الخلاف انه قيل ان المراد متكلم بكلام قديم يسمى
 وهو مذهب هذه السنة وقيل بالالفاظ القديمة وهو مذهب
 الصحابة وقيل بالالفاظ الحديثة وهو المذهب السني وقيل
 بمعنى كونه متكلما انه خالق للكلام وهو لا يتغير في الاول
 اربعة وقوله الله وان اختلفوا في تفسير الكلام ادرك في
 في تفسير كونه متكلما لان الكلام فيه فان قيل الخ

حاصله

حاصله ان كونه متكلما ما اخوذ من قوله الرسول ودلالة
 قول الرسول متوقف على الصدق والصدق متوقف
 على المعجزة والمعجزة لا تثبت الا بعد ثبوت كونه تعالى متكلما
 وذلك لان المعجزة تدل على ان الله تعالى قال صدق عبدي
 في كل ما يبلغ عنى وحم قال الامر الى ان المعجزة متوقفة
 على لونه متكلما وحم فلا يصح اثبات كونه متكلما بالسمع
 المتوقف بثبوته على المعجزة المتوقفة على كونه متكلما والا
 لزم الدور لا يلد اى على كونه متكلما عالم ثبت
 صدق اى الرسول وقضية كلامه انه يقال لرسوله
 مع انتفا الصدق وليس كذلك وقد يجاب عن ذلك
 بانه اطلق عليه اسم الرسول نظرا للمال او بحسب ما
 دعواه والمعجزة لا تثبت لهذه القضية غير
 خفية وهو روح الاميراد فلذا اثبتتها بالسند فتال فان
 دلالة المعجزة لوقوله فان دلالة المعجزة من اضافة
 الصفة للموصوف اى فان المعجزة الدالة على الصدق
 صدقت او انت رسولي او كفاية بخلافه فالاول
 مبنى على ان خطاب الله الرسول بالرسالة من قبيل
 الاخبار والثاني مبنى على انه من قبيل الانشاء فان
 دلالة المعجزة تنزل منزلة الاولى ان يقول فان المعجزة
 تدل على ان الله قال بالفعل صدقة لاجل ان يتاى الدور
 اذ لا يتاى الدور الا بملاحظة ذلك واما على ظاهر العبارة
 من كونها تنزل منزلة قوله الله صدقت فلا يكون هناك
 دور اصلا ولا يكون الاشكال قويا بل لا اشكال من

اصله واعلم ان هذا السؤال مبني على القول بان دلالة
 المعجزة على الصدق وضعية لا على القول بان دلالة المعجزة
 عقلية ارعادية وسياتي تحقيقها ثم لم يثبت في ما مضى
 ظرفية والكلام فاعل والصدق معنى الصادق وصف
 للكلام اي عدم نبوت الكلام الصادق منه لم يكن
 مصداق الرسول وهذا مفرغ على قوله فان دلالة المعجزة
 المحرجه وهذا مما يعني التصويب الذي قلناه في قوله فان
 دلالة المعجزة بغير الخفاء لا يتفرع عليه الا اذا كان مصوبا
 بمثل ما قلناه والاقبيص التفرع لان التبريل يكون
 في الدلالة ولا يتفرع عليه ما ذكر فتأمل فلو اثبتنا
 الكلام في الاولى فلو اثبتنا كونه متكلما لان الكلام في المسئلة
 لا من المسائل لداري لتوقف السمع على الكلام
 قلت لانه حاصله انا لا سلم ان المعجزة لا تثبت ما لم يثبت
 كونه متكلما بل نبوت المعجزة لا يتوقف على ذلك وجه فلا
 يلزم الدور على اثبات كونه متكلما بالسمع وما يوضح ذلك
 عدم توقف الصدق على كونه متكلما ان الشخص اذا
 لحاظة وقار لهم انا ارسلني لكم هذا الملك للحاضر وقال في
 قل لهم يعملوا كذا فقالوا له لا صدق الملك رسول فقال
 ذلك الشخص يا ايها الملك ان كنت صادق فادعوا في
 رسولك لهم فقم من مكانك واجلس في محراب فعمل الملك
 ذلك فلا شك ان هذا الفصل من الملك يدل على صدق
 ذلك الشخص في دعواه انه رسول وان لم يحصل من الملك
 تكلم اصلا الذي التمس الاول عليه فيعلم في الاولى

استقام

استقام الخالف خبر ان من قوله ان من الذي لم يكن
 المناسب ايها التفسير بعينه الماضي اي فقد علم المحر
 وان كان فيهم لم يأت وان كان في الحاضرين من سمع كلام
 النفس اي عن الملك فيدبر لك نظر للمقام اعني كلام
 الباري والكان المناسب ان يقول وان كان فيهم من
 ينفي الكلام عنه اصلا بان كان ابكم او يقول وان لم
 يحصل منه علم اصلا ويمكن في العلم بهذا يدل على ان
 دلالة المعجزة على الصدق عقلية وان خبر بان السؤال
 مبني على انها وضعية اي على تصديق الله لرسوله وهما
 قولان والحاصل اننا يجاد الله العبد في ركن كذا على سعة
 كما يدل عقلا على ردة الله ايجاده ودعوه على هذه
 احاطة فكذلك ايجاد الله محارق يدل عقلا على تصديقه
 تعالى لذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظر اذا ايجاد الله
 محارق اما يدل عقلا على ارادة وجوده لا على تصديقه
 للرسول ولهذا ضمنوا القول بان دلالة المعجزة على
 الصدق عقلية وقولهم ان المعجزة اخذها سروع
 في انظار السند الواقع في السؤال الذي استدله به المعارض
 وحاصله ان قولهم المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق
 عبدي ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله قال ذلك
 بالفعل كما انهم المعارض وجعل هذا القول مسندا بل
 معنى كلامهم انا تنزل منزلة قول موضوع دال على انه
 صادق مثل صدق عبدي وحق فلا ياتي الدور والحاصل
 ان هذا الكلام وهو المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق

على حذف اي وما ذكر من ان النظر ينفيد العلم مطلقا في الالهيات
وغيرها هو مذهب اهل السنة واما الفروغ وحاصله ان العقلا
قد اضطربوا في افادة النظر العلم قيل انه يفيد مطلقا وهو
مذهب جمهور المعتزلة وقيل لا مطلقا وهو مذهب السنية
وقيل بالتفصيل فيفيد في غير الالهيات وهي ما لا يتعلق
لها بالاله ولا يفيد فيها وهو مذهب المهندسين والسنية
قال المكارى يضم المسيحي وفتح الميم سنة الى سمن كسر
اسم صنم طائفة من الموالي اكرهوا افادة النظر المسلمون
ان طريق افادته الحواس السمع والبصر وقيل السنية
كمرنية قوم في الهند دهريون قائلون بالتساخي اي
يقولون ان الحيوان ادامات وخرجت روحه تنتقل الى
جسم اخر اشرف من الاول وادنى وهكذا ولا الجنة ولا النار
ذكر السيد في تلك المواقف انهم منسوبة الى سومان اسم صنم كانوا
يعبدونه قوة المانعين افادة النظر اي المانعين افادة
النظر العلم وقوله مطلقا اي في الالهيات وغيرها واما
افادته للنظر فلا يمنعونها قوله والمهندسين جمع مهند
اي اصحاب الهندسة وهي علم يعرف به خواص المقادير اعني
الخط والسطح والجسم القلبي وفايدته مشرفة كهيئة
مقادير الاشياء المانعين افادته اي افادة النظر العلم
في الالهيات اي انهم يقولون ان النظر لا يفيد العلم بثبوت
صفات الله واما افادته للنظر بها فلا يمنعونه وصح
كفارات ثبوت الوجود لله وبقية الصفات لا يعلم بالحواس
وانما تعلم بالنظر وهم منكرون افادة النظر للعلم بالالهيات

قوله

قوله فلا يخفى فسادها اي يكون ذلك الفساد ضروريا وادانها
ضروريا فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فتقوله وضرورة الخ
تجيبه على ذلك لا دليله اذ الضروريات قد جتبه عليها
اذا لم يأت في معنى الادهان من المعاصرة وضرورة العلم الواو
عنزلة لام التعليل واطراف ضرورة للعلم من اضافة الصفة
للموصوف اي ان العلم الضروري الخ وهو تقييد لعدم خفا
فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات
مقط وقوله بافادته اي النظر من اضافة المصدر لما علمه
والمنقول حذف والماصل لان العلم الضروري بافادته النظر
العلم وقوله استفادة بالرفع نفت للضرورة وقوله من
التجربة اي من تجرية النظر اي قاجربيا النظر مرارا فوجدناه
يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من التجربة ضروري
اي وانما كان فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلنا علمنا
ضروريا ضرورية طريقها التجريبية لا الحواس ولا الاخبار
بان النظر ينفيد العلم ووجود العلم الضروري بافادته
النظر العلم كاف في الرد عليهم لان من انكر لزام الضروري
لا يثبت اليه بل يترك منزلة العلم لا يقال الخ هذا
وارد على كون العلم بافادته النظر العلم ضروريا وتقرير
ذلك الاعتراض ان يقال لا سلم ان ذلك العلم ضروري
اذ لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلا لكن القائل
باطل لان العقلا قد اختلفوا فيه فكذلك المتقدم
وهذا اي العلم بافادته النظر العلم لاننا نقول الخ هذا
منع للشرطية وحاصله انا لا سلم ان كل ضروري لا ينفع

سقط العلم

عندي ثم هذا كلام الآية ففهمه المعترض على وجه ليس
بصواب واستشكل ففهم ان معناه ان هذا يدل على قول
من الله حاصل بالعمل وهو صدق عبدي ثم وهذا
الفهم ليس بصواب بل معناه انما تنزل منزلة قول الله
على انه صادق فقوله ان تنزل منزلة الموصفة على قول
على زائدة والموصفة تعني الموضع وفي الكلام قلب
اي ولكن تنزل منزلة قول موضوع يدل على ارادة ذلك
اي التصديق وكان على الثاني ان ياتي بهذا قوله انه سوال
قوي فكان يقول قلته قال ان التلاني انه سوال
قوي وجوابه ان معنى كون المعجزة تنزل منزلة قول
الله انما تنزل منزلة قول موضوع دال على ارادة
ذلك التصديق وحسب فلا ياتي في الدور وليس المراد ان
المعجزة تدل على ان الله وقع منه قول حاصد صدق
عبدى ثم حقيق ياتي في الدور كما فهم المعترض الا ترى ان من
ادعى انه كان يجعل قوله ان من ادعى انه سند الجواب
فما مل على ارادة ذلك اي التصديق كما يدل
بعض الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت
ان فلانا قال لي افعل كذا فكذلك تريد فقلت للذي
نقلت عنه هل قلت لي كذا او لا فاشارك راسه في
قولك الاشارة تنزل منزلة قوله نعم ولا سواء ذلك
المشير ياتي منه الكلام او لا ياتي منه فان كان ليكم ولا
تدل على انه قال في الجواب نعم ولا بالفضل فاذا انزلت
الاشارة منزلة ذلك كان المشير متكلما او لا فكذا ذلك

المعجزة

المعجزة والكلام المستعمل على نبوته لله بالسمع اي
بالدليل السمع فهذا امر زائد على السؤال وجوابه فهو
كلام متأنف التواضع عليها اي المتفق عليها
على وضعها والفراع فيه اي في اثباته لله وقوله
لا في العبارة لغز اي وهي اللفاظ التي تقرأها اذ لا خلاف
ان هذه العبارات لعادة يقال لها كلام بمعنى انه خالف
لها والافعال كثير في هذا الشبهة الى جواب ثبات
منع لقوله في السؤال والمعجزة لا تثبت عالم يثبت كون
البارى متكلما وحاصله اننا لانسلم ذلك ولا نسلم انما
تنزل منزلة قول الله صدق عبدي في كل ما لمع عنى
وذلك لان الافعال كثير ما تدل على ارادة بحسب العادة
وان لم توضع له والمعجزة من هذا القبيل ففما جرى له
عادته ان من ظهرت المعجزة على يديه لا يكون الا صادقا
فدلالتها على المصدق قطيعة بحسب العادة وان كان
بحسب العقل يمكن تخلفه فهذا الاحتمال العقل لا يضر في
قولنا بصحة قولنا العادة تحكم بامتناع ذلك لا سيما
ويعطى ذلك انما نقطع بان جعل الحيوان محمدا نظرا له
للعادة اذا المجرة لازمة لمصلحة عادة ويمكن ان يكون
ذهبا بحسب العقل فلا يلزم على ذلك محذور وهذا
الاحتمال العقل لا يضر في قطعنا بالمجرة لان العادة
تحكم بامتناع ذلك الاحتمال فقوله الله والمعجزة كذلك
اي تدل على ارادة المصدق نظر للعادة اي لعادة
الله مع من ظهرت المعجزة على يديه وهذا الجواب معنى

على القول بان دلالة المعنى على الصدق عادية واثباته
اجواب قبله فهو معنى على انها عقلية والسؤال منى على انها
وضعية فالمسألة فيها اقوال ثلاثة وقد اجتمع المتأذ
لهم الحكم فيها ما لا يستاذن من الدليلين العقليين على كونه
متكلما هيا ولم يجلبه في مقام الدليل العقلي لان احده
يرد بآراء به الدليل العقلي السابق والاخر يرد به
فقيه التكلم عليه ما هيا ليرد هاهنا ويرد هاهنا وان به
ولا يتم الملك الانسب ولا يكمل الملك وقوله ولا يتم
الملك بفتح الميم وكسر اللام ويصح ضم الميم وكسر اللام
وتقرير هذا الدليل ان تقول الله ملك وكل ملك لا يمل
ملكه الا بامر ربه يتم الله لا يكمل ملكه الا بامر ربه
والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله متكلما وهو
المطلوب وهذا دليل اول على انه متكلم والثاني ان
له بقوله والجواز نحو وحاصله ان تقول لا شك ان خلا
متكلمون فهم متصوب بكونهم مأمورين او منهيين و
كونهم متردد بين كونهم مأمورين او منهيين صفة
جارية لا راحة ولا مستحيلة وكل صفة جارية لا بد
ان تستند الى صفة لله تعالى قديمة والامر استحالة
ما علم جوازه وحقه ان يكون كونه لخلق مأمورين
او منهيين مسدا الى امر ونهي ثابت لله من الاراد والامر
والنهي من اقسام الكلام فيكون الله متكلما وهو المطلوب
والجواز تردد لخلق اي ان العقل يكون كونه
متردد بين اي يحكم بجواز ذلك الكون لانه يحكم بانحائه
ولا يجوز

ولا يجوز به واللام في قوله والجواز بمعنى الباطن في نفس الشيء
والجواز بالسا وهو عطف على قوله بانه سبحانه ملك وهذا
اشارة الى الدليل الثاني بين امر مطاع ونهي متبع للامر
بالتبع التمثل امر المطاع وهو انما عبرا ولا يطلع وانما
يتبع نفعا وقال كل صفة لخر هذا من نعمة الدليل
وان به بطريق الحكاية وان كان يعلم بدونها انه يقول
الاستاذ نظر الى ان الاعتراض الاتي وارد على ذلك
كل صفة جارية او من حملتها كون لخلق متردد بين
بين امر مطاع لخر لا بد وان يستند الى صفة ازلية
او لا بد وان تكون متعلقة بصفة ازلية وهي ههنا
امر ونهي والاستحالة لخر والاستند الى صفة
لجارية الى صفة ولحمة بان لم تثبت الصفة الواجبة التي
تستند اليها الجارية استحالة ما علم جوازه وهو ههنا
كون لخلق متردد بين بين امر مطاع لخر وذلك انه لا يصح
كونهم مأمورين او منهيين الا اذا وجد امر ونهي ولا
يكون امر الا اذا حصل منه الامر لانها هيا الا اذا
حصل منه النهي واذا لم يوجد ذلك فلم يكونوا مأمورين
ولا منهيين فقد استحالة ما علم جوازه وهو قلب لخلق
للاحقائق فتأمل يجب اثباته لله تعالى ههنا
نتيجة دليل الاستاذ والطريقة الاولى لخر وهي
الاستدلال بان الله تعالى ملك لخر يرجع الى تقي النفاير
وذلك لان الملك اذا كان لا يامر ولا ينهى كان ابكم
والبكم نقصان في حق الملك فيجب له الكلام الذي هو

كمال في حقه تعالى وقد عرفت اي من قوله سابقا
والتحقيق الاعتقاد في هذه الثلاثة على الدليل السمي
وقوله ما في الاستناد ما واقعة على الضعف اي وقد
عرفت بحال الضعف الذي في الاستناد في نقيضها التي
العقل اي بل المتمد الاستناد في نقيضها التي السمع
والاعتراض على الثانية اي على الطريق الثاني في الاستناد
وهذا الاعتراض واراد على قوله فيها وكل صفة جائزة
وهو حاصل هذا الاعتراض اما لا خلم ان كل صفة
مايرة لا بد ان تستند الى صفة اذلية لله لموازاة
يستند كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهي نوحاة
كالسلطان فيجوز تردد جميع الاقليم بين امر مطاع
ونهي متبع نظر الى امر المالك ونهيه فتعول الشان يكون
هذا الجواز في الكلام حذف اي لا مانع من ان يكون
هذا الجواز المطلق بتردد الخلق في قوله مستندا
الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذف صحة فان
قيل الخ هذا اعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز
استناد كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهي من
حادث لزم الدور والتسلسل وعلاها باطل فسطل
ما استلزمه وهو جواز كون المستند اليه امر ونهي
من حادث فتعين ان يكون المستند اليه امر ونهي
ازليين وهو المطلوب فتعول الشان يلزم عليه ان على
استناد تردد الخلاق بين امر مطاع ونهي متبع الى
امر بعضنا لبعض وقول الشان فان كان الغير مامورا

اي مباشرة

اي مباشرة او بواسطة او بواسطة قلنا لا حاصل
هذا الجواب انه لا يلزم الدور الا لو كان يجب ان يكون كل
شخص امرا ومامورا ومعلوم انه لا يجب ان يكون كل
شخص امرا ومامورا حتى يلزم الدور والتسلسل بل يجوز
ان يكون البعض امرا فقط والبعض مامورا فقط وح
فيكن في صحة المنع ما سبق من انه يجوز ان يكون تردد
الخلاق بين امر مطاع ونهي متبع مستندا الى امر بعضنا
لبعض فتعول الشان اما مطلق لجواز اي المتحقق في كون بعض
الاشخاص امرا فقط وبعضهم مامورا فقط وفي الكلام
حذف اي اما مطلق لجواز على الوجه المذكور فلا يلزم عليه
دور وح فيكن في صحة اي في صحة المنع ما سبق من
استناد كون بعضنا مامورا الى امر بعضنا لا يقال تماثل
الاشخاص يوجب انه يجوز على كل منهما ما حاز على الآخر
فان يخصص لبعضها بما لم يكن في الآخر لا فانقول جاز
ان يخصص الله بآرادته بعضها بان يكون امرا فقط وان
كان جاز عقلا ان يكون مامورا ايضا ولا مانع من ذلك
واذا علمت هذا تعلم ان مراد الشان بالجواز الوقوع
تخصيص الفاعل المختار فتأمل واحتج الاستناد
ايضا الخ اعلم ان الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر وقد افاد
الاستاذ بالدليلين المتقدمين انه امرناه واما كونه
خبر فلم يعلم مما سبق فاذا افاد بهذا الدليل ذلك وحاصل
هذا الدليل ان تعول الله عالم وكل عالم يجب في نفسه
حديثا مطابقا للمعلومه فانه يجب في نفسه حديثا مطا

لمعلومه ولا معنى للكلام النفسى يخبرى الا بالحديث الذى
 يحده الانسان فى نفسه مطابقا لمعلومه فتقول الله فان
 كل عالم لحد هذه الكبرى وحذف الله صغرى الدليل
 واعترضه مشرف الدين لحد حاصل اعتراض مشرف الدين
 عليه ان قوله وكل عالم يحده فى نفسه حديثا قضية كلية
 تشملنا وتشمل البارى وهى مبنية على الوجدان اى
 الامور الباطنية وتخصم قد لا يساعد على اثباتها ولذا
 قيل ان الوجدانيات لا تقوم بها بحجة على الغير وحججه
 المدح فيها بان يقول الخصم انا عالم بكذا ولا اجد فى نفسى
 حديثا مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم
 الجزئية ومتى كانت كبرى الشكل الاول جزئية كان فاسد
 النظام وايضا اخذ القضايا الكلية من المحسوسات امر
 من الوجدانيات يتوقف على استقرار تام لا افراد موضوعها
 بحيث توجد قضايا جزئية بعد افراد موضوع تلك
 الكلية بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد فى نفسى حديثا
 مطابقا لما اعلم وهذا متمسك غاية التمسك وايضا
 فنصوب الحديث النفسى عند العالم المطابق لمعلومه
 امر عادى ولا حكم للموايد على الله تعالى لانه غايب
 ولا يقاس الغايب على الشاهد فتقول الله بانه اى
 الحال والثابت وقوله من قضايا جزئية من معنى
 البيا وان ضمن اثبات معنى اخذ او من الجواهر المجردة
 متعلق بمحذوف حال اى مأخوذة من قضايا جزئية
 وقوله وحدانية ان مبنية على الوجدان وقوله قد

لا تساعد

لا تساعد خبرات او لا تساعد الخصم على تسليمه اى الاثبات
 لخصمه ولو قال على تسليمها اى الكلية كان اولى اى لان
 الخصم ان يقول انا عالم ولا اجد فى نفسى حديثا وهذا
 اعتراض اول وقوله واحذ القضايا لحد اعتراض ثان وقوله
 واحذ القضايا الكلية من المحسوسات اى كقولك كل
 حيوان يرك فكه الاسفل عند المضغ فان هذه قضية
 كلية مأخوذة من محسوسات لانك تقول الا الانسان
 يرك فكه الاسفل عند المضغ والبفل كذلك والحرار
 كذلك والفرس كذلك وهكذا اكل حيوان يرك فكه الاسفل
 عند المضغ وقوله والوجدانية اى تجا اذا قلت كل عالم
 يحده فى نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فان هذه قضية
 كلية وحدانية مأخوذة من قضايا جزئية بان تقول
 انا عالم بكذا واجد فى نفسى حديثا مطابقا له ويريد يقول
 كذلك وتبريقول كذلك فكل عالم يحده فى نفسه حديثا مطابقا
 لمعلومه وقوله الابا استقرارا اى بان استقرار جميع
 الافراد اى واستقرار جميع الافراد متعذر وعلى فرض حصوله
 فلا سلم ان صفات الله تؤخذ من القضايا المادية
 لان احكام الله وصفاته لا تجرى على الماديات والصفات
 لم يلفت الا لهذا الاحير ولم يلفت للاول اعنى تمترسا
 جميع الافراد فتأمل قد لا تساعد الخصم على تسليمه
 اى بان ينفى وجدانه وذلك بان يقول انا عالم بكذا ولا
 اجد فى نفسى حديثا مطابقا لذلك عادات اعم من ان
 تكون وجدانية او حسية ولاستغنى عن حاصل العلم

من البحث السابق ان كونه سمياً بصيراً صفتان مستقلتان
 من غير ان يكونا عالمًا وذهب أبو القاسم الكوفي وأبو
 الحسين البصري من المعتزلة الى انهما يرجعان لكونه عالمًا
 فأخذ المصنف في دفع ذلك القول بقوله ولا يستغنى
 لغيرها من اذهاب آخر ذكرها الشرح لما يجده في سند قوله
 ولا يستغنى له وحاصله انه اذا اظهرت شخصاً بزيادة الكفاية
 بالمثل الغل في عالم ثم اجمعت به فلا شك انه حصل له علم
 لم يحصل له اولاً من الاخبار وقوله ضرورة اي بالضرورة
 اي بالبدهية واعلم ان هذا السند قضية كلية مبنية
 على الوجدان لان المراد لان كل واحد يجد من نفسه بالضرورة
 فرقاً بين علمه بالشئ والوجود فيرسل عليه بحث ان التامان
 السابق مع الاستاذ والعجاء الشئ مثل بحث ابن التمامي
 ولم يردده واورده هذا السند المعترض والمقول عليه في
 المقام سنداً ما سبق قريباً من قوله واذا ثبت ان الاتفاق
 هاتين الصفتين له قبل اي قبل غيبته عنا
 اعلم ان العقلاي من المسلمين ولو يجب الظاهر هاتين
 الصفتين ان كونه سمياً وكونه بصيراً الحاد وابنه
 فيه اشارة الى انه والله هاشم من اكار المعتزلة ولذا
 قال ومن يتهمهم منهم من يمتد بهم واخباري بضم هم ودفع
 اباً مشددة نسبة لجبا بالقصر فرقة من اهل اخراسان
 واسم حسن ويكنى بالي على وولده اسمه هاشم
 شاهداً وغايباً اي سوا كان شاهداً اي شاهداً لنا
 او غايباً عنا هو الحق الذي لا يخفى فقد فسرها بتفسير

مركب

مركب تركيباً وصيغياً وهذا اي التفسير بطرفيه باطل
 فان الحياة له هذا اعتراض على التفسير بالنسبة
 للطرفي الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان
 نقول الحياة ليست من الصفات المتعلقة باتفاق السمع
 والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق بين الحياة ليست
 السمع والبصر وتنكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر
 البصر ليس بالحياة وهو المطلوب فان الحياة الاولى
 فان كونه حياً لان الكلام في المنوية لا في المعاني
 وسلب الافة له هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله
 قياس من الشكل الثاني وقريره ان نقول سلب الافة في
 السمع والبصر يتلقتان بغير محلهما ينتج سلب الافة بغير
 السمع والبصر وتنكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر
 ليسا سلب الافة لا اختصاراً له اي لا يتعلق به بغير
 محله وهو من سلبت عنه تلك الافة من سلبت عنه
 الضمير المرفوع في سلبت عما يد على الافة وفي بعض النسخ
 سقوط تا التانيث فيكون المرفوع نايباً عن الفاعل اي
 من وقع السلب عنه او انه ذكر ضمير الموصوف المجازي و
 ان كان قليلاً ولان الانسان محال اعتراض ثان على
 الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان نقول السمع
 والبصر يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الافة
 لا يحس الانسان به من نفسه ينتج من الشكل الثاني ان
 السمع والبصر غير سلب الافة فقوله الشئ والعدم اي
 وعدم الافة وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه

وهذا اي التفسير بطرفيه باطل
 فان الحياة له هذا اعتراض على التفسير بالنسبة
 للطرفي الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان
 نقول الحياة ليست من الصفات المتعلقة باتفاق السمع
 والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق بين الحياة ليست
 السمع والبصر وتنكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر
 البصر ليس بالحياة وهو المطلوب فان الحياة الاولى
 فان كونه حياً لان الكلام في المنوية لا في المعاني
 وسلب الافة له هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله
 قياس من الشكل الثاني وقريره ان نقول سلب الافة في
 السمع والبصر يتلقتان بغير محلهما ينتج سلب الافة بغير
 السمع والبصر وتنكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر
 ليسا سلب الافة لا اختصاراً له اي لا يتعلق به بغير
 محله وهو من سلبت عنه تلك الافة من سلبت عنه
 الضمير المرفوع في سلبت عما يد على الافة وفي بعض النسخ
 سقوط تا التانيث فيكون المرفوع نايباً عن الفاعل اي
 من وقع السلب عنه او انه ذكر ضمير الموصوف المجازي و
 ان كان قليلاً ولان الانسان محال اعتراض ثان على
 الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان نقول السمع
 والبصر يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الافة
 لا يحس الانسان به من نفسه ينتج من الشكل الثاني ان
 السمع والبصر غير سلب الافة فقوله الشئ والعدم اي
 وعدم الافة وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه

ولانه لو صح لوهذا اعتراض على الطرفين معا فتقوله
لو صح ذلك اى لو صح تفسير السمع والبصر بالمحى الذى لا افة
به لهما ان يقال الخاى لصح ان يعسر العالم والتاخر
بالمحى الذى لا افة به لانه لا فارق بين تلك الصفات
ولم يقولوا به اى بصحة ولم يقل الخصوم وهو
الحياى وولده واتباعها بصحة ان معنى الروية
الإضافة بيانىة اى ان الروية التى هى البصر وقوله
تأثير الحدة الاولى تأثير لحدقة بسبب ارتسام صورة
المبصر فيها فاذا انطرت الى ريد فانه يرسم في لحدقة
انما هو الصورة لانفس ريد فاذا ارتسمت هذه الصورة
في لحدقة حصل لحدقة تأثير فتأثير لحدقة هو نفس الروية
ان المدرك لناى بالروية وقوله نفس المثال
المنطبع اى المرسم في لحدقة اى فاذا وقع بعرض
عليك فلا ادرك الامثال اى صور تلك التى ارتسمت
في لحدقة ولا ادرك ذاتك وهو الشئ الذى لا تفسير
للمثال المنطبع في لحدقة وقوله المطابق لما فى الخارج
اى خارج الاعيان وهو المرى الخالى عن المادة
صفة للشئ اى ان المدرك هو امثال المنطبع هو
الشئ المطابق لما فى الخارج الخالى عن المادة اى الخالص
فيها ضرورة ان مادة المرى كالانسان والجم لا يمكن
ارتسامها فى العين وانما ترسم فيها امثال لها خال
عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لهما عنى ذلك
الشئ الخارجى اى عين المبصر الخارجى الذى ارسم مثاله
وصورته

وهذا هو الذى لا يرد عليه من جهة المادة

وصورته فى الرطوبة اعنى ناظر العين وهذا التولى
اوتب اذ لا دليل على الاول على انه مخالف للحس فاما جرم
باننازى ونذكر نفس الشئ لامثاله فى الرطوبة
الجليدية المراد بالرطوبة محل الروية من العين وهو
الناظر وقوله الجليدية اى الشبهة بالجليد وهو
التيك فى اللغات المودية الى الحس المشترك اى
المودية للفترة الباصرة التى فى الحس المشترك والمراد
بالحس المشترك هنا الحس المشترك بين العينين فقط
بخلاف الاى فانه مشترك بين الحواس للحس الظاهرة
لان كل واحدة فيها تودع ما ادركته فيه وكل المعهود
ان الحس المشترك واحد وهو ما ياتى واما تسمية التفتين
المذكورتين بالحس المشترك فغير معروف وحاصل
ما فى المقام على ما هو المأخوذ من كلامهم ومن كلام الشئ
الاى ان من ينظر الى شئ ارسم مثاله فى الرطوبة الجليدية
الكائنة فى لحدقتين وبواسطة ذلك الارتسام تسير
القوة الباصرة المودعة فى العصبين المحوطين بذلك
الشئ فتدركه على قول او تودى الى الحس المشترك والنظر
تدركه منه على قول اخر عقليتين اى عصبين
صورة صليب هذا يقتضى تقاطعها هكذا
وقيل انما ليسا متقاطعين تقاطعا صليبا بل على
صورة دالين هكذا فان الصوت اى
البسيط وشار للركب بقوله وما تركب من الحروف
والاصوات وشار بقوله من الحروف الخ الى ان الصوت

+

المركب نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت الانسان كزبد
 قايم وما هو مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيع الكلاب
 ونقيق الغربا بل وقوله من الحروف والاصوات الى داله
 الاصوات اذا صادفت الهواء اي اذا لاقى الهواء
 لاقى الهواء المتكثف لها الهواء الراكد في الصماخ وانا قد را
 ذلك لان الصوت كينيته قايمه بالهواء فهو عرض
 الراكد هو المجاور وصفان للهوا في اقصى الصماخ
 اي في داخله المحدودة عليه اي على اقصى الصماخ و
 هذا تفسير المفروضة لوه حصل فيه اي في الصماخ
 المحدود عليه العصبه او تودية الى الحس كما اي
 فهناك قولان قيل ان المدرك نفس تلك القوة المودعة
 في تلك العصبه والقول الثاني يقول ان تلك القوة
 توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله فتشعر
 به اي بالطين اي فتدركه وقوله او تودية عطف على
 تشمر والنفس هي المدركة بواسطة اي على القوة
 الثاني واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس
 هناك حس كلوح كما ان الانسان اذا نظر
 للوح ادرك ما فيه كذلك النفس تدرك ما في الحس المشترك
 ولما حصل ان الحروف والاصوات كينيتها قايمه بالهوا فاذا
 خرج اللفظ من الانسان تكيفت قطعة من الحروف
 اللفظ وخرقت الاهوية التي بين المتلفظ والسامع
 الى ان تصادم اي تلاقى تلك القطعة بالهوا الهواء
 الذي في الصماخ فاذا صامت الهواء الذي في الصماخ

حصل

حصل طنين فتشعر بذلك الطنين القوة المودعة في
 الصماخ وتذكره على قول او ان تلك القوة تودية
 الى الحس المشترك والنفس تدرك منه ذلك وكذا يقال
 في البصر والشم ايها من ان المدرك هو نفس القوة
 او هذه القوة تودي الى الحس المشترك والنفس تدرك
 منه ذلك والقول الثاني هو التحقيق عندهم فالمدرك
 للكليات والجزئيات على هذا القول انما هو النفس لا
 انما تدرك الكليات بواسطة العقل والجزئيات
 بواسطة الحواس وتاديتها لها للحس المشترك واما
 على الاول فالمدرك للجزئيات الحواس والمدرك للكليات النفس
 بواسطة العقل فتأمل كلوح لوه اذا دبر هذا التشبيه
 كينيتها ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة الحس المشترك
 لا يتوقفات اي عقلا الاعلى وجود محل وذلك لانها
 عرضان وخر عرض لا بد له من محل يقوم به فقاية ما يتفقا
 محلا على العوم يقومان به ولا يستدعيان محلا مخصوصا
 وقوله لا يتوقفان الاعلى وجود محل اي لا على اتصال
 الشعة تخرج من كعدقة تقصا بالمرء كما يقول المعتزلة ولا
 على انطباع صورة المرء في الرطوبة الجليدية الكاينة في
 كعدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهواء
 المتكثف باللفظ للهوا الذي في الصماخ كما يقول الفلاسفة
 ايضا ان قلت اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان
 الادراك يحصل به الادراك الا ترى انه يقال زبد ادرك
 بسمعك كذا والمولى ادرك بسمعك او يبصره كل موجود

وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشيء لا يحصل
بنفسه واجيب باننا نزيد بالادراك الثاني الصفة
القائمة بالذات وبالادراك الاول كحدث اى كشيء
الموجود والفضلح اى زيد انضاح له بالصفة القائمة
به الحساسة بالسمع او بالبصر كذا وجه فتقول الشغل
السنة ادراك اى صفت ادراك اى صفتان يحصل
بهما الادراك اى الكشف والانتضاح فتأمل
واختصار الجواب عن سوال واراد على مذهب اهل
السنة وحاصله حيث كان لا يستدعيان محلا مخصوصا
بل مطلق محل فلم يختصا ببعض المحلات دون بعض
وما وجه تحققهما عند بعض الامور دون بعض فتوله
بعض الاشياء صادق بالمحل الذى فيه الادراك وبما
هو شرط في الادراك وان ذلك فرع على ذلك قوله فيه
او عنده فالاول ناظر للمحل والثاني ناظر للشرط
ولما حصل ان كون السمع في الاذن والبصر في الناظر
امر عادى يجوز تخلفه فيجوز ان يخلق الله السمع او
البصر في غير ذلك من المحلات كاليد والرجل وكذلك
كون الروية مشروطة بالمقابلته ونفى البعد جدا والرتب
جدا امر عادى يجوز تخلف ذلك بان نرى مع البعد جدا
او مع المرتب جدا ونرى من غير مواجهة ونجتهم اى
على ان اختصاصا صريحا لا يشيا يكون الادراك فيه او
عنده امر عادى ان فتولا للمحل كالاذن والناظر
وقوله للادراك اى الذى هو السمع والبصر وقوله نفسى

له اى

له اى لذلك المحل وانما كان المبتول للادراك نفسيا
للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك المبتول لقبول
اخر وهلم جرى فيودى الى محال وهو انه وراو التسلل
وهما باطلان فما ادى اليهما وهو كون المبتول ليس
نفسيا للمحل باطل واذا بطل ان المبتول ليس نفسيا
للمحل ثبت ان المبتول امر نفسى للمحل واذا كان نفسيا
له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفى المرتب
والبعد جدا اذ لو احتيج الى شرط للزم توقف الصفة
النفسية على شرط وهو باطل لان ما بالذات لا يحتاج
لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم الاحتياج
لشرط صح ما قلناه من ان اختصاصا ببعض الاشياء
بان الادراك يكون عنده امر عادى لانه امر لا يد منه
هذا حاصل الدليل لانه انما انتم بعض المدعى فتأمل
وقد اعترض الامام اى الفخر الرازى اذ هو المراد
عنده الاطلاق والرازى نسبة للمرى بفتح الراء على
غير قياس وهو قرية من قرى النجم وهذا الاعتراض
رده الامام على مذهب الفلاسفة والمحصل ان الفلاسفة
قالوا ان الروية مشروطة بارتسام صورة المبصر
في المحدة فاعتراض عبيد الامام ورد كلامهم وامتا
اهل السنة فهم عندهم ليست مشروطة بذلك فتوله
بسبب انطباع اى مشروطه بانطباع صورة المرى
في المحدة انا نرى نصف كرة العالم يعنى نرى
الكثير مما ظهر لنا من فلك القمر هذا هو المراد

في قوله له اى الذى هو السمع والبصر وقوله نفسى

وهذا الالتزام لهذا هو ليس من كلام الامام بل هذا كلام
ابن التلمساني فصدقه الاعتراض على الامام فكان على
التم ان يبين ذلك ولما حصل ان الامام اعترض على التلمساني
بما ذكره التلمساني في كتابه المسمى بالمعالم فاعتراض عليه التلمساني
في شرحه لذلك الكتاب بما حاصله ان هذا الاعتراض منك
يا امام انما يتوجه على من يقول ان المدرك والمراد هو
المثال المنطبع في الحقيقة لا نفس الذات الموجودة في
الخارج وذلك لان مثال الشيء يجب مطابقتها ومساواة
في المساحة لذلك الشيء وانطباع الكبير في الصغير محال
ولا يتوجه على صاحب القول الثاني الذي يقول ان المدرك
والمراد نفس ما في الخارج والمثال المنطبع انما هو في
الواسطة ذلك لان الواسطة في الشيء لا يسترط فيها المساحة
له فالمثال ان يكون صغيرا جدا وهو واسطة لروية
الكبير اي واذا كان كلام الامام انما يتوجه على بعض
المفلاسفة دون بعض فلا يتم كلامه لان ظاهر كلامه
انه الزام لجميعهم هذا حاصل كلام ابن التلمساني والحق
ان كلام الامام الزام واراد على كل من القولين حتى لو قيل
ان المراد ما في الخارج والمثال المنطبع هو الواسطة
لا يدركه وذلك لان الشيء المدرك اذا كان عظيمًا كالحادية
لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا يدرك عظمه
وارتسام عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم
في الصغير فتأمل لا بالسنة عطف على من يقول
عدم روية الاطوال والعروض جمع طول وجمع عرض و

الطول

الطول والمراد نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد
هي الطول والعرض والعمق والبعيد المخصوص او لا طول
والمعرض ثانيا عرض والمعرض ثالثا عمق لا محال
ارتسام لحد اي فاذا كان شيء طوله مائة ذراع وقلنا
ان الروية لا تحصل الا بسبب ارتسام روية صورة
المراد في الحقيقة يلزم على ذلك ارتسام صورة مقدرة
بماية ذراع في الناظر الصغير جدا وهذا محال
هذه الابعاد المناسبة للبعد من اعنى الطول والعرض
اذا الابعاد جمع بعد وهي الطول والعرض والعمق والعمق
لم يذكره اولالا لان البحث انما يتناول بالطول والعرض فقط
لان العمق وهو الثلث بعينه خلف فهو مستور لا يرى
ولا ترسم صورته الا ان يقال اطلق الجمع على ما فوق الواجب
في نقطة الناظر الاضافة بيانية ان ارادنا
الا انقطاع لحد اي ان اراد بقوله لا سقالة ارتسام هذه
الابعاد في نقطة الناظر ارتسامها وانطباعها بكيفية
المعظم لحد فهو من معين ما قبله اي فيتملق به
البحث المتعلق بما قبله بان يقال هذا الزام انما ياتي
على من يقول ان المراد نفس المثال لا على من يقول
ان المراد ما في الخارج وارتسام المثال واسطة
واذا اراد مطلق الانطباع اي وان اراد انطباعها وان
لم يكن بكيفية المعظم وقوله لان الناظر نقطة اي هو
فرد فلا امتداد له فيقال انما يمتنع لحد اي ان الامام ان
اراد ان مطلق الانطباع محال موجه بالتوجيه المتقدم

فنقول في الرد عليه انما يمنع ارتسام ماله امتداد لو كانت
النقطة اى الناظر كرة حقيقية بحيث اذا رصفت على سطح
لا تلاقي ذلك السطح الا بوجه فرد منها اى ان لوجه الفرد
منها يلاقى جوهر فردا من ذلك السطح الا انه لم يقع التماس
الا بوجه فرد من كل منهما اما لو قلنا ان الناظر منبسط
مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ماله امتداد
في ذلك الناظر فقد جرت العادة بانطباع الشئ في
الصغير المطابقة الكبير فيه بحصول كلام ابن التلحاني
في الرد على الامام وانت خبير بان هذا لا يصح ردا
ذلك لانه اذا كان الامام يقول ان الناظر جوهر فرد
فيمتنع ارتسام ماله امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه
يجوز ان يكون فيها انطباع اى انطباع القطع وانما
مع انه اذا كان فيها انطباع كالبيضة كانت مركبة من
اجزاء ولم تكن جوهر فردا لان جسم المنسطح هو الذي
اذا وضع على سطح لوقع التماس بأكثر من جزء
لو كانت اى النقطة بمعنى الناظر بحيث لا تقابل
لهذا كالتفسير للمكره الحقيقية وقوله لا تقابل السطح
اى لوجه الفرد منها وقوله لا انطباع اى من السطح الذي
يوضع عليه وقوله اما اذا كان فيها انطباع اى انطباع
وانما يمنع لو وضعت على سطح لكان يقع التماس
بأكثر من جزء والزم الامام ايضا اى الزم الفلاسفة
في السمع كما الزمهم في البصر وحاصله ان الفلاسفة قالوا
ان الصوت اذا خرج من المصوت يصاد من المصوت الهوا

المتكيف

المتكيف به المصرا الرأى في الاذن فيحصل في الصم
طنين فتشعر به القوة المدركة او يوديه الى الحس المشترك
فتدركه النفس فاعترض عليهم الامام وقال لهم حيث كان
الامر كذلك فلم يكن مدرك الا ما في الصماخ وهو الطنين
وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة الصوت للمدرك
واللازم باطل بالمساهدة فيبطل الملزوم واذا بطل
ان الادراك بواسطة الصدام الهوا ثبت تقيضه
وهو ان الادراك بدون مصادمة فتقول ان الانطباع
في السمع المراد بالانطباع الصدم وفيه نظر هذا
النظر من قبل ابن التلحاني وهو انه يرى كما هو حاصله
ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت فمعرفة الاولى
تأبى لمعرفة الثانية وجهة المصوت معروفة لان
الهوا او رعد على الصماخ من جهة فتقولك يا امام يلزم
ان لا تعلم لجهة الانسليم الملازمة كما قال ابن التلحاني
فرد عليه بانه على كلامهم المدرك انما هو الطنين و
مجرد الصدم لا يفيده جهة معينة للمصوت فان اسند
ذلك لقدرته الله دمج لاصولنا لاصولهم فتأمل
وان لا تسمع لروى في هذا ايضا الزام من الامام
لفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع بسبب مصادمة
الصوت للهوا الرأى فيلزمكم ان الصوت من راد اجدار
لا يسمع وذلك لان الجدار يرد الصوت عن مصادمته
لهوا الرأى في الصماخ واللازم باطل فكذلك الملزوم
وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلحاني

وزارة الأوقاف

مكتبة المندوبية للمنظومة التعليمية

العنوان : مكتبة دار الفقه الإسلامي

الرقم المستعار ١٥٢١
الكتاب : الفقه الإسلامي
الد : مصر

فيه الاختلاف بل قد يقع فيه واسم الإشارة في قوله لانا نقول
ذلك اي عدم اختلاف العقل وقوله كهذا اي ما ذكر من
العلم بافادة النظر العلم في الامن شارك في السبب اي
الامن خالط السبب وتلبس به ولو قال الامن باشر السبب
لكان اظهر والسبب في كون العلم بان النظر يفيد العلم في
ضروريا التجربة والمباشرة فان من جرب النظر مباشرة وحده
منه العلم سواء كان النظر في الماهيات او في غيرها فان
لا يدرك ضرورة الاولى ان يقول لا يدركها اعني الخلاوة الا ان
شارك في سببها ولعله ذكر الضمير نظر الى ان الخلاوة شيء
مذوق قوله كخلاوة هذا الطعام مثلا بخلاوة لا يدرك
خلاوتها ويعلم بخلاوتها على ضروريا الامن باشر سبب خلاوتها
بان ذاقها واما من لم يباشر ذوقها فلا يدرك خلاوتها فيمكن
ان ينكر خلاوتها فنقله المصور الى الاطلاع على النظر الصحيح
المراد بالاطلاع عليه مباشرة والتلبس به ولا شك ان
كل من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالمنظور فيه وقوله
المطلع الخ اي المودى والواضح ان يقول بدله والسبب في
مسئلتنا المصور على النظر الصحيح وهو ما كان النظر فيه
من الجهة الموصلة للمطلوب لاجل ان يكون هذا سببا في النقل
الصحيح وحاصل ما في المقام ان النظر اما صحيح او غير
صحيح فالصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل الموصلة
للمطلوب وغير الصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل
الغير الموصلة للمطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل له
جهدات كالحديث والتفكير والوجود والامكان فاذا اخط

بيالك

بيالك المستدل على وجود المولى فسطرت للعالم المثل هو
الدليل من جهة كونه حادنا او ممكنا فان حملت تلك الجهة
ثم حملتها موضوعا وحملت عليها المطلوب فان قلت
العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث موجود كان
ذلك نظرا صحيحا لانك نظرت في الدليل من جهة الموصلة
للمطلوب التي هي الحدود لانها تؤدي الى المطلوب الذي هو
وجود الله سبحانه وتعالى واما لو سطر فيه من جهة وجوده
او من جهة كونه جواهر او اعراض كان ذلك نظرا فاسدا لانه
هذا لا يؤدي الى المطلوب فتقول الشئ المصور على النظر الصحيح
احتراز من الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل صفة في
كاشفة لا تخصص ثم اعلم ان الدليل عند المناطقة هو
القول المولف من قضايا يلزمها اذا سلمت قول اخر واما
عند اصوليين فهو مفرد وهو ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه اي في جهة وحاله الى مطلوب خبري والمراد
بجهته ما يجعل حدا وسطا عند التركيب فتقول الشئ المطام
على وجه الدليل مراده الدليل عند اصوليين لانهم هم
الذين يعرفون بوجه الدليل واما المناطقة فلا يعرفون
بالوجه بل يعرفون عنه بالحد الوسط فان كان الحد الوسط
موصلا للمطلوب فالدليل صحيح والا فهو فاسد تامل
قوله وما احتج به المهتمسون له حاصله انهم احتجوا على
ان النظر لا يفيد العلم في الماهيات اي لا يفيد العلم بالاحكام
الثابتة للاله باحتجاجين الاول منهما تقريره ان يقال
حقيقة الاله يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصور

وحاصله ان قولك يا امام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت
من وراء الجدار ان اردت انه يلزم عليه عدم السماع للصوت
من وراء جدار مع انسداد جميع المنافذ فنقول نعلم هذه
الملازمة لكن قولك واللازم باطل لا يلزم لانه اذا انسدت
جميع المنافذ فان كانت الصوت داخل فبقيت من غايب
فلا يسمع ذلك الصوت من وراءها وان اردت انه يلزم
عليه عدم سماع الصوت من وراء جدار مع افتتاح منه
منفذ ما فلا نعلم الملازمة اذا الصوت يخرج من ذلك
المنفذ ويصادم الهواء الرائد في الاذن هذا محصل كلام
ابن التلياني وقد يقال المشاهدة شاهدة بالسمع في
الاول وهو نفع ابن التلياني لقوله واللازم باطل لانه
لا يصح الاثر ان السمع شخشيخة الشخشيخة مع انها
صفيحة مملوكة من كل لحيات وداخل حصيات فالحق
مع الامام فتأمل وذهب القاسم الكبير لهما
معتزليان الى تعلق العلم اي يرجعان الى ذي تعلق
العلم اي يرجعان للذات من حيث كونها عالمة على وجه
خاص فالشهيد هو العالم بما حضر والخبير هو العالم
بمخفيات الامور كما ان السميع هو العالم بالمسموعات
والبصير هو العالم بالمبصرات باننا اذا علمنا شيئا
اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي ثم ادركناه ببصرنا
وقوله او سمعناه اي ادركناه بسمعنا كما اذا علمت بالسمع
الامر باخبار جماعة وان صفة كذا وكذا ثم رايته بعد
ذلك حصل لك علم اخر مغاير للعلم لحاصل من خبر بقوله

وجدا

وجدا تفرقة بين الحالتين اي حالة الادراك لحاصله
بالاخبار والادراك لحاصل بالبصر وكذلك اذا خبرت
بان زيدا الكاين في محل كذا عالم ثم اجتمعت عليه وسمعت
قوله للعلم فانك تجد تفرقة بين الادراك لحاصل بالاخبار
والادراك لحاصل بالسمع وذلك مما يدل على ان البصير
والسماع الاول هو الادراك بالبصر والثاني الادراك بال
السمع مغاير ان للعلم وان كان كل ادراك اي ويلزم من
مغايرة الابصار والسمع للعلم ان يكون السمع والبصر
مغايرين للعلم والمطلوب ولا فرق في لجة كذا اي الا
ان ما قاله الامام اوضح بان تجد التفرقة اي بين
السمع والبصر وبين العلم بينهما اي بين السمع والبصر
اي وبين العلم نوعيته اي لا تنبج ان كلامنا الثلاثة نوع
مستغل من الادراك وله حقيقة متباين حقيقة الاخر كما
يقوله اهل السنة وقوله ولا انها خارجان عن نوع العلم
اي ولا تنبج ان السمع والبصر خارجان عن العلم وهذا
راجع لما قبله في المعين لان الثلاثة اذا كانت انواعا
متباينة كان السمع والبصر منها خارجان عن العلم وقوله
نوع العلم الاضافة ببيانيتها وهو محل النزاع اي و
خروجها عن نوع العلم محل النزاع وحاصله ان وقع
النزاع هل السمع والبصر والعلم كل واحد ادراك مغاير
للاخر وهو مذهب اهل السنة والامام او ان العلم
مطلق الادراك وهما نوعان له وهو مذهب الكبير ومن
تبعة واجتهل الامام على انها مغاير ان للعلم بما ذكره

من التفرقة فاعترض عليه الفهرى بان هذه التفرقة لا تقتضى
 انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقول الامام واهل السنة
 مع انه محل النزاع فاحتجاجه لم يرافقه مدعاه هذا حاصل
 الاعتراض على الامام ولا مانع من الاول والتعليل لان
 هذا سند لقوله هذه التفرقة لا تنبج نظر الى كثرة
 المتعلقات وقلتها اى كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاتها
 واذا كانت التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وقلتها كانت
 التفرقة اعتبارية لا نوعية وكونها اعتبارية لا ينافى ان
 العلم جنس لهما فان البصر في تقليل لقوله لا مانع من
 رجوعه وحاصله ان العلم الحاصل بهذا الاخبار غير العلم
 الحاصل عند الروية وذلك لان العلم الحاصل عند الروية
 على سبيل التعمين والتفصيل لتعلقه بالهيئة الاجتماعية
 بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند النسبة فانه على سبيل
 الاجمال لاعل سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة
 الاجتماعية كالاول والعلم قد كثرت متعلقاته في حال
 حضور المعلوم لتعلقه بالهيئة الاجتماعية وقلة
 متعلقاته في حال غيبته لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية
 واما فالتفرقة بين البصر والعلم انما هي اعتبارية لا حقيقية
 وهذا لا ينافى انه نوع له فقوله ان البصر اى فان العلم
 المسمى بالبصر يتعلق بالهيئة الاجتماعية اى هو متعلق
 كثير وقوله ولا يتعلق العلم اى الذى لا يتعلق بحد وهو
 الحاصل بالاخبار وقوله بذلك اى بالهيئة الاجتماعية
 اى هو متعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف بين

العلمين

العلمين المذكورين باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها كانت
 التفرقة بينهما اعتبارية لا ينافى ان مطلق العلم جنس للبصر
 وانه نوع منه ولذلك اى لاجل كون التفرقة لكثرة
 المتعلقات وقلتها ليس بخبر اى ليس العلم الحاصل
 بخبر العلم الحاصل بالبيان اى المعاينة والابصار
 او يقال ان حاصل ان العلم الحاصل عند الروية يحصل في تخيل
 بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند الغيبة فانه انما يحصل
 في محل واحد واما فالتفرقة بين العلم والبصر اعتبارية
 وهذا لا يمنع انه نوع من العلم اعنى مطلق الادراك فقوله
 او يقال اى في سند قوله ويجرد مرة التفرقة لا تنبج انه
 يبقى ان العلم يتعلق امثاله هذا مبني على ان العلم
 لا يبقى زمانين واما على التحقيق من بقايه زمانين
 فيقال انه يبقى بذاته في القلب فتأمل حاصله بالقلب
 اى حاصله فيه وفي المين بخبريهما الى بذاتهما و
 الاضافة للبيان وقوله حولان اى في تحقيق شأن
 هاتين الصفتين في انهما صفتان كاشفتان اى يحصل
 بهما كشف الشيء واتصاله متعلقان بالشيء اى اريد
 بالشيء الموجود فسد ذلك في جانب العلم اى يقتضى ان
 تعلقه خاص بالموجود مع انه يتعلق ايضا بالمعدم
 جاز ان كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالنسبة
 للسمع والبصر وان اريد به مطلق الامر الشامل
 للموجود والمعدم كان ظاهرا بالنسبة للعلم فاسد
 بالنسبة للسمع والبصر لانها لا يتعلقان الا بالموجود

واجبا كان او حائرا وقد يقال تختار الاول لكن باعتبار
 كونه متعلقا للسمع والبصر يلاحظ له صورا باعتبار العلم
 يلاحظ عدمه ثم هذا القول هو المعتمد وهو الذي عليه
 جمهور اهل السنة الفخر وغيره على ما هو به اي تعلقا
 انما على الحالة التي هو ملتبس بها ذلك الشيء الثاني
 هو هذا هو المشهور عنه وهو مذهب الاسعري في
 احتجاده ان يحتاج اليها من جنس العلم الانسانية
 للبيان انما يفرد ان من افراد العلم وليست حقيقة
 مبيانية للعلم اي فالعلم له ثلاثة افراد فردان متعلقان
 بالوجود فقط وفرد يتعلق بالوجود والمعدوم فرد
 من الاولين يتعلق بالوجود متعلقا تاما على وجه
 الاكتشاف يقال له سمع والفرد الاخر يتعلق بالوجود
 ايضا يتعلق انكشافا تغاير ذاته وان الفرد الاول
 وكذا الاكتشاف لها صلا بالفرد الاول يقال له بصر
 والفرد الثالث يتعلق بالمعدوم وبالوجود يتعلق
 انكشافا تغاير ذاته الفردين الاولين والاكتشاف
 الحاصل به معاير للاكتشاف الحاصل بهما على وجه لا
 يعلمه الا الله الا بالوجود اي من خارج الاعيان
 المعلوم ان المتعين المستحق للحاجب بان لا يكون
 امر اكليا كافراد الانسان وهذا وصف كافع اذ كل
 ما كان موجودا في الخارج كان متعينا مستحصا بآثار
 العلم فانه يتعلق بالجزئيات الموجودة في الخارج و
 باحقاق الكلية بالمعدوم والوجود من جملة

الموجود

الموجود العلم فالقوله يعلم بطله ان لا على والطلق
 والمعتمد اراد بالطلق الحقيقة الكلية و اراد بالمعتمد
 الماهية الجزئية المقيدة بالتشخيصات اي الجزئيات
 الموجودة خارجا التي هي افراد للمطلق ثم انه قد مر
 ان العلى قيل انه موجود في الخارج لكونه جزاء من
 الافراد الموجودة في الخارج وقيل انه ليس موجودا
 في الخارج لا استقلاله ولا في ضمن الافراد فليس عز
 من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول
 هو الراجح عندهم ووجهه فالمطلق من افراد المعدوم فقط
 عليه من عطف الخاص على العام ان اريد بالمعدوم
 مالا وجوده في الخارج كان له وجود في الازدهان
 ام لا اما ان اريد بالمعدوم مالا وجوده اصلا لا
 خارجا لا اذ هناك كان مغايرا تاما مع ذلك اي
 مع كونهما فردان من افراد العلم صفتان رايدتان
 على العلم ان قلت هذا مبياني قوله اولاهما من جنس
 العلم ان من افراده وذلك لان قوله رايدتان عليه
 المتبادر منه انهما مبيانان له في المفهوم ولا يصح
 ان يقال ان الافراد مبيانية للجنس اذ لا يقال ان
 رايدا مبيانيا للاسان واجيب بان المراد بكونها رايدتان
 عليه انهما مغايران له في المفهوم لا مبياناه له ولا
 مانع من كون الافراد تغاير جنسها في المفهوم لان
 كون شيء ليس عينا لشيء يجب المفهوم لا مبياني كون
 احدهما جنسا للآخر الا ترى ان رايدا فردا من افراد الانسا

ومع ذلك هو معار له في المعلوم لانه ما ين له تامثل
واجب الى الشيخ الاشعري على ذلك اي ما ذكر من
القول الاول القائل ان حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة
العلم لان هذا هو الذي قاله الفخر الرازي واحتمل به بآمر
ويحتمل ان الاشارة في قوله واجبة على ذلك مراجعة للقول
الثاني وهو المتأدبر من المعطى ليكون احتجاجا على الزيادة
وعلى كونها صفتين زائدين على العلم بما اجتمع به
الفخر اي وهو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله وقد اجتمع
الفخر على هذه المقالة اخذ من المعلوم ان الفخر الرازي
من انباء الاشعري وطاهر بشان الامر بالمعكس وقد
يقال ان المعنى واجبة الاشعري على ذلك بدليل اتفق
ان الفخر اجتمع به بعد ذلك فتأمل وما ذكرناه من
الاشكال الخ هو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله و
اعتراضه في الدين بن التلمساني هذه صحة قوله
ياق عليه ان على ذلك الاحتجاج بان يقال هذه التفرقة
لا تتم ان يكون التفرقة بينهما نوعية وان كل واحد
من مستقل ذاته تعادل ذات الاخر ولا مانع من رجوع
التفرقة الى كثرة المتعلقات وقفتها هذا على احتمال
كون الاحتجاج للقول الاول وعلى احتمال كون الاحتجاج
للتاني يقال ان التفرقة لا تتبع الزيادة ادلا مانع
من رجوع التفرقة لكثرة المتعلقات وقفتها فتأمل
لنفسه ان لما اتفقا لاجل سمع والا لاجل بصرف
به فاللام للتعليل لا للتقديم فهو يرد على اي الجمع
والبصر العلم

الى العلم فيه ان التبريع ياتي في المخرج عليه اذ مقتضى المخرج
عليه ان يقول فهو يرد على الذات وقد يقال لامانة
وذلك انهم يقولون ان الذات قائمة مقام العلم ومقام
السمع ومقام البصر الخ فهو عام بذاته بلا علم زائد على
الذات سمع بذاته بلا سمع زائد على الذات بصير بلا
بصير زائد على الذات فالعلم عندهم يرجع الى الذات من
حيث كونها عامة واذا كان كذلك قال الامر الى ان
السمع والبصر يرجعان للذات من حيث كونها عامة
بالمسموعات وبالمبصرات لاجل نفسها لاجل البصر
ولا لاجل سمع بقوله فهو يرد على العلم اي للذات
من حيث كونها عامة بالمسموعات وعامة بالمبصرات
ثم ان هذا المذهب بعينه هو مذهب الكعبي وابو
الحسين البصري السابق لانه مذهب مستقل غير
مذهب مما خلافا لما حمل عليه الفهرى ونسبه التميمي
من انهما يردان السمع والبصر الى العلم فتأمل
ومما رجعنا الى اي ذهب بعض الخ وهو قائلون
ان مقتضى مذهبهم في اشتراط اتصال الخ اي انهم
يقولون انه يشترط عقلا في الروية خروج اشعة
من حدقة الراي وتصل بالمرء فقول من اشتراط
اتصال اشعة اي بالمرء وقوله وانها ان خرجها
وقوله من غنية بخصوصية اي عضو مخصوص اي وهي
لحدقة لا غير والمقابلة الخ اي انهم يشترطون عقلا
في الروية ايضا ان يكون المرء مقابلا لاشعة او حكم

المقابل كروية الانسان نفسه في المرآت او الماء فالشخص
لم يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل لنفسه و
ذلك لانعكاس الاشعة اليه لعدم تبعثها بالمرآت والماء
لعدم التضاريس والخاصة انهم يقولون اذا خرجت
الاشعة من الحديقة واتصلت بالجسم فان كان ذلك جسم
تضاد ليس سكت الاشعة في ذلك الجسم فيرى حدة ذلك
جسم وان لم يكن في ذلك الجسم تضاد ليس فتعكس الاشعة و
تقلب وتغلق بالمرآة فيرى الشخص نفسه ويصير الزا
فة وحكم المقابل الى انه لا يرى بالفتح وقوله كما انه
لا يرى بالضم وانظر هل قابل ذلك بعد كافر اولادنه
يقول بالعلم وهذا اي بما ذكر من الدليل العقلي الذي
ثبت به السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة
كحاله في حق تعالى وكل كمال في حق الحق يجب له تعالى يتبع هذه
الصفات الثلاثة يجب له تعالى واتي باشارة الدبيب مع
بعد المسار اليه لمفصل بقوله بعد والتحقيق بقوله
ولا يستغنى عن النظر الى ان هذه النوازل في حكم التبع فم
يكثرت تلك النوازل المنقضية للبعد وتقرير جار
للحصر اي ان بئوت كونه مدركا انا هو هذه الدليل
لا غيره ويفهم من هذا ان القول ببئوت الادراك لتعالى
ضعيف وذلك لانه لا مستند هذه القول الا ما من الدليل
العقلي وقد مر ضعف هذا الدليل وحجنا ثبت به يكون
صحيحا تماما انه ايضا يفهم ضعفه من قوله عند من اثبت
كونه مدركا الادراك بتبوع الصفات ثلاثة ادراك

طوم

طوم المذوقات من حلاوة ومرارة ونحوها وادراك الوداع
المشروبات وادراك كيميئات الملوينات من حرارة وبرودة
ويسوسة ورطوبة ونعومة وحسونة وقوة عند من اثبت
الى الادراك كانه صواب بكر الساقط في واهام الحرمين و
الحج الرازي كما تقدم من ان التحقيق لهذا يقتضي انتفاء
الفتح مصر كمال لا يعتمد فيه الادعاء السمع وليس كذا اذ من
جملة الخلق نفس الحجز والمجهول والعمدة في التقايم اما هو على
الدليل العقلي واجيب بان المراد بقوله في نفى التقايم في
الثلاثة السابقة ان اليك والسمع والعمى ثم اد قوله ما تقدم
بجمله الاية في الوفاق بل انما يتم السمع وكان الاول ان يذكر
ما يدل على الاثبات وما يدل على النفي ثم يذكر ان التحقيق
الموقف الا ان يقال مراده لما تقدم اي المتقضي لانتقائه
والدليل العقلي السابق الذي يدل على بئوته وكما
والتحقيق هو ذكر الشيء على الوجه الحق فيقابلة الباطل و
يطلق على ما ذكر الشيء بدليله وقوله في ان في الادراك الوقف
اي الامسك عن القول ببئوته انه فيه في نفى التقايم
ان في انتقائها وقد ورد السمع في السمع ان ذلك انه قد
ورد الدليل السمع بالسمع والبصر والكلام وقوله ولم يرد اي
الدليل السمع بالادراك وجزم بعضهم عنفه اي انتفاء
لان الحزم انما هو بالانتفاء الذي هو ادراك ان الشيء مطابق
وتعبيره بقوله بعضهم يقتضي ان هذا ليس قول الجهمويين
انه قول الجهمويين لما راه يحتمل ان يكون لما بكسر اللام و
تحفيف الهم فيكون تقليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون

بفتح اللام وتشديد الميم فتكون شرطية وهذا هو الكتاب
 لقوله في الشئ ولما اعتقد بعض العلماء في هذا المعنى اعتقد
 علوهما بالاتصال الخ أي ملزوما عقلا بالاتصال
 بالاجسام فالسوم لا بد في ادراك راحيته من اتصال الهوى
 بتشريف راحته إلى لائق والمدورق لا بد في ادراك طعمه
 من اتصال جسم اللذيق بالمدورق والملوس لا بد في ادراكه
 كيفية من اتصال جسم اللامس بالملوس وأما من يقول
 بالوقف في الشئ فيقول ان الاتصال مسبب عادي ويحل
 في العلم أي ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العلم
 أي في متعلق العلم أي ان متعلق الادراك وهي المشروبات
 والمذوقات والملوسات على القول به يدخل في متعلق
 العلم فكل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك بالعلم
 وجه يستغنى عنه بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة
 ثم ان المراد بالعلم هنا الكون عالما وبالادراك كونه مدركا
 لان الكلام في المعنوية لما راه أي لما رأى ذلك البعض
 الادراك ملزوما الخ والحق انه أي الادراك لا يستلزم
 أي لا يستلزم الاتصال بل الاتصال مسبب عادي لانه
 لازم عقلا لا يمكن تخلفه وبجمله الخ أي في هذا يحصل
 للتصريح باب اطراف الخلاف فيما ذكر من التلذذة
 وان كان هذا فيهم مما قبله وأقر به الوقف أي أقرها
 للمصواب وهذا يقتضي ان ما عدها قريب من الصواب
 فيقتضي صحة الأقوال الثلاثة غير ان الأشد قرينا للصواب
 القول بالوقف وهذا في ما مر من ان القول بالوقف

هو التحقيق أي المذكور على الوجه الحق فما عده باطل وقوله
 كما قد مناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف أقرب
 اليهم الا ان يكون استعمال أقرب بمعنى والحق اذ كثيرا ما يبرر
 ما قرب ويريدون ان هذا هو الحق فتأمل وهو كونهما
 كما بين هذا بيان الدليل كونه سميا وتصيرا ثم ان الشئ
 ذكر صفته الدليل وحذف كراه والاصل هما كمال في حق
 كذا لا يدس على العلم وكل كمال في حق كذا يجب للمولى ثم ان
 الصفرة محتوية على امرين الكمال والزيادة ولما كان الاول
 ضروريا تركه ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بغيره
 لتسوية الخ وهذا المعنى ان الكون صفة كمال لا يدا على
 العلم وقد قد مناه ما في ذلك أي من محدث حاصله
 ان الصفرة وان سلمت بالنظر للمحاصر فلا تسلم بالنظر
 للمولى لان ذاته غايبة عنا وكيف يحكم عليه ما ان السمع
 والبصر كمالان في حقها وقياس الغائب على المحاصر لا يصح
 الاثرا ان الرؤية والولد كمالان في حق كذا ضرر ونالولي
 ويعينون أي المشبون الادراك المتمسكون بالدليل
 العقلي المحدثين يسمون بالادراك ادراك المشروبات و
 ادراك الملوسات وادراك المذوقات وأشار الله بهذا
 الى ان الادراك الذي قالوا به كماله كماله جزيئات ثلاثة
 ادراك المشروبات أي ادراك رايحها وادراك المذوقات
 أي ادراك طعمها وادراك الملوسات أي ادراك كفيها
 الا انه كان الاول لك ان يكرر الادراك في المشروبات وادراك
 المذوقات لان كلامه ربا وهم انه ادراك واحد متعلق

وهو كونهما كمالا في حقها
 وهو كونهما كمالا في حقها

بالثلاثة وهو وان كان قول الان القول بتعدد القول
عند من قال باثباته وانما قال الله ويعينون بالادراك اذ كانت
المشروبات لحوار لم يقل ويعينون به الشم والذوق والشم للمع
استلزام هذه الادراك كما ياتي ولان هذه لم يقل احد ثبوتها
لمباري ولا يجوز اطلاقه عليه تعالى فتأمل ادقوا
لخزان والفعل موزون بمصدر خبر ان دليل هذه هي
اي الحواس والمشروبات والمذوقات المتفرقة الصفة
بيها اي بين العلم وبين ادراكها فلا يستغنى به اي
بالعلم وقوله عن ما اي عن الادراك المتعلق بهذه الاشياء
وهي الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء كالمالات
وهذا شروع في دليل ثبوت الادراك له تعالى حدادته
مرادته على العلم فذكر الله صغره بقوله وهي كالمالات وحده
كبراه والاصل ادراكات هذه الاشياء كالمالات وكل كمال
يجب له واسار لتيجته بقوله بعد فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى بطريقة قام عليها
دليلا بقوله وكل حي فان هذا كبراهها من حدق خبره
اتي به دليلا لكبرى القياس الاول وتقريره الله حي وكل
حي قابل للتصانف بالكمالات يتبع الله قائله
للتصانف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف بميزة
دليل كبراه القياس الاول اي وحيث ثبت انه تعالى
قابل للتصانف بالكمالات لو لم يتصف بها بالمثل
لا تصف باضدادها لكن التصانف باضدادها باطل
فبطل المقدم وقوله واضدادها نقص في اشار لقياس

اتي به

اتي به دليلا لاستثنايته وحاصله التصانف باضدادها
نقص وكل نقص في حقه محال يتبع التصانف باضدادها
محال واذا استحال التصانف باضداد الكمالات وجب
التصانف بها وهو المطلوب ترايد على علة حاصل
ان السكر مخبر قد تعلق بخبره ادراك كان ادراك بالعلم
من غير اتصال به ان تعلم ان السكر حلو وان لم تذوقه
وهذا غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال السكر
باللسان والذي وقع فيه التزاع هو ادراك المشبه
لهذا الادراك فتبين ان له ادراكا يشبه ادراكا
للكر حين اتصاله باللسان لكن ادراكا له حاصل
من غير اتصال السكر به ونفى اللذات الخاى ونفى كيف
ذاته باللذات والاله ليس المراد نفي ادراك ذلك
على ان لعمري لذوق الخاى وكذا ما اشتق منها لما
يودن به اي لما يوهه الاطلاق من اتصالات الاجسام
بمعنى مع كونه لم يرد به سمع وكل لفظ موهوم للمحال
من الاتصالات اي لان الشم تطلب راحة الجسم
والذوق والشم يقتضيان جنسا ملاحظا لان اللسان
مذاقات جسم لاخر تطلب معنى فيه واذ ذوق ملاقات
عضو مخصوص للجسم لطلب معنى فيه وتجدد
الكيفية اراد بها اللذات والالام ثم ان تجدد الكيفية
بان يكون بعض الافراد منها موجودا ثم يذهب ويحيد
غيره كما انه مستحيل كذلك اصل الكيفية مستحيل
حقه تعالى فليس الله اراد بالتجدد لازمه وهو

الاتصال بالكميات وبراء السمع وغيره ولا لزما
عقليا لها اي للدركات وكان الاولى ان يقول ولا ملزوما
عقليا لها بدليل قوله اخر كلامه بخلق الله معها الادراك
تأمل وانما هي اولئك الامور الثلاثة التي هي اشهر
وايدق والمسر وقوله ساب عادية اي للدراك وقوله
يخلق الله معها الادراك عاليا اي وقد يتخلق الادراك
عنها امر زائد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها عادة
لان الامر لا يدايم من الملزم انه هو صادق بان يكون
لازما ولا والمدرعي للزوم كذا قرره في ابوسفيان هذا
دليل على المعايير بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على
لزمها للدراك اذ لا ينتج ما ذكر على ما ينبغي سمعت
لهذه المادة فيها العنان كسر العين في الماصي وفهمها
في المضارع كعلم يعلم وفق العين في المدعى وصحتها في المص
كسر بصير اعني يزيد عليها الاولى بنا على ما قرر
ان يقول غير لازم لها واما على ما ذكره لبوسي والمراد
كونه غير زائد عليها ان يكون عينا ولما اعتقد
عض العقل الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اي
وبين المذكورات الثلاث اعني السمع والذوق والشم
وهذا يقتضي له صفة واحدة اي ادراك واحد متعلق
بالمحسوسات والمشحومات والذوقاته مع انحصار
ثلاثة كما مر بل زاد بعضهم رابعا وهو ادراك متعلق
بالذات والالام هذا وذكر بعضهم ان الادراك على القول
به صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع والبصر وغيره

يكتنف

يكتنف بالعلم وبالسمع وبالبصر وبالادراك والاكشاف
الحاصل باحدها معاير للاكتشاف بالحاصل بالآخر كن حقيقة
المعايير بين الاكتشافات لا يعلم الا الله واهتمام عطف
على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اي واعتقد
ان اثبات هذه الادراكات يوهم الملازمة العقلية ان يقع
في وهم سامع الملازمة العقلية بين الادراك وبين المذكورات
من السمع واللسن والذوق هذه محض كلامه وفيه ان الاولى
الاقصا على الاول لان الالهام المذكور لا يتبع المدعى اعني
القول بنفيها اي كما منع اثبات السمع والذوق واللسن
له تعالى اتفاقا وحمل الاحاطة اي جعل الادراك
لمتعلقاتها مثل السكر والمسك دلحا في علمه اي انه فرد
من اورد علمه فالعلم الذي هو الادراك له افراد من حملتها المتعلق
بالسكر والمسك فالعلم يتنوع لانواع اعتبارية حسب المتعلق
وهذا خداف مما مر في تقرير كلام المصنف ان متعلق الادراك
هو الداخل في متعلق العلم يعني ويستغنى عنه بالعلم
هذا ايضا قض او كلامه من ان يعلم انواعا اعتبارية من حملتها
الادراك متعلق بالمشحونة والذوقات والملبوسات
لان هذا يفيد انه شيء واحد لا انواع له وذلك باعتبار
لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته وقد
يجاب بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زائد
على العلم وحق فيستغنى عنه به لا يستلزم الاتصال
بالاجسام اي الذي هو اما شمس او ذوق او لسان والمراد لا
يستلزم عقلا لما عرفت ان الادراك امر ورا اتصال

أي معاير له وقد يقال أنه لا يلزم من بئوت التقاير بئوت عدم
 الاستلزام لما ذكره من أن لا يقيم تأمل هو ثابت مقابل
 هذا الاستفهام قوله أم لا أي وليس بثبت وليس قوله لا
 مقابلا لقوله نزايد على علمه لا الوقفا ما هو عن البئوت
 وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد فوجب الوقف
 عن إثباته ونفيه لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل
 صادق بأمرين صادق لعدم الدليل في الواقع وصادق
 بوجود الدليل مع الحق وهذا هو المراد أي خفاء دليله لا
 بكل من الأمرين وذلك لأنه قد ذكر بكل قول دليله ولكن لما
 تعارضوا ولم يرجح أحدهما وجب انهما وهما على ما هو شأن
 التعارض ووجب الوقف ومختهما ما أشرنا إليه من أن
 وجهه المقترح وأن التسلسل في القول والوقف ما أشرنا
 إليه من مقتضى هذا أن قوله لعدم ظهور دليله ليس حجة لهما
 مع أنه نفس حجة لهما للقول بالوقف وما عا ذكره من أن تحقيق
 أن المتمد عليه في نفس التقاير دليله لسمي في فنقول
 هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف بل إنما يظهر حجة للمتن
 أي القول بعدم الإدراك وحاصل ما ذكره كصان الأساس
 في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب الأول إثبات هذه الآراء
 ما على أنها محالات وإنما لا يستلزم الاتصال عقلا
 والثاني نفيها بناء على أنها محالات وإنما يستلزم الاتصال
 المستحيل على الباري وتوهم الاتصال فيجب عليها ما أورد
 فلان ما يستلزم المحال محال حتى لو ورد به سمع وجبنا عليه
 فكيف وهو لم يرد وما الشاف فلان العقد الموهوم المحال

في حقه تعالى لا يجوز إطلاقه في حقه ما لم يرد به سمع وهنا
 لم يرد وقد يجاب بنوع الاستلزام عقلا كما مر من عادة ولا يجوز
 فيه ويصح الأيهام في لفظ الإدراك وإنما ذلك في لفظ الشئ
 والروق والشمس وهي مجموع أطرفها اتعاقا والمذهب الثالث
 الوقف بمعنى أن لا يجزم بنفيها لأنها في الشاهد كما ذكر فيجمل
 أي كذلك في العايب ولأنها لا تستلزم الاتصال عقلا كما
 مر ولا يجزم ببئوتها لعدم دليل ناهض فيها سمع أو عقلي
 مع طعننا عنها بالعلم ثم نقول ثم للترتيب الإخباري و
 البون للمتكلم ومعه غير أي ثم نقول مشر المتكلمين وغير
 هنا بالتعيين وفيما تقدم باو حوب للإشارة إلى القدر فيما
 قاله المقلد من إثباته المصنوية ونفي المعاني في حكاية يقول
 هم حيث واقفتم على ثبات المصنوية تعين عليكم أمات
 أماني يلازمها معاني التعبير بالتفاعل يدل على أن
 كلامها ملازم للاخر فالمعاني لازمة للمصنوية ومطلوبة
 لها وكذلك المصنوية إلا أن هذا خلاف السبع من أن المعاني
 مطلوبة والمصنوية لازمة لها والمعاني جمع معنى والمعنى
 في الاصطلاح الصفة الموحودة في الخارج القائمه بالمحل
 الموجهة له حكما لقوله بعد تقوم بذاته وصف كاشف
 لأن الصفة لا تقوم بغير موصوفها الأوصاف السبع
 المناسب الثابت لأن الحمد ورد مذكور المراد بالأوصاف
 السبع المصنوية وتسمى أيضا أحكاما بزيادة كونه مدركا
 أريد بالزيادة المريد كان اضافته لما بعده بيانية وكانت
 الباني قوله بزيادة بالملابسة أي وإنما لم يجرها ثمانية مع

ملاسة كونه مدر كالمعامر ملاسمة لكونه لكل وان ابقينا المصداق
على حانه كان من اضافة المصدر لمفعوله وكانت باللبية
لما راه من التارغ فيه ان وجود التارغ لا يمتنع عدم
ذكرها جواز الترجيح في احد القولين عن ان النزاع قد وجد
في السمع واسبروا الكلام وقد ذكرها في الاولى لاقتضار
على استغناء الثاني وهو قوله ولما قلنا في سورة
وان لم يبد لها ثمانية مقتضى ما مر من ان لا درك صفات
ثلاث اواربع ان يقول وانما لم يبد لها عشرة واحد عشر
فقد تقدم ما في هلازمها اي بعد تقدم الخذف في
كونها مدرمين بل تقدم وابقا بنا على ان التقدم و
البقا صفتان وجوديتان وعليه فيكون كونه قدما
وباقياً حالات اولى بما مدرمين للتقدم والبقا با
على انهما صفتان سلبية والصفة السلبية لا توجب حتما
وعلى هذا فكونه قدما وباقياً اعتباران لاهال حاصله
انه وقع خداف همل التقدم والبقا صفتان موجودتان
فيكونان من جملة المعاني فيكون المعاني ستة او صفتان
سلب قولان التحقيق انها سلبيتان فان قلت ايها
من المعاني كان اكون باقيا واكون قدما من جهة من
الاحوال الممنوية فتكون ستة كالمعاني واما على
التحقيق من انها سلبيتان فلا يكون اكون قدما ولا
الكون باقيا من الاحوال بل من الاعتبارات لانهما
السلبية لا توجب احكاما لوصفها لاهل مداركها
التعبير بالملازمة يشعر بان بين المعاني والممنوية

من محنين

من محنين في الواقع وكل واحد منهما ملازم للآخر
وملزم له هي المعاني اذ كل واحد منهما
ملزم ومادة لها اي للمصنعة السبع التي فرع في الرهنة
على ثبوتها وحملها على علل لغت المعاني اذ في تغييره
بعلل الذي هو معنى ملزومات وبنائها في التعبير بالملازمة
والمرسلة والمحصل انه في الواقع ونفس الامر كل واحد
لازم وملزم فلذا ترى للمصنعة تارة سيند للزوم من
للمعاني وتارة سيند بالمعنوية ولكن الاصطلاح
خلاف ذلك من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة
فما مل سبعة الى المعاني اي نسبة الصفات التي
فرع من الرهنة على ثبوتها الى المعاني اي نسبة قبل
النسبة بالمعنوية والاقالمراد الال بالمعنوية المعنى
المعنى لا يلاحظ فيه نسبة ككونه قادرا الاولى
التعبير بالمعاني الكافي علمه التقدم اي فالتقدم
مستلزمة لتكون قادرا ان يكون قادرا لازم لها وهكذا
صفات المعاني من اضافة للمعامر للمعاني وهي ايضا
انتي بليان ثابتة لئلا اعلم ان الصفة الثبوتية
هي لثبوتها ثبوت في نفسها وفي الخارج لم تصل لمرتبة
الوجود بحيث يصح رويتها ولم تصل لمرتبة المعدم حتى
تكون معدومة وجم قوله ثابتة اخرج للمعاني والسلبية
وقوله لا تنصف بالوجود اي بالتحقيق في خارج المعاني
بحيث يمكن رويتها فلا ينافي انها ثابتة في نفسها وهذا
التقدير وهو قوله لا تنصف بوجوده ولا عدم توضيح

لا يدرك اي لا يعلم بالنظر الحكم عليه ينتج ذات الله لا يدرك
 بالنظر الحكم عليها والصغرى ظاهرة والكبرى دليلها ان
 الحكم على الشيء فرع عن تصوره فتقول ان الحكم الله هذا
 في الحقيقة دليل الكبرى وقوله وحقيقة الاله لا هذا هو
 الصغرى وقوله فلا يدرك الله هو النتيجة وحذف الكبرى للعلم
 بها من دليلها والمراد بالحكم في قوله لا يدرك بالنظر الحكم
 عليها النسبة كنبوت الوجود فلا يعلم بالنظر نبوته
 شيئا فلو بان اقرب له عطف على المعنى ان الباعث من
 وهذا الاحتجاج ان كاهن المتبادر من الشيء وتقرير هذا الاحتجاج
 الثاني ان يقال اقرب الاشياء للانسان هو نفسه ولم يكن النظر
 فيها مفيد العلم بها اذ لو كان مفيد العلم بها لما اختلف العقل
 فيها واللازم باطل فكذلك الملزوم واذا كان النظر لا يفيد العلم
 بما هو اقرب الاشياء للانسان وهو هو نفسه ولا يعلم العلم بما
 هو ابعد الاشياء اليه كذات الله وصفاته بالاولى اما الملائكة
 فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس
 اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي هل هي عرض وجوه
 مجرد او جزء لا يتجزأ او احواسارية بالبدن ولم يحصل المزمع
 فيها بشي من هو هو نفسه هي الحقيقة والمراد بها هنا الروح و
 نسبة الى هولاء لا يعبر بها عنها وانما اطلقت الهوية هنا
 على الروح لان هذا الكلام كلام المفسرين وهم يقولون
 ان انا وهو انما يشار بهما الى الروح فقط بخلاف اصل
 السنة فانهم يقولون انما يشار بهما للمهيكل المخصوص
 المركب من روح وبدن على ما ياتي والحاصل ان هوية الشيء

ما بالشي

ما بالشي هو هو وهي ماهيته بقيد لان الماهية انما تعبر
 بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات الفضا
 بل ماهيتها فان اعتبرت مع قيد الشخص سميت هوية
 نسبة له ولانهم يعبرون عنها به وهو فعلى هذا الهوية في الاصل
 عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا الروح به فاطلقت
 بابعد ما عن الاوهام وهو الذات العملية فلا يدرك بالنظر
 ما يتعلق بها من الاحكام من باب الى قوله لم يتوعد اي لا يفيد
 مدعا هم قوله اما الاول اي اما منع المستلزام الاول فلات
 الحكم انما يتوقف على تصور ما اي على تصور الطرفين بصورة
 وقوله لا على كمال التصور اي لا على التصور الكامل الذي
 هو تصور الطرفين بآلياتهما اي واذا كان الحكم انما يتوقف
 على التصور بوجه ما لم يدرك بالنظر الحكم على الذات العملية
 لانها تتصور بوجه ما وحاصله اننا نقول لهم قولكم في الكبرى
 وكل ما يستحيل تصور لا يدرك بالنظر الحكم عليه ان كانت
 المراد كل ما يستحيل تصور ولو بوجه ما لا يدرك بالنظر الحكم
 عليه فهذا مسلم لكن الصغرى لا تسلم لان ذات الله لا
 تتصور بوجه ما وان كان المراد كل ما يستحيل تصور على وجه
 كمال لا يدرك بالنظر الحكم عليه فتقول الصغرى حم صحيحة
 والكبرى لا تسلم اذ الحكم انما يتوقف على تصور الشيء بوجه ما
 وهذا المنع استغفار الكبرى هذا حاصل كلام الله وهو
 ظاهر تام قوله واما الثاني فلا ينتج ظاهرا واما منع الثاني
 فلا ينتج وهو لا يصح فالاولى ان يقال واما ذات الثاني
 او واما الاحتجاج الثاني فلا ينتج امتناع افادة النظر العلم

كونه ثابتة لا بالسلبية الموصوفة بالعدم والمعاد الوصف
 بالوجود خرجا قوله ثابتة للذات هذا يحصل كلام بعض
 ارباب المحاشي وفي ليوسى انه انما نفي الوجود عنها بعد
 وضعها بالشئ لان الثابت عند مثبتى لو اسقط قد
 يكون موجودا فاحتيج لاخرجه واما عند غيرهم فالتا
 مرادف للوجود واما نفي العدم عنها فزيادة سيات لان
 الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفي الوجود عنها وباتهم
 شئ العدم فمضر له اه ومحصله ان قوله ثابتة انا آخر
 السلبية وقوله لا توصف بالوجود اخرج المعاني واما
 قوله ولا بالعدم فزيادة السيات معللة بمعنى قايم
 بالذات خرج به الصفة النفسية على القول بانها من الاحوال
 لاني الاعتبارات موجبة لها حكما صفة للمعنى المليم
 بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها للحكم لا التاثير
 بطريق العلة او الجمع وهي اى تلك الاحكام
 هذا كله وانما مر من ان المعنوية صفة ثابتة للذات غير
 موجودة الخ بناء على القول الخ مصححة الواحدة المراد
 من الصحة الشئ لا حقيقة لها والا فلا يلزم من صحة شئ
 بثبوته فليس ثم اى هناك والاشارة بهم للمعاني
 المتماثل للشاهد وقصية كلامه توهم بان الاحوال
 يقول معنى السلبية والنفسية وليس كذلك الا ان
 يقال انه حصر صافي اى ليس ثم الا لذات وسقطات
 المعاني لا المعنوية فلا ينافي ان هناك الصفات في
 النفسية والسلبية ايضا الوجودية صفة كاشفة

للمعاني

للمعاني الا قيام العلم من ان قلت ان اثبات القيام
 اعتراف بالشئ وهو واسطة قلت من يقول بعدم التماثل
 يقول ان اقيام اصانته واعتبار وهو غير الاحوال لان
 الحال عند من استنها لها تعلق بالمحل تعلق الصفات
 غاية الامر انما لم يتصل بمرتبته الوجود واعلم ان من يقول
 بنفي الاحوال ويقول بنفي الاعتبارات كما ان من انبها ان
 كذلك لا يقول بنفيها وسياتي ان ذلك الفرق بين الاعبا
 والاحوال على القول بالاحوال وريق ينفي بحال الخ قدم
 النفي على الاشارة مع ان الاشارات اشرف للاشارة الى ان
 القول معنى الاحوال هو الممول عليه وحقيقة الحال
 اى التي وقع التراجع في بثوتها ونقيضه صحة اثبات
 من اضافة الموصوف الى صفتها والمراد بالاثبات الثابتة
 اى صفة ثابتة وقوله لا يتصف بالوجود الخ وصف كاشف
 لما علمت من معنى الصفة الثابتة ليس عندهم من صفا
 اى البثوتية التي يتصف بها المحل على وجه اقيام به لا مطلقا
 فلا ينافي انهم يقولون بصفات السلب وبالصفتان النفسية
 وصفات لا فعال فان قلت انهم صرحوا بان من نفي المعنوية
 يكون كافر فكيف هؤلاء المحققون يسمونها قلت معنى قولهم
 من دعها يكون كافر من دعها او اثبتت عندها وهو لا انما
 نفوا كونه واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على
 انها وجه واعتبار فلا تغفل كالمعاني وامام الحرمين
 اى وكذا ابو هاشم من المعتزلة يتسمي الصفات اى
 البثوتية القائمة بالمحل كما يرشد لذلك ما تقدم من الحصر

الاول الوحدانية اي المعاني وفي بعض النسخ الاول المرحوب
 اي الوصف الموجود كالعلم والقدر الى اخر السبعة المعاني
 الذي يتحقق به اي الذي ثبت بسببه ذات موصوفة
 يقال بالاضافة والمراد بذات موصوفة حقيقة الموصوف
 كالموصوف ذاتا او صفة وانما قلنا ذلك لان الاحوال
 النسبية تكون ثابتة للذات تكون ثابتة ايضا صفة
 الا ترى ان القدر من الصفات ولها تعلق بالوحدات
 وهذا التعلق حال نفسه وشأنه انه يتحقق بالقدر
 ان المتحقق اي الوصف المتحقق الى الثالث اعلم ان
 يكون موجودا ام لا يقسم الصفات الى جنس
 الصفات لان المقسم لا امر الكلي لا افراد له قلوبه
 التقسيم ضم فيوداي امر كل يحصل باضام كل قيد اليه
 قسم كذا قرر الشيخ وقد يقال هذا انما يحتاج اليه ادراكنا
 التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الكلي الى جزئياته واما لو
 اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج لتقدير لانه عبارة
 عن تحليل اصيله الاجتماعية الى اجزائها اي افراد الكلية
 منها فتأمل الاول كمال النسبية اي كوجود التميز
 للمحم واللوئية لبياض والانسانية وتعلق القدر
 مثلا بالوجودات والثاني كمال المعنوية اي كالمكون
 قادرا واكون ايضا وجعلها بعض المتأخرين اي
 جعل الصفات اي جنس الصفات المتحقق فيما هو عم
 من الصفات التي جرد عليها التقسيم او لا وهذا التقسيم
 بالنظر بصفة الاله لانه المقصود اولاً وبإثباته وان كان

يوجد

يوجد في المحاذ ايها ثانيا وبالعرض اما الصفات
 السلبية فقد رواها عبارة عن كل هو قدم السلبية لما
 فيه من تقييد التحلية على التحلية ثم ان المعرف انما هو
 حقيقة الصفة السلبية لا افراد الصفة السلبية وحده
 فلا يباين التفسير يجمع في قوله اما الصفات السلبية
 لا افرادها لان كل في قوله عن كل لان كل لا استراق
 لا افراد والمقصود بيان الماهية المجردة ثم ان قوله
 عبارة له فيه شئ ايضا وذلك لان العبارة في الاصل
 مصدر عزم صارت حقيقة عرفية في الالفاظ المعبر
 بها وظاهر ان هذا لا يصح ارادة لان الصفة السلبية
 ليست لفظا فكان الاولى حذف قوله عبارة فتأمل
 عن كل ما يتبع ان يوصف به الباري فيه ان المحرور
 والمحرور لهما يتبع ان يوصف به الباري مع انه ليس
 من الصفات السلبية اذ لا يصح ان يقال المحرور
 من اوصاف الله ولما كان هذا واردا على هذا التعريف
 قال الله بعدوا عن تحقيق المحرور للاشارة الى ان الاول خلاف
 التحقيق وقد يقال يمكن ان في العبارة الاولى حذف
 مصنف وتكون موافقة لثانية غاية الامر ان العبارة
 الثانية عين وايضا بدلتها على المقصود حيث مر
 فيها بالاضاف المقدر وهو لفظي وحده في وجه تغييره
 امس بالتحقيق المقصود لفظ لان العبارة الاولى لحيث
 بانه يراد به بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه وتبينه
 او حقيقة المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق

ذكره على الوجه الحق مقتضى لبطان ما قبله ونحو ذلك أي كسلب حدوث وسلب افتتاح الوجود وسلب انتها الوجود وسلب الجزو لجهله جائرة أي لا راحة كما هو شأن صفاته تعالى ومنهم من يعبر عنها أي عن بعض هذه السلوب بجائرة وقوله بحدوث أي بالمتعلق من الحدوث باد يقول هذه الصفات حادثة وذلك أي ما ذكر من بعض السلوب لعادته فإنه أي ما ذكر من المعنوي والحلم فهما صفة واحدة جائرة في حق المولى لا واجبة له فهي حادثة أي متجددة بعدم وقد يقال إنه حيث فسر المعنوي والحلم باستقاط العقوبة كان من صفات الأفعال لا من صفات السلوب لأن صفات السلوب عبارة عن نفي امور لا يتصور الاستقاط ليس نفيًا بل هو عبارة عن الكف عن العمل أي عن التزكاه والكف فعل على أننا لو قلنا أن استقاط العقوبة عبارة عن عدم المواخعة فلا يقال أن هذا المعدم متجدد بل هو مستمر على حاله الأول فتأمل ذلك وأما الصفة النفسية كذا في بعض النسخ وهي ظاهرة وفي بعضها وأما الصفات النفسية بصيغة جمع وعليها بالجنس لأن المعروف الماهية لا الأفراد والصفة نسبتها لنفس بمعنى الذات تكونها أي الذات لا تفعل بدونها والحاصل أن الصفة النفسية تحققها في الخارج بسبب تحقق ذات موصوفها ولا تفعل ذات موصوفها بدونها وهي نفسية تلك الصفة لنفس بمعنى الذات من نسبة المتعلق

بالكسر

بالكسر المتعلق بالفتح عبارة فيه شمع لأن الصفة ليست لفظًا وقوله عن كل نحو في إدخال كل في التعريف شمع المعاني أنها لا استعراق الأفراد والمعريف الماهية لا الأفراد فكان الأولى أن يقول فيقول أنها حال تثبت للذات غير معطلة ولا يقال أن ما ذكره الله ضابط للصفة النفسية لا تعريف لها وحده فلا اعتراض عليه لأن هذا يحال لقوله الله سابقًا ولهم في تعريف هذه الأقسام عبارات تامل غير معطلة بالجر صفة لحال أو بالنصب حال من فاعل تثبت وخرج لهذا الأحوال المعنوية كما أنه خرج بقوله ثبتت المعاني والسلبية وهذا التعريف بناء على أن الصفة التسمية حال لها بثبوت في لفظ غير بثبوت للذات وقيل كل صفة إثبات أي كل صفة ثابتة للذات وفي التعبير بكل ما تقدم وخرج بثبوت إثبات الوجودية والسلبية من غير معنى يراد على الذات أي من غير أن تكون هذه الصفة تابعة لمعنى يراد على الذات هذا هو المراد وحده خرج لهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر العبارة أعني عدم مصحبتها للصفة الأخرى من صفات المعاني لأن هذا يقتضي أن السعة النفسية لا يحاط بها معنى يراد على الذات وليس كذلك لأن الشيء إذا كان له صفة نفسية يجوز أن تتصف بصفات أخرى معاني ثم إن هذا القيد قائم مقام قوله في التعريف الأول غير معطلة لعل لأن ما لها واحد على ما عرفت من المراد منه هذا واعلم أن التعريف الأول أحسن من جهة أنه عبر فيه

بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس البعيد وهو
 صفة لانها كما تصدق بالاحوال تصدق بالصفات الوجودية
 كل صفة شوتية الى ثابتة في الخارج وقوله رابدة على
 الذات هذا وصف كاشف للاحتراز عن شئ لانه يفهم من
 كونها صفة ثابتة في الخارج انها رابدة على الذات اي مغايرة
 لها في المفهوم لا يصح توهم استغناء هذا في قوله
 غير مملوطة بملية خلاف الصفات المعنوية فانه يصح
 توهم استغناء بان التوهم عبارة عن الحصول في الوهم اي
 الدهن ولا شك ان تصور انتفاء تلك الصفات لا مانع
 منه ادعاية الامر انه من تصور المحال ولا مانع منه احسب
 بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الدهن على طريق
 الحكم لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان الدهن يحكم باستغناء
 حكما مستقيما مع بقا الذات الموصوفة بها فصح الحكم وان
 كان هذا الاحتمال بعيدا لكن قد يقال ان هذا القيد اق
 به لاجرا المعنوية فيقتضي ان العالمية مثلا يصح في
 اي يحكم العقل باستغناء حكما مطابقا مع بقا الذات الموصوفة
 بها مع انه لا يصح ولا جملد مدوح فهذا القيد يخرج
 المعنوية واحسب بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم
 بانتغائها كذا اي بانظر للذات لا امر خارج وحيث خرجت
 المعنوية وبيان ذلك ان الصفة النفسية مقومة للذات
 والمقوم للشئ لا يصح التغاير من اجل كونها كاشفاً وصان
 الالوهية ويصح مع تحقق المقوم به بخلاف الصفات
 المعنوية فانه لا يصح انتفاؤها عن الذات بالنظر لكونها

في قوله
 لا يصح
 الحكم
 لا مجرد
 الحصول
 فيه

ذاتنا من غير نظر للالوهية فتأمل وهي اي تلك الاقوال في
 محققنا بحسب نفس الامر واما بحسب المعنى فيختلفه
 وعينون بمعصية النفسية اي في حجاب الاله وعبر بذلك
 ان ربه للتبصر منه لانه حيائي يفترض على ذلك التمس
 اربابا لاي لازم بقوله واجب الوجود لان معناه انه لا يقل
 الانتفا لا رلا ولا فيه لا يزل وفيه نظر ان في التمثيل
 بما ذكره سفسية بطر وقوله والتحقيق سند لقوله وفيه نظر
 قالوا بحد للتقليل هذه الصفات ان كونه واجب
 الوجود اربابا وبوله اربابا وقوله اي السلب اي واد اكلات
 ترجع وصفات سفسية ولا يصح جعلها نفسية و مراده من
 بالسبب الانتفا وقد سبق ذلك الاشارة راحمة بتحقيق
 ويحتمل رجوع ما يرجع بسبب والمقيد دران الاشارة لجهة
 ان يكون مرجع بالسلب هو التحقيق لا يرجع بسبب مطلقا
 والتحقيق هو هذا مقابله لقوله من جرى على التمثيل لان
 التمثيل ليس يفتضي معرفته وهو لا يرون ذلك وقد يقال
 ان التمثيل ليس يفتضي المعرفة له بانكته لما ذكره فان
 استغنى بالمثال من قبيل رسم وجه فلا تظهر المقابلة ثم
 ان هذا الاشارة لدعوا واستدلال عليها بدليلها وهو
 اثبات المدعى بابطار حقيقته ثم يبرر منها في كسب
 الكلام شئ وان لم يعرف بانكته ومحققته حتى يتم ما بعده
 لا بالرسم والامر معروفه مثبتة في كتب الكلام وقد قيل
 لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من صفات المحال
 كذلك يعرف منها شئ في كتب الكلام بانكته بل بالرسم وهذا

ان قوله لا يعرف الا في قوة سالبة كلية اي لاشي من اصحاب
 الحقيقة معلوم ولو عرفناه اي بالكنه لكانا قد عرفنا الذات
 اي لكان الثاني باطل فمطل المقدم وقوله ولا يعرف الله الا الله
 دليل للاستثناية واطلاق المعرفة على الله مشاكلة واراد
 على هذا الدليل ان السالبة الكلية اما بما تضمنها الموجبة من
 الحيزية لا الموجبة الكلية فتقوله ولو عرفنا هاهنا ان المعنى
 ولو عرفنا هاهنا لكانا قد عرفنا الذات كانت موجبة كلية
 فلا تكون هناك قضية للسالبة الكلية استر هي المدعى حتى انه
 يلزم من اتصال الايجاب التحلي بكون المدعى الذي هو اسلب
 التكلي وان كان المعنى ولو عرفنا شيئا منها كانت موجبة
 حيزية الا ان الملازمة فيها مجموعة اذ لا يرم من معرفة
 شي منها معرفة الذات لا ترتب على معرفة شي منها وما ترتب
 على معرفتها طرأ لا بما تقوم له الذات ولا ترقى الذات الى جميع
 مقوماتها فتأمل وما الصفات المعنوية كذا في التعبير
 بالجمع وبكل ما قد علمت بهما من وقوله ثبت للذات ليس للاختصاص
 بل لسانا موقع وقوله معللة باخر صفة لكان او بالنسب
 حال من غير ثبت وقوله قائم بالذات صفة فاشقة ثم ان
 المقصد سوق التعاريف الى حقيقة في ظلام المقوم لاسيات
 الحقيقة والذات ثوبه واما الصفات المعنوية كذا وقوله
 واما صفات المعاني لانه مكرر مع ما مر وما يدور على المقصد
 حله ما للقوم من العبارات ثوبه ما تقارن في تعريفه
 هذه الاقسام عبارات فتأمل وحكي القول الثاني بقيل
 اشارة الى ضعفه بالنسبة للاول لاحد الحسن البعيد

فيه

فيه بخلاف التعريف الاول فقد اخذ فيه اجنس قريب
 موجبة له حتما اي وتلك الاحكام هي المعنوية وقيل
 هي المعاني لانه اعترض بان فيه تعريف الشئ بنفسه واجب
 بان هذا من قبيل التعريف المطلق وهو يلحق لمن عرف ان هناك
 معاني صفات وجودية موجبة حكم لكن لا يعرف هل هذه
 المعاني تسمى صفات المعاني ام لا والتعريف الاول اظهر
 من هذا فبين المعاني لانه هذا التعريف لا يظهر لان ما
 تقدم يبيح ان المعاني ملزمة والمعنوية لازمة ومن المعلوم
 ان اللازم قد يكون اهم والتفسير بالتلازم يقتضي ان
 كلا منهما لازم للآخر وهو فيكون اللازم مساويا فتأمل
 بلازم العلة اي كتلازم العلة ان قلت ان فيه شبهة
 الشئ بنفسه وذلك انه قد ذكر فيما مر ان المعاني علل
 للمعنوية هي معلولة لها وقد جاب بان المراد كتلازم
 العلة المؤثرة لمعلولها عند التقابل بها وما مر من انها
 علل للمعنوية فليس المراد علل حقيقة مؤثرة بل المراد
 انها مستلزمة لها فتأمل واما صفات الافعال
 الاولى واما صفة العمل لما مر في التعبير بالجمع وقوله
 عبارة تسمي وذلك لان امره هو الله عز وجل فالاولى ان
 يقول صدور الآثار عن الله بواسطة قدرته وادارته
 والصدور عن الارادة من حيث التخصيص وهو من قبيل
 التثنية ان صفة الفعل صفة للمولى وحصول الاثر
 صفة للآثار لا للمولى ولا يصح هذا التفسير وبما حصل
 ان صفة الفعل صفة للرب ولا شئ من صفات الرب

لصفة للآثر يتجلى لاشئ من صفة الفعل بصفة للآثر +
 فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة تعلق القدرة
 القديمة بالمقدور فهي عبارة عن كل صفة تعلق على
 معنى يندرج تحت طاهر ان الصفة الجامعة لفظ والـ
 على لفظ على معنى جامع للاقسام مع ان الصفة الجامعة
 ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي السابقة فيلزم
 من انه راجعها لدرج الشئ في نفسه وقد يجاب عن هذا
 بان سائر معنى باقي ولو قال الله واما الصفة الجامعة
 فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان اولي
 ومثال الصفات المصوتية لما اتي باخفاق شرع يحتمل
 على التمثيل بجمع وكان الاولى ان يقول مثال بالمالان
 هذا جاز على تقدير شرط ان لم ان اردت التمثيل لها
 فان صفات الخ او يقول واما الامثلة للامثلة انما
 استقل من المواضع الالامثلة ومثال صفات الافعال
 لما علم ان صفات الافعال قديمة عند لما تريد وحادثة
 عند الاشئ في عند لا شئ عبارة عن تعلق القدرة
 التخييرية الحادث خلق الله لزيد عبارة عن حق قدرة
 الله بوجوده ويقال له ايضا خلق والرق عبارة عن
 تعلق القدرة ما يقال له شئ يتخيروا ان ويقال له ايضا
 تزنيق وهلم جرا ومعنى كون استعملوا حادانا ان مجرد
 بعدم عدم ولا مانع من اتصال المولى بالحوادث لهذا
 المعنى الا ترى انه يتصفه بكونه قبل العالم او بعده
 ومع العالم مع ان محلا من المتبلية والبعدية والمعية
 حادثة

حادثة بمعنى انها متجددة بعدم عدم واما اتصال المولى
 بالحوادث اي الموجودات بعدم عدم فهذا ممنوع واما
 عند لما تريد فصفات الافعال عبارة عن التكوين الذي
 هو صفة ازلية يتاقي بها الابدان فالذي بها الابدان
 هو التكوين واما القدرة فتصير الممكن قابلا للوجود
 ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شئ قبل التكوين ايجاد
 وان تعلق خلق حيوان قبل له خلق وهلم جرا لصفة
 واحدة وفيها لخاصات افعال باعتبار تعلقها ورد
 عليها ان قبول الممكن للوجود امر ذاتي له وما كان ذاتيا
 لا يكون بالغير وحم فالقدرة متعلقة لوجوده الممكن ولا
 يحتاج معها لصفة اخرى ومنهم من يثبتها لغيره وفي
 غيبه نظر لان شرط المثال ان يطابق الممثل وهذا
 غير مطابق لان الخالق هو الدات التي ثبت لها الخلق و
 هذا ليس صفة العمل بل هذا اسم للذات العلية
 عزة الله وجلاله الخ وحم كون هذه جامعة انها تشمل الاوصاف
 السبوتية والسلبية لانك اذا قلت عز بكذا ادخل فيه سائر
 الكمالات من صفات المعاني والمصوتية والنفسية والافعال
 لانه فاعل بقدرة وعلم وبكونه عالما قادرا مثلا غير خلقه
 ببايع المصنوعات وحياته الاموات واذا قلت عز عن
 كذا ادخل فيه صفات السلوب او يقال عز عن اسر بك
 والصاحبة والولد والاحاد والحدوث وخوذلك وكذا انما
 جل وعظم بكذا او عن كذا فلما كان لفظ العزة وجلاله
 والمعظمة محتملا للتخيلات والتعريفات سمي جامعاً

قاله مشي عن القوله الضعيف بالنسبة لمعلم واعلم ان كلا
 من القولين الواقعين في تعلق المسم لا هل لسته بغير شيء
 وهو ان يفتق من اوصاف الصفة لا من صفات الذات
 وكيف يعبرون هذه التعلقات من صفات الله واحب
 بان الصفة لما يكن لها قيام بمعصمها بل قايمه بالذات
 كانت صفتها صفة للذات ايضاً هذا اعلم
 اجتمع لتقابلين بالذات لاجوال اعلم ان الصفات تنقسم
 اقساماً تنقسم الى سلبية وهي منقوع عليها والى ايجابية
 وهي منقوع عليها والى الصفة السلبية هي التي لا يكون وجود
 الفات ولا ينقل بدونها كانت حادثة او قدعية بخلاف
 الصفة الوجودية فان الذات قد تنفقت عنها وعن غيره
 لو حكم بوجوبها لتدليل العقل والخلق وذا خارج عن
 الذات وكذا اصناف السبب يمكن العكس لذات عنها
 وصفات المعاني موجودة في الخارج يمكن رويتها ولا
 ينقل فيها اشتراك بينهما منصفة في الخارج وكل مكان
 كذلك فلا ينقل فيه اشتراك في الاحوال فتقول انما
 ثابتة في خارج واسطة بين الوجود والمعدوم
 وقيل لا يثبت لها وقد يوجد له لادلة من قول بنبوتها
 ولم يقرض لادلة من قول بعدم نبوتها الاما يعمم
 الاعتراض الا على ادلة من قول بنبوتها وقوله بانبات
 الاحوال الاولى بنبوت الاحوال لان الابنات فخر ومن
 الافعال واسطة بين الوجود والمعدوم بالوجود
 والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والمعدوم صفة
 الخال

الا ان
 الوجود والمعدوم

الخال لانفسه محال فهي واسطة بين الوجود والمعدوم
 وصفتها اعني النبوت واسطة بين الوجود والمعدوم
 بان الوجود مشترك في معنى ان الوجود الذي هو
 التحقيق في الخارج كل مشترك اشتراكاً معوياً بين جزئيات
 والقائم بالواجب والممكن كان كل منهما صفات او ذوات
 كريد والموقف والمعاني القايمه بهما جزئيات للوجود
 فنقول انه لا يريد على الماهية و اراد بالماهية الذات وليس
 المراد انه مشترك لفعل كالعين ثم ان هذا الجزء الذي
 هو من جزئيات الوجود على الرايد على الذات يحتمل ان
 يكون موجوداً او يحتمل ان يكون معدوماً فاخذنا
 في اقامة دليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه
 موجود فقال لو كان له وحاصله انه لو كان الوجود
 موجوداً لساوى وجود ذلك الوجود وجود الذات
 من جهة ان وجود الوجود رايد عليه كما ان وجود
 الذات رايد عليها لكن الثاني باطل لما يلزم عليه
 من التسلسل لانا ننقل العدم بهذا الوجه الثاني
 الى اخر ما قال الله لخذ السبل استثنائية وذكر دليلها
 وهو قوله فننقل الكلام الخ والاساوي الخ اي لا
 لو كان موجوداً وقوله لساوى وجوده وجوده
 الوجود وقوله وجود غيره كالذات وقوله فزيد وجوده
 ان من جهة ان كلاماً من غير وجوده عليه ولا
 لعدم هذا البطلان للاحتمال الثاني وقد اقام الله عليه
 دليلاً وحاصله انه لو كان الوجود معدوماً لزم نقصان

وانما الكلام
 في صفات المعاني

الوجود بالعدم كمن التالى باطل فبطل المقدم وثبت
 انه واسطة بين الوجود والمعدوم فالخاص ان عند
 دعوتين وهما الوجود موجود او معدوم والليل
 على ابطالهما ما سمعت فكونه واسطة غير معلوم
 بالمشاهدة بل الدليل المذكور بقى انه ظهر ان المقدم
 ان الوجود القائم بريد جزى من مضيق كرسود زم
 المصوم ان الجزى يتميز عن غيره من الجزيات بالانفصال
 والوجود القائم بريد جزى يتميز عن غيره من الجزيات
 بالمصود فحصل اختصاصه وارتباطه بتلك الذات
 لا بغيرها هذا ان قلنا ان الوجود يرايد على الذات
 واما ان قلنا ان الوجود غير الموجود فلا يلزم استلزام
 المتقدم وح فالذى يغير هذا الوجود هو غير سلب
 لا فصل بحيث نقول هذا الوجود غير هذا الوجود لحدوث
 هذا الموجود بالاختصاصات وايضا السواد كونه تقدم
 دليل لبوت الحال النفسية وهذا اشارة له ليل ثبوت الحال
 المعنوية وحق فذو وجه للآتيان بايض لانه يقتضى ذلك
 واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمدعى وهو ثبوت
 الاحوال مطلقا ان نفسية او معنوية ويحتمل في
 السوادية ان كان البياض كمال السواد في البياضية
 وحاصله ان البياض والسواد كمال السواد اذا كانا
 نوعين من درجتي في اللون كانا مشتركين في الجنس
 الذي هو اللون وكل واحد منهما يتميز عن الآخر بفصله
 الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي

التي هي فصل له والبياض يتميز عن السواد بالبياضية
 التي هي فصل له وذلك كما شترك الانسان والفرس
 في الحيوانية وتفرق واحد منهما عن الآخر بفصله الخاص
 به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية وتميز الفرس
 عن الانسان بالصاهلية فيتفاير انى اللونية
 والسوادية كما يوضحه ما بعده من السند اعني قوله
 صريح في ما به التمايز اي وهو الفصل كالسوادية
 في المقام وقوله لما به لمشاركة وهو يخص كالتربية
 في المقام فاما ان يوجد هذا ان الوصفان اي اللونية
 والسوادية اي فنقول ان السوادية واللونية اما ان يكونا
 موجودين للسواد وعدميين فان قلنا بالاولى لم
 قيام المرض بالمرضى وهو محال لان معنى قيام الشيء
 بالشيء عند المتكلمين بتسمية القائم للحمل في التميز وان
 قلنا بالثاني فقد تركب الموجود وهو السواد من معدومين
 وكلا الامرين باطل فتعين الواسطة وهو المطلوب
 وقد احاط به الشئ عن هذا باننا اختار الاول وهو قيام
 المرض بالمرض ونقول لا مانع منه الا ترى ان الحركة
 فانها تنصف بالسرعة واسطر وهما عرضان كما ان
 الحركة عرض كذلك ولا معدوم والا لا تنصف الشئ
 بتقيضه حاصلا انه لو كان معدوم والمرض انصف
 الوجود بتقيضه وهو العدم كمن التالى باطل وقوله
 الشئ اذا الوجود بتقيض المعدوم الاولى ان يقول
 اذا الوجود بتقيض العدم لان الكلام في الوجود لاني

الموجود ثم بعد هذا فالاولى للشئ ان يقول والا لا تنفع
 الشئ باصدق عليه نقيضه لان العدم على تقدير السلطة
 ليس بنقيض للوجود اذ هو اخص من نقيضه لانه نقيض
 وهو لا وجود صادق بالعدم وبالواحدة وقد يقال
 ان النصف الوجود بالعدم لزم انصاف الوجود بنقيضه
 لاستلزام العدم للوجود الذي هو نقيض وجودية
 استلزام الاخص للاعم لكن انصاف الشئ بنقيضه محال
 وقوله ان كيف لمحمد للاستثنائية المحذوفة فيقول
 انه واسطة ان بين الموجود والعدم في الخارج
 ويخالفه في السوادية الاولى ويخالفه في العارضية للبصر
 لان المشاركة انما تكون في الجنس والمخالفة في الاخص وتقول
 الانسان مشترك للمرس في الحيوانية ويخالفه في العاطفية
 ولا تقول انه يخالفها في الانسانية لان الانسانية جمعت
 بين الحيوانية والعاطفية وكذا تقول السوادية مشاركا للبياض
 في اللونية ويخالفه في العاطفية بل يصر ولا تقول ويخالفه
 في السوادية لانها جمعت بين اللونية والعاطفية لسوء
 والحاصل ان الفصل الحقيقي للسواد هو التقابل للبصر
 والفصل للبياض هو سرق سبهر في الضعف لا تقول
 في حقيقة السواد ان يكون العاطفي لسوء في حقيقة
 البياض انه اللون للمرق للبصر كما تقول في الاحياء ان
 الناطق لا لاسانية وان كانا متلازمين صافية
 التمايز وهو الفصل كالعاطفية لسوء في العرقية له و
 كان الاول ان يقول ضرورة مباينة ما به التمايز

وقوله

وقوله ان المشاركة اي وهو محسوس باللونية في هذه المسألة
 فتعايران او السواد والبياض لان تباين الاوابع في
 المصوب يوجب تباينها في الماهيات هذا هو المتبادر
 من ظاهرها المتحدث عنها لكن قوله بعد ذلك ضرورة ان
 يبعد عود الصمير على السواد والبياض ويتضمن انهم
 للونية والسوادية وهو وان كان صحيحا ايضا الا انه
 خلاف المتحدث عنه فان قلت حمل الصمير في قوله
 فتعايران للونية والسوادية يلزم عليه فساد
 قوله ضرورة ان لما فيه من تقليل الشئ بنفسه لان معنى
 اللونية والسوادية يتعايران ضرورة فتاير ما به
 التمايز وهو السوادية لما به من المشاركة وهو اللونية
 سخا انه قال ضرورة فتاير اللونية والسوادية ولعيب
 بان ما به المشاركة وما به التمايز يلاحظ اعم من اللونية
 والسوادية وهو من تقليل الخاص بالعام فلا فساد
 فتأمل فاما ان يوجد هذان الوصفان وهما اللون
 والسوادية وقوله للسواد يحتمل ان المعنى في ما ان يوجد
 هذان الوصفان لاجل القيام بالسواد وعلى هذا فتقوله
 فيلزم قيام العرض بالعرض المراد بالعرض الاول اللونية
 والسوادية والعرض الثاني المراد به السواد ويحتمل ان
 المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل حصول
 ماهية السواد حيث يكون مجموعهما سوادا وعلى هذا
 فالمراد بالعرض الاول في قوله يلزم قيام العرض بالعرض
 اللونية والمراد بالعرض الثاني السوادية او العكس

الذي هو مدعاهم وانما ينتج افادة النظر للعلم لان الوهم
 لا يبطل العقل في اخر ما ذكر الله هذا كلامه وقوله وهو الذي
 مسلم قد يقال هذا الرد فيه نظر لانه ينبغي ان النظر في ذات
 الاله يفيده العلم بحقيقةها لكن ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك
 بل ذلك مستحيل وحق في هذا المنع لا يتم وفي الحقيقة قوله
 وبانه اقرب الاشياء دليل للصوري في الاحتجاج الاول في اصل
 حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشياء للاله هو شيء
 لا تدرك حقيقةها فالتكن ذات الاله لا تدرك بالاولى وكل ما
 يستحيل تصوره لا يعلم بالعقل الحكم عليه لان الحكم على الشيء
 فرع عن تصوره واذا كان هذا الاحتجاج الثاني في
 الحقيقة علة للصوري في الاله ليس الاول فما اجيب به عن الاحتجاج
 الاول جواب عن الثاني ويكون ما صفة الله من جعل قولهم وبانه
 اقرب نحو دليل اناني مدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله
 علة للصوري ما قبله قوله لان الوهم لا يبطل العقل وما أخذ
 اي ان الوهم يعارض العقل في ما أخذه والمراد بما أخذه هنا
 القضايا التي يستنتج ويأخذ منها ما يحكم به مثلا الحية
 اذا رايتها العقل يقول انها دويبة يحركها القضاء والقدر
 وكل ما كان كذلك فلا يضر في لا تضر فيحكم بعدم الاحتجاج
 منها وانما ليس بها ضرر ولا نفع وانما الضار والنافع هو الله
 تعالى والوهم ينافي العقل في تلك القضايا فيحكم بالاحتجاج
 منها بحيث يقول هذا نصيب وكل نصيب يضر ينتج ان
 هذا الشبان مضر فالوهم قد عارض العقل في القضايا
 التي استنتج منها حكم به فان قولنا الحية دويبة يحركها

وبانه

القضاء

القضاء والقدر في قضايه استنتج العقل منها عدم الهوى
 من الحية وقد عارضه الوهم بان المتعارف ان من لدن غمته
 يوتى لحكم بالانزعاج والهروب منها قوله والمباطل في كل
 نحو ذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود
 يصح ان يركا فانه يصح ان يركى قول المعتزلة الله ليس
 في جهة وكل ما كان كذلك لا يرى فالكبرى باطلة لانها
 شاذة من الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت به العادة
 فهي باطلة فوه ان الوهم مذهب بسبب هذا علة لقوله عسر
 اي لانه اذا كان الباطل يشاكل الحق والوهم يبطل العقل
 يتمر اذ كان الصواب من الخطا فلهذا كان النظر يفيده
 العلم بصرفه يشاكل الحق في مباحثه اي في قضايه
 ان في القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلام الباطل
 كدعوى المعتزلة ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة
 ان الله يرى لقضايا الموصلة له على صورة قياس منتهية
 فالذي لا يعرف يقول ان كلام دليل والعارف يقول ان ما
 قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة لبطلان
 الكبرى لان بعض ما ليس في جهة يرى مثل كره العالم لله
 ومنع له باليه المنصور معطوف على كان اهل الحق والمراد
 ما هله الحق من سلم من الرلق في الوهيات ولم يلبس الوهم
 عتله في ما أخذه والمانع اهل القرن الثالث والمراد بهذا
 العلم علم الكلام في على الضروري اي الواجب الذي لا بد
 منه على كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالي وقوله
 من الاذكياء بيان للافراد والاذكياء جميع ذكي من الذكاء وهو

وفيه انه اذا كان المراد الاول فيرد اننا قد سلمنا ان هذا
 الوصفان انما وجد الاجل القيام بالسواد بل لاجل
 تحصيل ما يحتمل به وان كان المراد الاحتمال الثاني
 فلا نسلم انه يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان
 تحصيل الماهية موقوفة على مجرد اجتماعها
 وان لم يتم احدهما بالآخر وقد يقال لا سلم في
 تحصيل الماهية الا ترى الى ماهية الانسان فان
 موقوفته على مجرد اجتماع الحيوانية والناطقة وان
 لم يتم احدهما بالآخر وقد يقال لا سلم ان تحصيل الماهية
 موقوف على مجرد اجتماعها بل اجتماعهما قايما احدهما
 بالآخر اذ لو لم يتم لحددهما بالآخر لاستغنى كل منهما
 عن الآخر فلا تلتزم منهما حقيقة واحدة
 فان اريد عدم احدهما وقوله فيتركب الموجود ان يتركب
 هذا السواد الموجود من المعدوم وهو السوادية و
 اللونية اي او من الموجود والمعدوم وذلك باسناد
 فتمينت الواسطة فثبت ان هذا ان اللونية والماهية
 للبصر ليسا موجودين في الخارج ولا معدومين في
 الخارج بل هو واسطة وهو مستحل اذا السواد موجود
 قطعاً واخراوه اعني اللونية والماهية واسطة
 غير موجودة في الخارج فيلزم على هذا ان الموجود يتركب
 من اجزاء غير موجودة مع ان الاجزاء اذا كانت غير موجودة
 لمزم ان الكل كذلك الا ان يقال ان الحال اذا انقسمت
 يرتقى لمرتبة الوجود وحده ذلك والحاصل ان هذا

فيكون المراد من قوله فيتركب الموجود ان يتركب

المستدل

المستدل وقع في اخره الامر فيها فمنه لانه الى امره
 ان ان الموجود يتركب من غير الموجود بان الوجود عين
 الموجود اي فوجود زيد عين ذاته وعمرو كذلك وعلى
 هذا ليس الوجود امر كلياً مشتركاً بينهما انما الاشتراك
 في لفظ وجود فقط فهو موسوع باو صانع متعددة
 وجه يتميز زيد عن عمرو وليس بفصل بل انما هو بالسبب
 بان يقال هذه الذات معبرة لهذه الذات وهذا الوجود
 معبر عن هذا الوجود لمعبرة هذا الموجود لهذا الوجود
 والحاصل انه على كلام المستدل يكون الوجود من قبيل
 المشترك اشتراكاً معنوياً فالافراد مثل وجود زيد
 وعمرو قد اشتركت في المعنى فتحتاج لفصل واما على
 كلام المجيب فلا اشتراك ولا اجتماع في المعنى وانما
 الاجتماع في لفظ وجود فقط فتأمل عيزه دامت
 الموجود اطلق بعض هذه العبارة وابقاها على
 حقيقة وقال بعض المحققين معنى كون الوجود
 غير ذات الموجود ان الوجود ليس له ثبوت في الخارج
 مع ثبوت الذات فلا ينافي انه حال واعتبار ثبوت
 هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل استدلاله
 مبني على طريقة وهي ان الموجود غير ذات الموجود وان
 الوجود حال والمجيب جوابه مبني على طريقة وهي ان
 الوجود عين ذات الموجود ومثل هذا لا ينفع في الجواب
 ونميزه لانه جواب عما يقال اذا كان الوجود عين
 الموجود فيتم يتميز هذا الموجود عن الآخر والحاصل

الجواب ان تميزه عنه بالسلب بان يقال هذا الموجود
مفابر هذا الموجود فلا تسلسل هذا مرتب على
ما قيل وتميزه عن غيره فكان المناسب ان يقدر عليه
بتجويز القيام حاصله ان قولك يا مستدل لو وجد
هذان الوصفان للسواد للزم قيام المرض بالمرض
وذلك ممنوع لان السلم انه ممنوع بل قيام المرض بالمرض
حائزا لا ترى الحركة فاما عرض من غير نزع وتصف
بالسرعة والبطء فهما عرضان قائمان قائمان بها
وفيه نظر قيل ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكر
وحاصله ان الاستدلال على جواز قيام المرض بالمرض كما ذكرنا
من كون الحركة تتصف بالسرعة والبطء لا يتم الا لو كان
السرعة والبطء عرضان موجودان في الخارج لكن ما
لبيان اي من الامور النسبية لان الحركة واحدة
بالنسبة لا على منها بطيئة ولا دون منها سريعة فالحركة
تتصف بالسرعة باعتبارها وبالبطء باعتبارها والامور
الاعتبارية لا يقال لها اعراض فلم يلزم قيام المرض
بالمرض وقيل معنى قوله وفيه نظر وفي ما ذكر منه
محويز قيام المرض بالمرض بنظر وذلك لان معنى قيام
المرض بالغير ان يكون المرض تابعا له في التميز والمرض
لا يتميز له حتى يقوم به عرض آخر والنظر على هذا القول
في اصله عوى وعلى القول الاول من حيث الاستدلال
هذا والمحق ان معنى قيام المرض بالغير اخصا منه به
اختصاص النعت بالمنعوت وحق فيجوز قيام المرض بالمرض

اذ ليس

اذ ليس ملازم ان يكون المنعوت متخرا او من جهة ما انطلق
به قيام المرض بالمرض انه لا مزج لتكون هذا حالا وهذا محلا
فلو قام المرض بالمرض للزم وجود الترجيح من غير مزج وحق
ذلك بان اداة الماعل المختار لها ان ترجح هذا كونه محلا
وهذا كونه محلا وبالحلة فادلة مع قيام المرض بالمرض
طها ضمنية ولا مانع من القيام قامل **وقيل بعض**
الشيوخ اي قالوا في المقترح ان القول بغيرها اي
ببرئوتها فلا بد من المعايير بينهما اي بين العلم والعالمية
والالزم تعليل اشئ بنفسه ولا تحصل المفارقة الا اذا
اريد بالمعلول امر وجوديا وبالعلة الكون عالم والكون
عالم حالة ثابتة في الخارج لم تصل لمرتبة الوجود فصحت
العلة المفارقة بين العلة والمعلول حم ولا يصح حمل
كل منهما على انه امر وجودي والالزم تعليل الشئ بنفسه
ولا حمل الاول على حالة معدومة لان الاعداد لا تقلل
ولا يصح ان يكون الثاني عدما لان العددي لا يكون علة
للموجود فالحاصل ان الاول يقل بلبوت الاحوال للزم
سد باب التعليل لانه على القول بعدم بئوتها فالمعلول
اما وجودي او عددي ولو كان الاول لزم وبحكمه تعليل
الوجودي بالعددي وهو باطل ولو كان الثاني لزم
تعليل الاعداد وهو لا يصح فالمعلول انما تنافى على
بئوتها ثم انه ليس المراد يلزم سد مطلق تعليل بل
تعليل المعاني بالمعنوية كذا قرر غير واحد من المحققين
من المشايخ ولكن ما ياتي فيتضح ان المراد سد مطلق تعليل

بل تعليل المعاني بالمعنوية كذا اقرره غير واحد من المحققين
 من المشايخ ولكن ما ياتي في معنى ان المراد سد مطلقا لميل
 لان التقاليل مبنية على ثبوت الاشتراك المعنوي ومنه
 ينفي الاحوال ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك
 في اللفظ فقط فالذوات متباعدة بعضها من بعض بالسلب
 وليس هناك امر كل مشترك فيه الدوام حتى متفرقا مسوقا
 تتميز بها فاذا قلنا هذا تقطع يد لكونه سارا فانك
 سارقا مشترك بين ايراد كثير اعني كل ذات سرقة فهو
 زائد عليها ثابت في الخارج وليس موجودا او بالزعم التسلل
 ولا معدوما والالزم التفسير بالمعروف وحيث كان اللفظ
 سارقا عاما فيصح الانتقال من هذا العام لهذا الشخص
 الذي تقطع يد لتحقيق المعنى الكلي الموجب للقطع فيه فهو
 قلنا انه خاص بهذه الذات فلا يصح الاستعانة منه به
 والحرد اي وسيد باب الحرد معنى ان من نفى
 الاحوال لا يمكنه ان يجرد شيئا من حقيقة وذلك ان الحرد
 مبنية على الاشتراك في امر على وجه المعروف وغير الامر
 العام لا يكون الاحوال لانه لو كان موجودا لكان وجوده
 لا يرا عليه فيحتاج وجوده وجودا ويلزم التسلل
 ولو كان معدوما لزم تركيب الموجود من المعدوم فاذا
 عرف الانسان فتا في اول الامر عام شامل لجميع
 كالحياة ثم تاتي بامر خاص به غير وهو ناطق ومنه
 ينفي الاحوال لا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل لان
 جميع الاشياء متباينة عنده ولا اشتراك بين شي وشي
 في امر اصلا

في امر اصلا وليس عنده عموم ولا خصوص ولا اشتراك
 عنده انما هو في العبارة فان الانسان قام حيوانية
 خاصة به وكذا الفرس غاية الامر ان لفظ حيوان من
 مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية التي في الانسا
 والتي في الفرس لحد واحد بوضعه وعلى هذا فاذا
 قلت في تعريف الانسان هو حيوان ناطق كان ذلك قلنا
 هو حيوان حيوان او مخلوق بالحق لان المراد بالحيوانية
 حيوانية خاصة وهي مساوية لناطق فالتعريف الثاني
 مستبعد وكذا اذا قلت السواد لود فانك قلت
 لون لون لان المراد باللون لون خاص وهو مساو
 لخاص وهو فلا يتميز اسواد عن البياض والمعدوم
 لحيوية وسيد باب المقدمات الكلية بقوله التي
 في الادلة ان التي شارها لوقع في الادلة يعني ان ياتي
 الاحوال لا يمكنه انهم مقدمة كلية وسيان ذلك ان المقدمات
 الكلية مبنية على الاشتراك الا في امر معنوي نحو كل
 انسان حيوان فبما الكلية لا تنقسم بحيث يوجد في كل من
 زيد وعمر وبكر فرد من افرادها والامر العام الكلي لا يكون
 الاحوال لانه لا يكون موجودا او بالزعم التسلل لا معدوما
 والالزم تركيب الموجود من المعدوم ونافي الاحوال ليس
 عنده امر كل بل زيد وعمر ولا اشتراكا لفظيا
 بمعنى امر وضع لحد واحد بوضعه مستغل الانسانية التي
 في زيد غير التي في عمر وعلى هذا فلا معنى للكلية و
 الحاصل ان من نفى الاحوال نفى الامر العام الذي يقع فيه

الاشتراك الذي صحة التعاليل والحدود والتحليات
 موقوفة على ثبوته لا يكون الاحوال هذا حاصل كلام
 بعض الاشياء وفيه نظر لان الشئ الاسمى واتباعه
 وان نفى الاحوال اشياء الاعتبار الذهنية فليس
 ان يكون هذا الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك خلا
 بل يصح ان يكون اما اعتباريا لا بثبوت له الا في ذهن
 عليه فتقع التعاليل والحدود والتحليات فتعظم ان نفى
 الاحوال يلزم على سد هذه الامور معنى على ما فهموه
 من ان الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك الذي انتهى
 معنى هذه الامور عليه لا يكون الاحوال او نحن فنقول
 لاننا لم نحصر بل يكون اما اعتباريا لا بثبوت هذه الامور
 صحيحة فتأمل وهذا ظاهر في ان الاعتبار لا بثبوت له
 اصلا الا في ذهن حلا والى قديم شئنا المردى من
 ان الاعتبار قد يكون له ثبوت في نفسه كقيام العلم
 بالعالم وقد لا يكون نحو اعتبار الكرم بخيلا ولا شئ
 ان هذا باباه لمط اعتبار ومعنا وان لم يصر المرق
 بين الحال والماعتبار فالاحسن ان نقول ما لا وجود
 له في الخارج فهو الاعتبار وهو اما ان يساعد الخارج
 او يكذبه مع كونه لا بثبوت له فيهما والمسألة ان
 القائمة وهي مسألة الاحوال مسألة اصولية
 لا حاصلة ان الاصوليون اتفقوا على ان العموم من
 عوارض الالفاظ واختلفوا هل يرضى للمعنى يقال
 معنى عام سواء كان المعنى ذهنيا كمعنى الانثى
 او خارجيا

او خارجيا عينا فالمراد عرضيا كالمعنى او لا يرضى
 للمعنى اصلا فنقول بالعموم في المعاني قال ثبوت الاحوال
 ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا حاصل كلام
 والمحتملة نفى الاحوال وثبوتها لا يتعلق بها بالمسألة
 الاصولية المذكورة بل هذه على حدة وهذه على حدة
 اذن من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعنى
 يجعل العموم من الامور الاعتبارية الا ترى به جعل اللفظ
 متصرف بالعموم ولا يصح جعل اللفظ عاما الا اذا
 جعل العموم اما اعتباريا فتأمل فتصوّرنا ان علم
 ان هذا الفصل يحتو على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه
 الامور المعاني السبعة له تعالى وقد سبق ذلك في قوله
 ثم نقول في الثاني الاستدلال على ثبوتها والثالث
 الرد على المنتزعة الناعمين لوجودها وسياتي الكلام
 على هذين الامرين الاخيرين والمص قد جعل المقصود
 من الفصل الامرين الاخرين فقط دون الاول وهو
 ثبوتها له تعالى لان مجرد ثبوتها مجرد عن الاستدلال غير
 معتبر في العام لان مجرد ثبوتها دعوى والدعوى
 لا تقبل مجردة عن الدليل وحده فذكر الامر الاول في الفصل
 على وجه التبعية اقامة البراهين مراده ما يشمل
 غير العقلي على ثبوت صفات المعاني الاولى على
 وجود المعاني وثبوتها لله تعالى واصنافه صفات
 للمعاني من اضافة الخاص للعام والرد في عطف
 اللازم على الملزوم لان اقامة البرهان سيتلزم الرد

على المعتزلة وقوله المكرين لها اي لوجودها مع ملافتهم
انما في بهذا اشارة الى ان هذا اللفظ لا معنى له اذ لا معنى
لعالم في اللغة الا اذا ثبت لها العلم وهكذا قالوا
الاوصاف كان الاحسن التزيع والمراد لهذه الاوصاف
كونه قادر او كونه مريد الفاعل اذ لا محل له اي
ان الموجب لتحقيق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى له
عليها ملازم لها الاولى لا معنى ملزم لها اي لتلك
الصفات ثم ان المعنى في قوله لا معنى قائم بالذات مسبب
على القيد والمقيد اي ان تكون هذه الصفات واجبة
لمعنى قائم بالذات معنى بل الذات كافية في تحقق هذه
الصفات وان كانت عبارة صادقة بصورتين بمعنى
والمقيد معا ومعنى القيد قطع واعلم ان قوله لا معنى قائم
بالذات هو محل النزاع بيننا وبينهم ونهم وافقوا في
فقالوا قادر بقدره مثلا وحالها في حاجه تعالى فقالوا
قادر بذاته لم يقل ينفع تلك الصفات بالذات او لا يسميهم
تفهم لما تقدم على تنبيهه بقاى عن اعتدادها واما
منقول زيادتها على الذات ويرى انما يخص الذات
مرتين مراتها على الذات تكونه عالما في اذنا من
تقدم القدر ما واستثنوا اشارة الى انهم لا يطيعون
في التقى متكلم بخلام اي زايده على ذاته العلوية
فهم حصلوا اي الكلام الثابت له تعالى وقوله هروفا
اصواتا العطف من عطف المصم على الخاص وكان الاولى
التقديم لاجل ان يكون لذكر الحروف بعد الاصوات فايده

ملربعا

ملربعا او هم كلامه ان الثاني مفسر للاول وان الحروف مطلق
اصوات وهو غير صحيح ويتكلم اذ ذلك المحل كالشجرة
في قصة موسى انه خالق للكلام واما ذاته فلم يسم
بها كلام لا نفس ولا لفظ والحاصل انهم وان وافقونا
على ان الكلام ثابت لكنهم يقولون خبرته له من جهة انه
خالق له ونحن نقول خبرته له من جهة انه قائم به
وحاشم هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وحاشم هذا
الفساد ان الغرض الفاسد اي ان معنى كونه فاسدا
انه خالق للكلام ولعلنا اطلق الفساد على هذا المبالغة
في مساده ولا يقوم به هذا الكلام المركب من
الاصوات والحروف وقوله عندهم ان ولا عند غيرهم فلا
مفهوم لقوله عندهم وسياق تحقيق القول معهم
في ذلك اي على وجه يقتضي بطلان هذا المحصر
واستثنا معتزلة البصر تكا في على الحياى وولده ابو هاشم
وعبد الحيار واتباعهم مديا اداة حادثة انما قالوا
مريدا بارادة وليس مريدا بذاته لانه لو كان مريدا بذاته
لعت مريديته لكل ممكن لان ما بالذات لا يختلف فيهم
يقولون مخروج بعض الممكنات عن اداة كالمعاصي
وقالوا حادثة في زمان بقدر التقدم ما وقالوا لا في محل
بل قايمة بنفسها لانها لو قامت بمحل فان غير الذات
لعملية لا وجبت الحكم لهذا المحل لا للذات العلوية وان
كان ذلك المحل هو الذات العلوية لزم انصافها بالحق
كلها مستحيلة ان كل واحد منها مستحيلا فالمعنى

على الكلية تجدد الاحوال الحادثة اي لان علته الكون
مريد حادث فليكن المعلوب كذلك حادثا اي متجددا بعد
عدم وهم وان لم يقولوا بقيام حكمها وهو الكون مريدا به
ولا فرق في الدلالة على حدوث الذات من تجدد المعاني عليها
وتجدد المنسوبة عليها وقد تقدم بسط ذلك اي
الاقتضا عود حكمه اي عود حكم المعنى وهو الثبوت
مريد وقوله الى ما الى ذات وقوله لم يقيم به اي لم يقيم به
ذلك المعنى تلك الذات مع ان المعنى لا يوجب الحكم الا ان
للذات التام بها ذلك المعنى مع نفي اختصاصه اي
مع نفي اختصاص الحكم به بالم يقيم به المعنى يعني انه اذا كان
تعالى مريدا باداة غير قائمة به فلا وجه لكون حكمها
ثبت للذات الكلية دون غيرها من من الرواة نشوت
حكمها للذات الكلية دون غيرها تحكم لان سنة الحكم جميع
من لم يقيم به معناه واحدة فتخصص ذلك الحكم بواحد وث
غيره تخصص بذلك تخصص بقوله مع نفي في الحقيقة
الزام رابع واللوازم اربعة لان الثالث الذي ذكره بحق
على الرايين احدها عود الحكم الى ما لم يقيم به المعنى والثاني
التخصص دون تخصص في نفي في معنى من البيان
لان هذا بيان لاصلهم من حيث انهم لم يقولوا اي
من اجل انهم لم يقولوا حيث تعليلية فاجابوا لا
معنى للالزام بعد اجواب لانهم حصة فيكون بالتحذرة
لاصلهم ويغفرون الا ان يكون هذا الزام قبل حصول
اجواب منهم نعم مريدته كل ممكن اي لكن الثاني باجل

عندهم

عندهم فبطل المقدم واصلهم هذا الوارد لتقليل وهذا
دليل للاستثنائية ونحوها اي كالمكروهات وعلوم
ان المعاصي والمكروهات كثيرة بالمسبة للطاعات فيلزم
خروج الزامات عن كونها مريدا له تعالى وما
تخليوه في ذلك الدليل اي في معنى من البيان اي وما
تخليوه في ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه
لعم مريدته كل ممكن لكن الثاني باطل وقوله باطل اي في
لعم مريدته وقوله اذا ارادته لعم مريدته لعم مريدته
اذا ارادته لعم مريدته ان يقول مريدته لعم مريدته
الكلام في المريدية لان الارادة ويحكمهم اي حكمهم
اي استهلام على الشرطية القاسية لو كان مريدا لنفسه
لعم مريدته كل ممكن بان المريدية اذا كانت منسوبة للذات
نعم واذا كانت منسوبة للمعنى لعم مريدته لعم مريدته
لا يعني فساد لظهور ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني
وانها عامة المتعلق بالبراهين العقلية كما ياتي
بان النفس اي ما يرجع من الصفات الى النفس اي الذات
هو الذي يعم ادخل في ما يرجع من الصفات الى المعاني
فانه لا يعم فالكون مريدا وارجع الى الرواة فان قيل
كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات وان رجع لصفة
معنى بان كونه مريدا بارادة فلا يعمها وهم قد نقضوا
لهذا كلام مستأنف وحاصله اعتراض بان على ما
استدلوا به على الشرطية وحاصله ان ما قالوه في
القادرية يعارض ما تكوا به لانهم قالوا انه تعالى

قادر سنده وقالوا بعدم عموم القادرية لان افعال
 العباد الاختيارية غير مقدورة لله تعالى عندهم
 في حدود الارادة اى في القول بمحدوث الارادة اذ يلزم
 على القول بمحدوث الارادة فنى معنى على وفي الكلام حذف
 من حيث انها حادثة الاى ان يقول من حيث انها
 توجد بعد عدم وتختص زمان معين لا على غير
 ولا يكون ذلك الا بالارادة فتفتقر لارادة حادثة الى
 اخره والافتقار بنفس بوجود هو غير حادثة
 ولهذا قال مشايخنا اى اهل السنة لا المشايخ الذين خذ
 عنهم العلم ولا يصح شؤناى بنبوته الفعل بدونها
 وما اجابوا به ما مبتدأ بقوله من ابيوسى مايت
 لما واختر قوله ظاهر الفساد والى من محسوب واهل حق
 على ذلك الجواب جنونا الله ناشى عنه الذى لا يجيب
 عاقل اذ لا يجزى عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفي
 نسخة لا ينحمله عاقل اذ لا يرتكبه وجيل انتسابه اليه
 من محل القول اذا نسب اليه وهو اى ذلك امر من
 الذى اجابوا به عن ما لم يمت من التسلسل على قوامهم
 الارادة لما ان الشهوة لا تشتهى ظاهرا ان بين الارادة
 والشهوة جامع وان الحكم مسلم في المقيس عليه ثبت
 في المقيس وسياق ما فيه قد وجد فيها دليل
 الافتقار لارادة اخرى ودليل الدليل احتسابها
 بالوجود بدلا عن عدم فاحتكى به من انها لا تتراد
 لا يصح لانه قد وجد فيها دليل ضده وهو انها تتراد
 والدليل

والدليل العقلى يستحيل وجوده بدون مدلول كالاتفاق
 في مقام الدليل على افتقارها الاولى لدليل على
 استحالة افتقارها الشهوة احرلانه هو المدعى لهم
 بل يجوز ان تشتهى اى كما في المريض المنقطع الشهوة فانه
 يشتهى شهوة الأكل وحيث حازا الشهوة تشتهى كان
 الحكم غير مسلم في المقيس عليه حتى يثبت في المقيس على
 انه لا جامع بين المقيس والمقيس عليه وقد وقع
 في العادة اى هو ليس مجرد حوار عقلى له عند الشهوة
 بل كل من انقطعت عنه شهوة بينها والواو للتفصيل امر
 للاصواب فاشتهى مما يجوز له شبه لحاصل ما تقدم
 فليس في العادة تدار فظهر الفرق بين الامرين
 يعنى بين الارادة لحادثة والشهوة وحيث كان بينهما
 فرق فلا يصح ما ذكره من القياس فقد قالوا بقاء
 احوالها العادة اى اى احوالها الكون مریدا وجه فالمراد
 حسن احوالها واراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم
 لا الموجود بعد عدم والحاصل ان الحادث حقيقة هو
 الثابت في الخارج بعد عدم ان قلنا بسبوت الاحوال
 وان القدرة تؤثر فيها كما هو المعتمد وان قلنا تنفى
 الاحوال فللحادث هو الموجود بعد عدم او قلنا بسبوت
 ولكن قلنا ان القدرة لا تؤثر فيها كما هو معادل المعتمد
 وبعد هذا كله فتولم لم يلزمهم ايضا تكرار مع تولد
 ساحتها احدها تجرد الاحوال لحادثة على الاولى تجرد
 اجيب ما به المتصود من هذا الظلام الزامهم بان ما

فروا منه وهو قيام الحوادث ببدائه تعالى قد وقعوا
فيه لانهم قالوا انه مريد بارادة حادثة لافى محل قرار
من قيام الحوادث قالوا ان ما فراد منه وقوانينه
واما ما مر فالمقصود به الازم حدوث الذات بحدوث
او صافها لانه لا فرق في الدلالة على حدوث الذات بين
تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عنهما في الاما
متعارفانه كذا قيل في الجواب وفيه نظر فان قوله بعد
ولا فرق في الدلالة لتذكر على هذا الجواب وذلك انه
يقتضي ان المقصود ما هنا الازم حدوث الذات
بحدوث او صافها وهذا غير المقصود من الاول وجه
فالتكرار باق فلو قال ببدائه قوله ولا فرق في الدلالة
في امتناع قيام الحوادث ببدائه تعالى بين ان يكون هو
وجودية او ثبوتية لثم ما ذكر من الجواب الى انكار
هذه الصفة اذ التي هي كونه مريدا وقوله اصلا اي
مطلقا اي سوا قلنا ان الكون مريدا تابعا للذات
اولا لارادة ووجه انكارهم هذه الصفة هو انه تنه
اذا ثبت فلا بد ان ترتب على شئ وترتبه بها اما على
الذات او على الصفة واحط باطل لما مر لان ترتبه على
الذات يوجب عموم مراد به جميع الممكنات وهو باطل
عندهم وترتبه على الصفة ان كانت تلك الصفة قدسية
لزم تعذر المعاد وان كانت حادثة فان ما يستدعي
بالذات لزم قيام الحوادث به تعالى وان كانت غير
قائمة به لزم قيام حكم المعنى لم يتم به ذلك المعنى
والكل

والكل باطل فلذا انكروها وقوله الى انكار هذه الصفة
اي الى انكارها بحسب المعنى المتعارف وهو انها صفة
ثبوتية مرتبة على معنى قائم بالذات ولهذا اذنع
ما يقال ان قوله الى انكار هذه الصفة بياي قوله
وتأولوا الخ وتأويلهم اياها لا يقتضي انكارها اصلا
فما من فقال انكم مريدين ما حصل ان الكون مريدا
ان اضيف الى افعاله تعالى ثمنه انه خالقها وان
اضيف الى افعال العبد ثمنه انه امر بها ومن المعلوم
ان الامر نوع من الكلام ورجعت الارادة الى صفة به
الفعل والصفة الكلام وهذا التأويل فاسد لما فيه
من خروج عن اصلهم لان الامر عندهم هو الارادة و
تأويل الاله اداة بالامر يقتضي انها غير فيلزم حم
لغويين عن اصلهم خالقها ومنشأوها لمطف
ما دق انه غير مطلوب ولا مستكره لا يخفى ان ما
ذكر من كونه غير مطلوب ولا مستكره يلزم لكونه
تعالى مريدا فختارا لكن ذلك ليس عين كونه مريدا فيقد
فسرها باللازم وفسر اي البحارى والاولى التزم
بالفهم قوله الوجودية الاولى الثبوتية لان مراده
بالصفة الوجودية مثل الكون مريدا والكون مريدا
من صفات الثبوتية بصفة سلبية الخ وهذا
متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير مطلوب
ولا مستكره والصفة السلبية لا تتعلق بالغير اصلا
وانما تتعلق بالعلم به بخلاف الكون مريدا فانها متعلق

بالغير والحاصل انه سر الكون مريد الذي هو صفة بؤنية
تتعلق بالغير بصفة سلبية لا تتعلق بها بالغير لانها لا
تتعلق بالغير كالأهل مثلا واما عدم الضرورية فانه
صفة لزيم للغير ومثلها عدم المعنوية وعدم الأكر
وقد تقدم ان في قول المصوم مريد والاما اختصاص
بوجود ولا بمقدار انكر واصفات الماري والماتية
بدليل السياق كنسبتهم له عاقلا لذاته اي مجردا
عن المادة واذا كان مسمى بذلك فيلزم انصافه بذلك
لان الكلام في الوصف لا في التسمية ولا شك ان مجرد
عن المادة بصفة سلبية تجرده عن المادة اي عن اجزا
تتحد وتتركب منها الذات كالمعنوية والذاتية بالصفة
للانسان والسر واخيه بالنسبة للمصير او
بإضافة عطف على قوله بسلب مبداء اي لكونه قام
به المبدئية اي كونه مبداء الخلاق وانرفيهم تأثير المبد
كقوله في المملول والمبدئية نسبة وإضافة بين الملائ
والهولي او بقبضية مركبة لخراد بالمقبضية المنقط
المركب معناه من سلب وإضافة ولم يرد بالمقبضية المعنى
المعلوم انه يعطى من غير غل اي فالسلب الغير و
الإضافة الصمد لان الاعطاء امر اعتباري ونسبة فلا نسبة
هي النسبة التي يتوقف ثقلها على ثقل الميسر بتغيير
ما اي بتغيير قليل وفيه نظر فان المعتزلة غير والكثير
في كلام الفلاسفة فانهم وان واقعوهم على انكار المعاني
لكن حالقوهم في امور كثيرة فما المعوهم في انبات المعنوية
والاختيار

والاختيار وفي القول بعدم العالم وفي القول بتأثير
العلم والطبيعة ولو قال الله وسلكت المعتزلة انهم
في الجملة كان أولى والاهو المردية اراد بها المعنى
والمردية بالتخفيف من الرد وهو الهلاك كما قرر
شيخنا وفي المعارى انه بتشديدا ليا حنة بضم
حيم الوقاية من الفتن اما التخفيف لمصلحة لقوله
ما نعتا يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلاءم
معان يقوم بذاته تعالى ولما كان العلم متعدد
ناسب ارتكابه اداة التحصيل وهي اما فتقوله التحق
تلاءمها في الشاهد اي تلاءم الصفات السبع للفتو
لصفات المعاني اي ويكاد زهما في الشاهد دليل على
تلاءمها في حق الغايب وان المعنوية لازمة للمعاني
وحاصل هذا التعليل انما متحققون قيام العلم
والعالمية بالشاهد وملازمة علمه للعالمية فينبغي
ان يكون الغايب كذلك اي قام به العلم والعالمية
وذلك العلم ملازم للعالمية وفيه نظر فاذا لم تحقق
في الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انما
عبر بالتحقق من اجل ان الخصم وهو المعتزلي يوافق على
ذلك في الشاهد ويخالف في الغايب فزارا من تعدد
القدماء فتقول له ان الانسان عالم بعلم زايد على
ذاته وذلك العلم ملازم للعالمية كما نفقروا وملازمتهما
في الشاهد دليل على تلاءمهما في الغايب وان المعنوية
لازمة للمعاني فانه قال المعتزلي يلزم تعدد القدماء

وهو محال قلنا له المحال كما دل عليه البرهان تعدد القدر
من الذات واما ذات واحدة قدعية متصفة بصفة
متعددة فلا صير فيه لدلالة اليه هناك عليه ولعله
لانهما اي الصفات السبعة المعنوية وهي كونه قادرا جريدا
لأنه وهذا عطف على قوله اما لا تحقق وقد سلك في
الاستدلال طريقا لخلق وهو إثبات الشيء بالغير
وحاصل هذا الدليل انه لو كان عالما بقدرة قادر ابتداء
لزم ان يكون الذات قدرة وإرادة لكن الثاني باطل
فبطل المقدم وهو ثبوتها بالذات وتعيينها بأنها
بغير الذات بلسان رأيية على الذات وهو المطلوب
لثبوت خامسة لهذا دليل للشرطية والمراد بهذه
الصفات صفات المعاني المعادة بقوله وان تكون
الذات قدرة وإرادة لهذا والمراد بخامسة هذه الصفات
أخص واصا بها وحاصله ان خاصية القدرة تأتي وجود
الممكن بعد عدم وخاصية العلم الكشف به فاذا ثبت
تلك الخواص للذات اي قلنا ان هذه الأمور حاصلة
بالذات صارت الذات هم قدرة وعلم الان من ثبت
له خواص الشيء كان ذلك الشيء بعينه وتوحيده انه
قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه الاشتراك
في الاعم الذاتي فالاشتراك في الناطقية مثلا يلزم
منه الاشتراك في الحيوانية الذي هو اعم واللاعين
حقيقة الانسان فيلزم ان المشترك لو يد في
الناطقة ان يكون انسانا كذلك هنا في مسالتنا

هذه

هذه بقول ان الذات العلية قد ثبت لها اخص
او صافي العلم والقدرة فيلزم ادالم يكن للذات صفات
رأيية عليها ان يكون هي بنفسها علما وقدرة وكذا
بقوله في باقي صفات المعاني وكون الشيء الواحد
لحدها في قوة الاستثنائية التي قلنا لها وكان المناسب
ان يقول وكون الذات قدرة وإرادة محال وذلك
مع اي وما ذكر من الامر ان اي كونه بغيره وان لا يضاف
وكونه يستلزم محلا وان يستلزمه وان يكون له
الوجودان لهذا يعني لو كانت الذات نفس القدرة و
الإرادة لهذا بغير وجود القدرة ووجود الإرادة لهذا
هو بعبارة وجود الذات بقوله فأكثرتناظر في ذلك
لو جود الذات مع وجود جميع الصفات على
القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات
خاص بها وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس
هناك امر كلي له افراد اشتركت فيه وقد رجعت
الذات لتلك الصفات فليكن وجود الذات هو
وجود الصفات والاولى استعاط ذلك لانه لو كانت
الذات نفس القدرة لزم ان الوجود ان وجود واحد
قلنا بنفي الاحوال او شبهتها فامل واصل ذلك
ادومبني ذلك اي مبين احالة كون الشيء الواحد
ومعنى المسألة المشهور عند العقلاء بسواد حلاوه
فالاشارة راجعة لمضمون قوله وكون الشيء الواحد
ذاتا معنى محال وحاصل ذلك انه اذا قلنا انه عالم

حدة العقل ثم اختلف لتايلون باوادة اي بافادته
 النظر للعلم بوجه العلم بالنتيجة اي هل التصديق بالنتيجة
 يعقب التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه في الركن قبل
 هذا القول التصديق بحدوث العالم يعقب التصديق بـ
 بالتغير وهذا القول مبني على ان وجه الدليل مضاد كلياً
 لوجه المضاد جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة
 فيكون وجه الدليل مضاد للنتيجة لانه جزء المضاد و
 جزء المضاد للشيء مضاد لذلك الشيء من حيث انه جزء له
 وحق فالعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة وحيث
 كانا متضادين فلا يعقل ان يجتمع معاً في آن واحد فوجه
 اذا ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه الدليل في امر
 يحصل اي العلم بالنتيجة مع اي مع العلم بوجه الدليل بوجه
 وعليه اي على ان العلم بالنتيجة يحصل مصاحباً للعلم بوجه
 الدليل وقوله فهل يعلم اي هل النتيجة والوجه احصا لان
 دفعة بعلم واحد فوجه هذا اندفع ما في ظاهر العبارة من
 الحرارة وبيانها ان قوله وعليه اي على ان العلم بالنتيجة
 يحصل مع العلم بوجه الدليل فهل يعلم واحد اي فهل يحصل
 ذلك العلم المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه الدليل المتصاحبين
 في الوجود بعلم واحد او علمين فظاهر ان العلم يحصل
 بعلم واحد لا معنى له فتأمل قوله فهل يعلم واحد هذا القول
 مبني على ان النتيجة ووجه الدليل شيء واحد والمتعلق بهما
 علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيان
 وحق فليكن المتعلق بهما علمان واحصا لانه وقع خلاف

هل وجه

هل وجه الدليل عين المدلول اعني النتيجة او غيره وعلى هذا
 الخلاف يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرياً
 على انه عينه فعلم واحد يتعلق بهما وان جرياً على انه غيره
 وهو الحق الذي لا تترافيه فعلمان يتعلقان بهما ثم ان
 هذه ان العلم ان قلنا بان وجه الدليل من جملة النظر
 تماقياً والاعتبارنا وقوله ثم اختلف في المترتبة الاخبار
 اي ثم اخبرك بانه اختلف بعد ما اخبرتك بالخلاف في
 افادة استنظر العلم بوجه الدليل ونزعم ان سينا هذا فائدة جديدة
 وليس متقابلاً لما تقدم ثم ان التعبير بالرغم يقتضي انه
 غير حق لان الرغم معطية الكذب وهو سينا فية ما لا يخفى
 شرف الدين ان ذلك حق فهذا شبه تدافع وليس تدافعا
 حقيقياً لان نزعم تاتي بمعنى قال كما هنا وحق فالمتأففة
 انما هي بحسب الظاهر بوجه ان حصول العلمين بالمتقدمين
 الى ان التصديق بهما فالمراد بحصول العلم بالمتقدمين
 التصديق بهما وفي قوله في حصول النتيجة اي في التصديق
 بهما وهو التفتن لانه راجح اي وهو التصديق
 بذلك لانه راجح وقوله لانه راجح الصغرى اي لانه راجح
 موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى والحاصل ان
 التصديق بالمتقدمتين ليس كافياً في التصديق بالنتيجة
 بل لابد من التصديق بالمرجع موضوع الصغرى تحت موضوع
 الكبرى حتى يتفطن الى ان هذه البغلة كان الاولى
 حذف البغلة لان المندرج هو موضوع الصغرى لان
 يقال ان قوله البغلة بدل من اسم الاشارة لبيان المحر

بذاته وقادر بذاته لئلا يلزم ان تكون الذات قدرة وإرادة
وعلم ويلزم ان تكون القدرة علما والعلم حياة وذلك
محال لكنه احالة كونه الصفة عين الصفة الاخرى
واحالة كون الذات نفس الصفة مبني على شيء اخر حاصله
ان السواد الذي هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان
يكون نفس الخلاوة او لا يصح فمن قال لا يصح قال ان
كون الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله
ان السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد
للخلاوة ومن حيث انه خلاوة لا يضاد البياض فيلزم
ان يكون السواد مضادا للبياض وغير مصاد له
كذا السواد من حيث انه خلاوة يضاد الحرارة ومن حيث
انه سواد لا يضاد الحرارة فيلزم مصادرة السواد
للحرارة وعدم مصادته لها وهو باطل لما ساعدت
لما وافقت له وهذا الشارة لوجه تغير المعنى بالتحقق قوله
عالم يعلم اي لا ذاته وكذا تقول في الباقي اعتبار
الغايب بما في قياس الغايب على الشاهد اي الزمهم اهل
السنة ان يقيسوا الغايب على الشاهد لاننا ما سدد
بذلك قال الله تعالى واعتبروا بالاول الابصار اي
قيسوا وقد اعتبرهم الاصوليون دليلا وقالوا ان الحكم
المستفاد بالقياس هو حكم الله في المسألة فاذا كانت
العالمية في الشاهد لا بد لها من علم زائد على الذات
فلتكن كذلك في الغايب اذ لا فرق بين عالمية وعالمية
قالوا اي اهل الاعتزال ويحفل ان الضمير لاهل

السنة والاحتمال ان ذكرها شيخنا نقلا عن شيخه
سيدى محمد الصغير والاحتمال ان الضمير لاهل الحق
مطلقا ولجمع بين الشاهد والغايب بما في الجمع
بينهما في الحكم كما اذا قيس الارز على البر في حرمة الرب
فلا بد من جامع والاجر بما في والافترق الجامع
بانه قضا الغايب على الشاهد من غير ان يكون هناك
جامع لادى ذلك القياس الى التقطيل اي نفى الكمالان
عن الغايب كما نفيت عن الشاهد وادى ايضا الى التثنية
بانه تثبت للغايب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبان
الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة له وقدرته لا تاثير
لها فلو قيس الغايب على الشاهد في العلم والعزة بان
قبل علم زيد لا احاطة له بجميع الاشياء وقدرته لا تاثير
لها فكذا علم الله وقدرته لادى الى تقطيل الرب عن صفات
الكمال لانه اذا حصل علمه تعالى غير محيط وقدرته غير
موترة كان تقطيله عن صفات الكمال وبيان الثاني
انه العبد كلامه بالحروف والاصوات فلو قيس كلام
الرب على كلام العبد لادى الى التثنية الفاسدة الموصلة
الى بئوت الجسمية فلو فرضنا بئوت لجامع لم يكن القياس
حم موديا لذلك فاذا قلنا العبد له صفة فلا بد له من
علم والمولى كذلك فله علم فالمثبت بالجامع مطلق علم
واما كون العلم على وجه الاحاطة بجميع الوجودات و
لجائزات والمستحيلات او لا فشي اخر وبالغايب
القديم اي الذات العملية والضمير في عنوا لاهل هذا

الفتن ما علمناه يحتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد
 ما شأناه ان يتعلق به علمنا وان لم يعلم بالفعل فعلى
 الاحتمال الثاني يكون التعريف الثاني مساو لتعريف
 الاول لكن يكون في العلم محورا لان المتبادر من قوله
 ما علمناه العلم بالفعل وعلى الاحتمال الاول يخرج من
 الشاهد ما لا يتعلق به على بخلافه بالفعل وذلك
 كالذي فوق السموات وتحت الارضين فقتضاه الله
 لا يكون من الشاهد بل من الغائب مع ان الغائب
 خاص بالقديم اعني الذات العلية ولما كان الصريح
 في بيان المقصود من الشاهد ومن الغائب انما هو
 التعريف الاول فدمه واي الثاني بصورة التبيين
 قالوا اي اهل السنة والجوامع اربعة الجوامع
 جمع جامع وهو الامر الذي يكون سببا في انشعاب
 حكم المعتبر عليه على المقيس فالجامع غير محكم والمراد
 الجوامع التي جميع بها بين الشاهد والغائب عند
 قياس الغائب على الشاهد ليسحب حكم الشاهد
 للغائب ووجه حصرها في الاربعة ان تقول اما ان
 يذكر في الجمع حقيقة واحدة او اكثر فانه لم يذكر فيه
 الا حقيقة واحدة فهو لجمع بالحقيقة ومعناه دخول
 الغائب والشاهد تحت معقوله واحد وان ذكر في
 الجمع اكثر من حقيقة واحدة فاما ان تتلزم بالتحقيق
 او لا والتالي باطل لان عدم التلازم يمنع من التلازم
 بسبوت واحد عن بئوت الاخر والاو اما ان يكون
 التلازم

التلازم في الوجود فقط او من عدم فقط او فيهما معا الاول
 لجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه
 شئ والثاني لجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم
 الشرط ولا يلزم من وجوده شئ والثالث لجمع بالعلية لانه
 يلزم من وجودها وجود المعلوم ومن عدمها عدمه
 جميع بالحقيقة للمقصور اي جامع مصور لما سب ان يقول
 جامع بالحقيقة والباقي بالحقيقة للمقصور اي جامع
 مصور بالحقيقة اي مصور باطلاق اللفظ الدال على
 الحقيقة التي يدرج تحتها كل من الشاهد والغائب على كل
 من الشاهد والغائب بيان ذلك ان تقول لعاون الذي
 اطلق عليه لفظ عالم قام به علم والرب يطبق عليه لفظ
 عالم فيكون قام به علم ايضا بجامع اطلاق اللفظ الدال
 على الحقيقة على كل فقد ظهر لك ان الجامع ليس بفرض حقيقة
 خلافا لظاهره كقولهم ان كذا في قولهم اعني اهل السنة
 العالم شاهد لهذا يدل على ان الجامع هو اطلاق
 اللفظ وهو ما قلناه او لا وقوله العالم شاهد اي ان
 لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له العلم اي على من
 قام به العلم وقوله او ذوالعلم تنويع في السير اي ان
 بعضهم يقول ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من
 له العلم وبعضهم يقول يطلق في الشاهد على ذي العلم
 والضمني واحد والباري عالم اي يطلق عليه لفظ
 عالم وقوله فله علم هذا هو النتيجة وهذه عمدة
 له يفتي ان هذه الطريق انما اثبتت علما فقط ولم تثبت

عالمية ثم ان قول الله وهذه عمدة لم فيه اشارة الى ان ثانيه
 الاحوال وان كان يمكنه الاستدلال على ثبوتها بالطريق الثانية
 والثالثة لكن هذه الاولى هي معتدلة لموضها دون غيرها
 من ثبوت الطريق كما ان الطريق الاخرى عمدة من ثبوت الاحوال
 وان كان له ان يستدل على ثبوت الاحوال بالطريقين
 المتوسطين الا ان معتدلة هذه الطريقة لموضها
 ولجميع بالدليل اي ولجميع المصور باله ليل وتوحيده
 ذلك ان زيدا اذا اتقن صنعت كان اتقانه لهما دليل على
 ان له علما بصنعة فنقول هذا الصانع له علم لا تقانه و
 الاتقانه قام بالرب فله علم فقد قيس الغايه على الشاهد
 في ثبوت العلم بجامع الاتقانه الذي هو دليل على العلم فقول
 الله الاحكام بغير طهره اي الاتقانه وقوله شاهد انه
 منصوبه على زيدا لثبوت اي الاحكام في الشاهد دليل
 في العقل الخ وقد يقال ان مجرد الاتقانه لا يدل على ان
 للشخص سفة وجودية تسمى علما بل انما يدل على ان
 الاشياء مكشوفة له واجيب بان هذا الكلام مع الخصم
 الذي يعلم ان الشخص المتقن له سفة زائدة فيلزم من
 الرب كذلك تامل متقن لافعاله اي لمفولاته
 لان الاتقانه انما هو لمفولاته اذ فعله وهو متعلقان
 العمدة التجيزية للحادثة لا تصنف باتقانه
 ولجميع بالشرط اي ولجميع المصور بالشرط والشرط
 الشروط وتوضح ذلك ان المريد من الحوادث من قصد
 الفعل وهذا القصد مشروط بالعلم والرب متصف

بالمريية

بالمريية ومعناها كونه قاصدا واذا كان القصد من
 الحادث مشروطا بالعلم فالقصد في حق الرب كذلك ثبت
 له العلم بجامع القصد في كل فالقصد الاستدلال على
 ثبوت العلم ولجميع هو المشروط الذي هو القصد والمثبت
 هو الشرط الذي هو العلم وكله يرد الخ اي سواء كان حادثا
 ام قد يما ان المتبادر من الله ان هذا قياس منطقي مع ان
 القياس المنطقي لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما مر من انه
 قياس تمثيلي اي اصولي والاولى الاثبات به مثلا ما قلناه
 اولاً والقصد مشروط بالخ اي والقصد في الحادث من
 مشروط بالعلم فالباري وجد فيه لجامع فيقوم به العلم
 فالجامع هو المشروطية لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على
 هذا نظير ما مر فيقال ان القصد مشروط بالكشف لا
 بالعلم الذي هو صفة وجودية ولجواب نظير ما مر ان
 هذا الدليل انما يتم اذا كان الخصم يعلم ان المريية في حق
 الرب معناها انما هو القصد واما لو كان يعبرها
 بتفسير اخر فلا يتم فتأمل ولجميع بالعلم اي لجامع
 المصور بالعلم وحاصله ان يقال ان المعاني والمعنوية
 كالعلم والعالمية متلازمان في الشاهد والمعنوية من
 مرتبة على المعاني وقد قلتم بثبوت المعنوية للمعاني
 فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوت المعاني له فقول الله
 العلم والعالمية اي مثلا متلازمان اي في حق الشاهد
 وقد ساعدتم على اثبات العالمية غايها اي في حق
 الغايه اي وقد قلتم بثبوت العالمية للمعاني وهذا

يشير اد اجامع لازمها العلة لان العلة هي المعاني وهي النسبة
 والجامع هو العالمية التي شأنها ان ترتب على العلم
 فيلزم من اثبات العالمية والنفائيب وقوله العلم اي ثبوت
 العلم فان التلازم هو هذا ترشيح الدليل نظر الى
 اثبات المدعى وهو انه يلزم من ثبوت العالمية العلم بوثوقية
 لما بعد من قوله والى البرهان انه لصح ثبوت علم الا
 عالمية وذلك لانه لا فرق بين اثبات الموجب بالموجب
 ونفي الموجب بالكسرة العكس وهو اثبات الموجب بالنفي
 ونفي الموجب بالنفي ولو صح وجود عالمية ولا علم اطلق
 الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم يثبت
 لدرجة الوجود واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده
 وهو معنى موجود على كل اصطلاح لكنه تعبير صحيح
 من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفاء ولا
 يقولون له في نوع قولك لكن التالي باطل وحم فخطا المقدم
 وهو صحة وجود عالمية بلا علم والى هذا البرهان
 بهذا الطريق البالي التصوير والى هذا البرهان المصور
 لهذه الطريق او البالي التعدية والى هذا البرهان معناه
 المصدرى وهو الامتداد لامعناه اللقب المتعارف اي
 والى الامتداد لهذه الطريق وهو طريق التلازم اي كما
 ان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد فكذلك النفاية
 والمناسبات لما تقدم ان لا يعبر بالتلازم لان المعنوية
 لازمة ومسببة كما هو مقتضى مامر ملازم الاصل
 لاي على وجه ان المعنوية مسببة والمعاني كسب

وقد

وقد علت فيما مضى تعبيرها اي المعاني والمعنوية
 والمجورر متعلق بالفعل بسبب التعلق للمجورر مع
 ان التابع نسبة التعلق للمجورر والمجورر وقوله وهو
 قولي لتحقيق لحد هذا شامل للمجورر والمجورر فان النسب
 ان يقول وهو قولي تحقق ثم بعد هذا كله فالمستحق في
 الحقيقة هو المجورر لانه هو المرتبط بالعامل واما المجار
 فهو اللة للارتباط به وقوله متعلق بالفعل لانه تسمي
 بل الذي يظهر تعلقه بسبب لان المدعى يعني كون
 الارصاف المعنوية تلازمها معان قايمة بذاته
 وقوله اي المعنوية في رد الالتماد لانه على ثبوت المعاني
 لهذا الدليل وهو التلازم فهم انحصوم في هذا المقام
 وحاصل كلامهم ان الاحكام المعنوية المنسوبة للشاهد
 حائزة بحوزة عدمها وكل جائز لا بد له من مقتضى يقتضيه
 والمبرر اقتضى نفي كون المقتضى هو المعاني وحم فالدليل
 على كون المعاني محلا للمعنوية جواز المعنوية والاحكام
 المنسوبة للمباري اعني كونها قادرا ويريد المجز غير حائزة
 فلا تكون معلقة بمعاني زائدة على الذات ان الاحكام
 اي الصفات المعنوية كالكون قادرا لانه انما علت
 في الشاهدان بالمعاني لجوارها اي تلك الاحكام
 لان كون زيد قادرا مثلا امر خارج بحوزة عدمه
 ولجواز منتف في احكامه تعالى اي مستغنى في المعنوية
 المنسوبة له تعالى فاراد بالاحكام المعنوية التزام
 منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية ان الدليل

يجب اطراده فتي وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه
 فلا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول الا ترى الى العالم فانه
 دليل على وجود المولى وقبل وجود العالم كان المولى موجودا
 واما العلة فيجب اطرادها وانعكاسها فيلزم من وجود
 العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما الشرط فيلزم
 انعكاسه ولا يلزم اطراده فيلزم من انتفاء الشرط
 انتفاء المشروط ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
 اذا علمت ذلك الجوانب المضمونة في الشاهد دليل على
 تقليل المضمونة بالمعاني فتي وجد مجواز وجد التقليل
 ولا يلزم من عدم مجواز عدم تقليل المضمونة بالمعاني
 وصحان المعاني عطل للمضمونة فتي وجدت المعاني
 وجدت المضمونة ومتى انتفت المعاني انتفت المضمونة
 والمعتزلة لما قالوا ان تقليل المضمونة بالمعاني في الشاهد
 مجوازه او قد انتفى مجوازه في المضمونة المنسوبة له تعالى
 وجه فلا تقلل بالمعاني يلزمهم القول بلزوم عكس الدليل
 مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان المضمونة ثابتة
 لله تعالى بدون المعاني يلزمهم انتفاء العلة مع وجود
 المعلول وهو ابطال انعكاس السامع انه يلزم انعكاسها
 فتي انتفت العلة انتفى المعلول وقوله الله الزام منهم
 لعكس الدليل كما ناولي ان يقول الزام منهم لعكس الدليل
 وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان يقال ان المعنى
 الزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول بعكس
 الدليل وهو لا يلزم اي والحال ان عكس الدليل لا
 يلزم

لا يلزم فيجوز ان ينعدم الدليل ولا ينعدم المدلول
 وابطال انعكاس العلة عطف على الزام اي وهو عكس
 العلة لازم فان مجوازه اي فان مجواز المضمونة المنسوبة
 للمعنى دليل على تقليل الاحكام المجازي بحيث يقال
 انه دليل على تقليل المضمونة بالمعاني جواز المضمونة
 فلا يلزم من عدمه اي من عدم مجواز الذي هو دليل
 على التقليل لانه لا يلزم له هذا من قبيل التقليل
 بالعام للخاص وهم قالوا يلزم ذلك اي وهم
 قالوا صريحا يلزم ذلك في هذا الجزء الذي نحن بصدد
 ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا ذلك للعام لكنهم انما قالوا
 انه لا يلزم لم يصرحوا بان الدليل مجوز انعكاسه وانما
 لزمهم ذلك من قولهم ان مجوازه لما انتفى في صفات الباري
 والمضمونة انتفى تقليلها بالمعاني لانه يلزم من عدم
 العلة له من قبيل تقليل الخاص بالعام وهم قالوا
 بعدم لزوم ذلك عايد على الجزء اعني قولهم لا يلزم من عدم
 المعاني عدم المضمونة ويحتمل رجوعه للام العام لكنهم
 انما قالوا الزام لانه يلزم من قولهم الثابت لله المضمونة
 دون المعاني انتفاء العلة مع وجود المعلول
 لاهم بمواضع هذا التقليل مما يدعى على ان قوله وهم قالوا
 بعدم لزوم ذلك حايده على الجزء لانه انتفت في التقليل
 لخاص الجزء فقد عكسوا المعقول وذلك ان المدلول
 العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم
 قد قالوا باللزوم وانه يلزم فقد عكسوا القاعدة

انما العلة انتفاء المعلول
 انما العلة انتفاء المعلول
 انما العلة انتفاء المعلول

العقليتين عكساً لنوعاً على إثبات الصفات أي صفات
المعاني والأولاد يقول على بن بروت الصفات وذلك لأن
الإثبات فعل استنبط والدليل لا يقام عليه بل على البتوت
وقوله تلك الصفات السبع يعني المعنوية من غير
مسان في العبارة حذف أي ذات بذلة تحقيقاً للذهب
للمقصود وقوله تقوم بها أي بالذات مرة أن تكون
الذات قدرة نحو أي لكن التالي باطل وسان الملاممة
نحو البيان هو الواضح ولكن المراد هنا ببيان ما به
البيان وهو الدليل أي والمدنيس الذي يبين ويوضح
الملاممة نحو وقوله أنه الصير للكمال والثاني من عدم
الداني الأول حذف الداني من جانب الأعماد لا مفهوم
له إذا متى حصل اشتراك في الإخص الداني حصل الاشتراك
في الأعم مطلقاً كان ذلك الأعم ذاتياً أو عرضياً بل في
لا مفهوم له في جانب الإخص فيه إذا لا يلزم من اشتراك
في الإخص مطلقاً الاشتراك في الأعم مطلقاً لا ترك
أنه إذا حصل اشتراك في المصالح حصل الاشتراك في
الأعم مطلقاً كحيوانية والشجر والتنفس وذلك
أي ما ذكر من الحيوانية والماضوية غير حقيقة الأختان
أن المشارك للامتنان أي لفرد من أفراد زيد
وقد ثبت للذات نحو حاصل أن كل صفة لها وصف
عام وهو كونها صفة ووصف خاص وهو التعلق
بمخصوص والذات لما ثبت لها هذا الوصف الخاص
وهو التعلق ثبت لها أنها صفة لأن الاشتراك في الإخص

يستلزم

يستلزم الاشتراك في الأعم فالعلم صفة ذات تعلق
بمخصوص وقد ثبت هذا التعلق للذات فيلزم أن
يكون الذات صفة العلم وكذا يقال في غير العلم
من التعلق بيان الخاصية العلم وقوله من باقي الخصائص
الخاصية القدرة وقد جرى على القول المرجوح من القدر
من أنها لا تخلق بوجودها دون عدمه والراجح
أنها تؤثر في كل من وجوده وعدمه لا يقال أن تعلق
التعلق بالناطقة للاختصاص يقتضي أن التعاريف
المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر إذ لو
صح لكات حقائق الصفات قد أدركت كيف ولكنه
محمول لا ما يتولد كون التعلق في التعاريف المذكورة
فصولاً لا يستلزم معرفة حقيقة ولا أن تكون حدوداً
ذاتية إلا إذا خذت في التعاريف الأجناس الذاتية
لكن يجوز أن يكون الماخوذاً عرضاً عامة لهذا المعنى
تعاريف الذاتيات فنقول إن المحبوب إنما هو عين الصفة
لا حقايقها الذهنية فيلزم إذا لم يكن المحبة نظير
بل هذا المذموم حاصل مطلقاً كان للذات صفة زائدة
أم لا التي حصلت المشاركة في الأعم الإخص ثبت
هذا المذموم مطلقاً حتى أن المعتزلة يسكرون المعاني
من أصابها فلا معنى لقوله فيلزم أن تكون هي علما نحو
فيه نظر بل هذا المذموم حاصل مطلقاً كان للذات
صفة زائدة أم لا التي حصلت المشاركة في الأعم الإخص
ثبت هذا المذموم مطلقاً أذهب لا يقولون بالعلم ولا بغير

من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من المعاني
والذي يكرونه انما هو زيادتها على الذات فليحاذوا من
القول بتعدد المقدمات دعوا ان هذه الصفات راجعة
للذات في باقي الصفات السبع هذا هو في غير حياة
اذ لا تنطبق لها وهذا في كون الذات اذ لم يكن لها
صفات رابعة عليها وثبت لها خواص الصفات كون
الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة راجعة لغير
قوله فيلزم اذ لم يكن له الزم اي استدلالا على
قاعدة المتزلة في هذا المقام وهو ما افاده بعد بقوله
فان الاشتراك في فان الاشتراك في الاحتمال
فهم يعبرون بالاجاب الدال على التأثير ونحن نعلم
فقد استغنوا معنا على اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم
ذاتيا اي من ذاتيات له صر ومعلوم ان الذات اقوى من
ما بالذات لا يتخلف والحاصل ان عبارتهم تشبه عبارة
الفلاسفة في التعبير بالاجاب الدال على التأثير
ورغن بقوله يلزمه لاي في التعبير باللزوم اخذ من
التعبير بالاجاب لان التعبير باللزوم لا يدل على تأثير
في الذات في احصائهم المذكور على كذا القولين
اي قولنا هو السنة وقوله هو الاعتزاز والمراد بالمؤمنين
العبارتين الواقعتين منهما لزم ان تصادف كجمل
اي من حيث انها صفة وقوله وان لا تصادف اي من حيث
انها ذات قوله واما بيان بطلان الثاني اي وما ديل
بطلان هو فقد اطلق البيان على الدليل بحار من طه في

قوله لان التصادف

المسب

لا بد ان التصادف

المسب على السبب من خواص العلم لان التصادف هو التقاطع
على المحل الواحد كتماخ البياض والسواد والحركة والسكون
والذات لا تماخ غيرها على محله هي قديمة بنفسها ولا
تقوم بمحل وقوله لزم ان تصادفها ولزم ان يكون
الصفة اياها معبرين بها لئلا يغير ذلك من سوادها
وجود لازميهما اي لازمي الحرف والذات اي وجود
المحل من حيث انها صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات
عنه ذكرنا استحالة اي استحالة اتحاد الشيء بغيره
في حقه تعالى وذلك في شرح قوله ومن هذا تعلم ايضا
فمرهم تعالى عن ان يكون جرما له وذلك في بيان
ذلك اي استحالة اتحاد الشيء بغيره وذكر هذا البيان هنا
مع تقدمه لاجل استحضار ما تقدم اي صار مع شيئا
واحد دنع هذا التفسير ما يتوهم من ان المراد بالاتحاد
الارتباط المقسم لها المناسب ان يقولوا المستلزم
لها لان ما ذكر ليس اقساما للاتحاد بل لوازم له
واتحادها يمنع من ذلك اي من كون الوجود غيرهما
ظلاما لان اتحاد الشيء بغيره عدمه لان اتحادها يقتضي
وجودها وانعدامها يقتضي ان الوجود غيرهما في
استلزام يقتضي نفي اللزومات اعني الاتحاد وانعدام
للمقتضين فكيف يجعل انعدامها قسما من اقسام الاتحاد
مع انها متنافيان والاتحاد يوجب ان يكون الموجود
واحد لاثنين فيه نظير بل الاتحاد يوجب وجودها لكن
لا بالصفة المتقدمة لهما موجودات معالكن على صفة

الاثنينية كسبله دينار مع دينار فلو قال الله والاتحاد
 لوجب وجودها الابصفة الاثنينية والوجود منه
 الاثنينية مافي بوجوده لا بصفة الاثنينية وتساوي
 السوازم يدل على تنافي الملزومات اعني الاتحاد ووجودها
 معا واذا كانا متساويين فكيف يجمل وجودهما معا من
 اقسام الاتحاد وهو متنافي له كان احسن لا عدم احدهما
 لحد عطف على قوله تحقق الوجود لكل واحد ويلزم ايضا
 هذا من تم اربع اشياء وهذا اللازم جار على اتحاد
 الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف ما قبله فانه جازي
 على الاتحاد مطلقا بما رجع على اي مما لا يحكم العقل
 بصحته وان كان يتصوره وقوله مطلقا ان في له رات
 والصفات ولا في احدها مع الاخر اخذ من قوله قل
 ذلك ويلزم ايضا سواد خلاوة بالتوحي فيهما
 ويصح قرينة بلا تبيين فيهما على انه من قبيل المركبات
 مثله هو جاري بين بين ثم انه استبد من قوله المتن
 واصل ذلك لانه ان الاشارة راجعة لاحالة كون الشيء
 او احدها ذاتا وصفة به دليل ما ذكر من التعليل لزوم
 المضادة وعدمها والله جميل اسم الاشارة راجع
 يمنع اجتماع الخاصتين لذاته واحدة حيث قال بينان
 معنى الكلام في منع اجتماع لفظ فهو تفسير لفظه بيقينه
 احكام لا بمعناه مطابقة ولكما حصل ان اسم الاشارة على
 كلام الله راجع لما يفهم من المعنى وليس راجع لما يفهم من
 الكلام السابق وهو احواله كونه الشيء الواحد ذاتا وصفة

كما قلناه

كما قلناه يعني ان معنى الكلام المبني بتفسير للاصل
 المعبر به في المتن وقوله الكلام يمنع تفسيره للاشارة
 في قوله واصل ذلك والكلام بمعنى التكلم وفي معنى البامثلا
 وخاصية الاول الكون سواد وخاصية الثاني مثل
 الكون خلاوة والكون سواد ليس نفس السواد بل خاصية
 له وكذا الكون خلاوة ليس نفس خلاوة بل خاصية له
 ولكما حصل ان اختلاف هل يجوز عقلا انه يجتمع في الشيء الواحد
 خاصية وخاصية غير متخالف له وذلك مثل السواد
 فيجوز ان يقوم به الكون سواد والكون خلاوة حيث
 يكون السواد نفس خلاوة او لا يجوز قولان وسياتي
 دليل كل واحد فقوله الله في منع اجتماع خاصتي الصفتين
 ان مثل الكون سواد والكون خلاوة والكون ناعما
 فانه خاصية للمعمومة وقوله او الصفات عطف على قوله
 خاصتي بصفتين وفي الكلام حذف اي خواص الصفات
 وليس عطفها على الصفتين والا لا تقتضي ان الصفات
 الثلاثة لهما خاصتين فقط مع ان كل صفة لها خاصية
 وقوله الله لشي واحد الدام معنى في اي في شيء واحد
 وذلك كالسواد على هذه المسألة الاولى اسقاط
 على لانها لو اعتبرت مع مجزورها صلة بمعنى بقيت
 ان بلا حبر وقوله المشهورة اي بين العقل وذلك اي
 وبان ذلك اي بيان كونه المتكلم بالمنع مبناه هذه المسألة
 المشهورة هل يجوز ان عقلا خاصيتا عرضيتين
 مختلفتين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية التنافي كالسواد

ان الكلام يمنع اجتماع
 الصفتين مثل السواد والخلاوة

والخلاوة وخاصيتهما الكون سواد والكون خلاوة ومنهم
 مختلفين ان خاصتي العرضين المتضادين كالسواد و
 البياض لا يجوز اجتماعهما في ذات واحدة باتفاق فلا
 يجوز اجتماع الكون سواد والكون بياض من السواد والا
 لزم اجتماع البياض والسواد وهما ضدان لا يجتمعان
 ثابتين خبر يكون لذات واحدة تطلق الذات على مقابل
 الصفة وعلى حقيقة الشيء وعلى الموجود في الخارج فعلى
 الاول لا يقال للسواد والبياض وان بخلافه على الثاني
 والثالث فانه يقال له ذات والمعموم يقال له ذات
 على الثاني دون الاول والثالث والمراد هنا الذات البسيطة
 الثاني وهو الحقيقة تشمل حقيقة الذات والصفة
 كسواد هو خلاوة تمثيل للذات الواحدة التي ثبت لها
 خاصته العرضين المختلفين والمراد السواد المعين وقوله
 الاجتماع لمؤلفة لمؤلفي وهذا التمثيل صريح لاجتماع
 خاصتي السواد والخلاوة وهما الكون سواد والكون
 خلاوة ويلزم من اجتماع الخاصتين اتحاد العرضين هذا
 والمراد بقبوله لاجتماع خاصته السواد كخصي اي جنس
 لخاصتين فخاصية السواد تينا وكل ما اختص به السواد
 والتعابضية اي كونه سوادا كونه قابضا للبصر مثلا فان
 كل واحد مما ذكره من السواد عن غيره من الالوان وهذا المع
 ما يقال ان الكلام الله مبني على التسمي لانه مبني على الخاصية
 السواد السوادية وقد مر سابقا ان خاصية السواد العارضة
 فاهنا يخالف ما مر قداما من ادليل المحققين على الجاهل

المدام

اي واحد من جوار ذلك عقلا فقد نظر ان في ذلك اجتماع
 الامرين المتخالفين وذلك جائز كاجتماع الحركة والاكبر
 عليه بان لا يميز اجتماعهما مع اختلاف حقيقة بان يكون
 حقيقة هذا تغاير حقيقة هذا واما مع اتحاد حقيقة كما
 هو الموضوع بان تكون الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة
 نفسا لا كل ذلك ممنوع الذي لا مزية فيه تأكيد لما قبله
 فقد طرده في الصفات الارضية اي فقد طردها ذكر في
 احالة ثبوت خاصتي وصفين لذات واحدة فيمنع ان تكون
 المقدرة على ذلك لان المقدرة خاصيتها الثانية في المكان
 والعلم خاصية تتعلق على وجه لا يمكن ان يكون في العقل
 جميع اقسام الحكم العقلي فلا يجوز ان تقوم هاتان كما
 بالقدرة عند المحققين لذات المقدرة باعتبار قيام الخاصية
 الاولى بها تضاد العجز باعتبار قيام الثانية بها
 لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم اذ ان القدرة
 مضادة للعجز غير مضادة له وذلك تناقض باطل
 على ابطاله لمؤلفه بالابطال البطلان لاذ لا يبطال فعل
 الفاعل ولا دليله على موضوع واحد متعلق بثبوت
 وعلى معنى في الموضوع معنى المحدث اي في اي شيء احد
 معنى كالسواد كقري فان السواد اي من حيث تعاضد
 بالكون سوادا تضاد البياض اي ولا تضاد المرارة
 ومن حيث التعاضد بالكون خلاوة تضاد المرارة ولا
 تضاد البياض فلو كان السواد نفسا لخلاوة لزم ان
 السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للمرارة غير

مضاد لها وهذا تناقض باطل فإدعى له باطل وقوله
 والحلاوة لا تضادها إلا سببا أن يقول بدله مثل ما قلنا لا
 الموضوع متصف بخاصيتين فيلغف للسواد باعتبار الصف
 بكل صفة على حدة فتأمل لذات واحدة أي وهو السواد
 وأعلم أن الدليل المذكور هو بحسب المعنى في قوة قولنا لو ثبت
 سواد حلاوة لزم منه ثبوت التضاد ونعني في موضوع
 واحد لكن التالي باطل وقوله وإن السواد لا يصاد حلاوة
 بيان للملازمة وقوله وذلك محال في قوة اللمتناحية
 المقترحة قال المقترح يعني الفهري أعلم مسألة
 سواد حلاوة أي حكم مسألة سواد حلاوة وهو ثبوت النفا
 وعدم صفى محل واحد أي أن هذا الحكم إنما يلزم على قول
 من يقول بثبوت الأحوال وبيان ذلك أننا قلنا
 أن السواد من حيث انصافه بالكون سوادا مضادا
 البياض ومن حيث الانصاف بالكون حلاوة لا يضاده
 وهذا أن الكوناء أحوال ما أن قلنا لأحوال وليس هناك
 إلا الحلاوة والسواد فعملناهما شيئا واحدا فأنما يلزم أن
 اجتماع خاصتي المرصنين المختلفين لشيء واحد ممنوع
 سوا قلنا بالأحوال أو بغيرها لكن على القول بثبوت
 الأحوال على المنع ما يلزم عليه من التضاد وعدمه
 وعلى القول بغير الأحوال فالمنع للزوم اتحاد الطرفين
 وصيرورة الوجودين وجودا واحدا لا لأجل وجود
 التضاد وعدمه إذ لا يتأتى هذا المحصل كلام الفهري
 وقد يقال إن من ينفي لأحوال يقول بالوجود والاعتبار

وهو

وهو كفى في التضاد فالسوادية والحلاوية حاصلان
 على ذلك القول أيضا إلا أنها اعتباران لأحوالان وحي
 فالتضاد وعدمه حاصل على كل من القواين وليس
 مخصوصا بالقول بثبوت الأحوال وقال الخصم
 وصف الشيء وجوده أي وليس ثم وصف خاص به غيره
 لا الكون ولا غيرها والشيء إنما يتميز عن غيره بالسلب
 لا بالنصوب أن يكون الوجودان هما الخاصتان
 على هذا القول والوجود عين الموجود بـ شي وهو أن
 اتحاد الوجود للزوم مطلقا قلنا بغير الأحوال أو بثبوتها
 فالأولى لثمان ياتي بمباراة تغيدنا أن لو قلنا بالاجتماع
 يلزم عليه جعل الوجودين وجودا واحدا مطلقا
 التضاد أعا يلزم على القول بثبوت الأحوال فقط
 وهذا كله يعني لزوم اتحاد الوجودين فأنه مطلقا
 أي سوا قلنا بثبوت الأحوال أو بغيرها وللزوم النفا
 وعدمه أن قلنا بثبوت الأحوال مطردا فليس ما ذكر
 قاصر عن نحو السواد والحلاوة بل يأتي في الصفات اللازمة
 أيضا للزم من أن يضاد الجهل بما أي أن قلنا بثبوت
 الأحوال وقوله ويلزم أن يكون نحن سوا قلنا بثبوت
 الأحوال أو لا يتأتى إلا المناسب للسواد والحلاوة أن يكون
 الكلام في الصفات بعضها مع بعض لا في الصفات و
 الذات وما من لزوم كون الشيء الواحد لا محله ولم
 محلا فأنما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت الأحوال
 لأنه تقول أن الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن

في الصغرى قوله من افراد الكلية اي من افراد موضوع القضية
الكلية فمضى الكلام حذف مضاف اذ ليست البلغة من افراد
نفس القضية الكلية فوجه ليلزم الحكم على الفرد اي على هذا
المراد المعين قوله قال شرف الدين بن التلمساني هو لم يسم
بالفهرى بكسر الفاء عند على الكلام وكان شافعي المذهب
ولم يصرحوا بالده فكان ما كيا والتلمساني بكسر اللام
وسكون الميم نسبة لتلمسان بكسر اللام وسكون الميم فوجه
وكل مسكر حرام اي شربه حرام وقوله لم يصرح البيهقي
الحرمة اي لم يصرح اي شرب البيهقي في الحرمة اي لم يتصف
شربه بالحرمة الا من حيث كذا فقد تباح من التلمساني في
التعبير حين جعل البيهقي مندرجا في نفس الحرمة والحاصل
ان المراد بالاندراج الانتصاف وفي الكلام حذف مضاف
كما عرفت فوالا لامن حيث اي الا من اجل انه فرد وقوله
فلا بد من التفتن له اي لذلك الاندراج فوجه الا انه اي
كون البيهقي فرد من افراد المسكر وقوله موجود في ضمن
العلم بان هذا ترتيب منتهج اي موجود في ضمن متعلق
العلم اعني المقدمتين والاندراج فالتفتن موجود
ضمننا ويكون ابن سينا صرح بما يعلم ضمنا وحق فلا
اعتراض على من لم يصرح بذلك من الامة فقوله الا انه
معلوم كذا ليس اعتراضا على ابن سينا بل هو اعتذار
عن من لم يصرح به من الامة ويحتمل ان الضمير في قوله
الا انه راجع للتفتن اي التفتن للاندراج معلوم
في ضمن كذا اي لنا اذا علمنا ان قوله البيهقي مسكر وكل

مسكر

مسكر حرام ترتيب منتهج يتضمن علمنا بذلك التصديق يكون
البيهقي فردا من افراد المسكر وكذا يقال في كل قياس وعلى هذا
فلا تأويل في قوله في ضمن العلم فوجه عن ذلك اي لما اندراج
الاول عنه لان المحل للضمير المتقدم مرجعه الذي هو الاندراج
ويحتمل ان يقال ان قوله عن ذلك اي عن التفتن للاندراج
وقوله على هذا الوجه اي على انه ترتيب منتهج اي واما اذا
ذكرنا على هذا الوجه بل لو خط انهما قضيتان فقط كان
الدهن حاليا عن التفتن للاندراج في قلت هذا الكلام
المص والقصص هذا الكلام تقوية الكلام الذي قبله ليعني
كلام ابن سينا فهو تقوية ثانية والمناسبات سقطا فوجه
قلت لان المقول لصاحب الطوائع لانه خلاف الظاهر
التعبير بقلت تأمل كذا قال العكاري والظاهر انه لا وجه
لذلك والتعبير في عبارة مولف الطوائع وهو البيضاوي
ولو قال وعبارة الطوائع من غير ضمير كان احسن لان
قوله وعبارة توهم ان الضمير لشرف الدين بن التلمساني
وليس كذلك قوله من ملاحظة الترتيب اي بان يلاحظ
ان الصغرى مقدمة على الكبرى وقوله والهيئة اي
الحاصلة من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ومن كون
الحال الوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وعكسه
مثلا هو والامانة وتاوتت اي والانتقال انه لا بد من ملاحظة
فن الترتيب والهيئة لما تفاوتت الاشكال في هذا الانتاج
وخفاية كبح ان الشكل الاول اجلا ويلييه الثاني ثم الثالث
ثم الرابع والمراد لما تفاوتت عند الناظر في الواقع لان

حيث كونها على محتاج لمحل ولا هيئية حال وكذا عمل القول
 بنفيها لان الحال اذا انتفت بقى الوجه والاعتبار فتأمل
 قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني و
 حاصل ما قالوه من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تقليل
 الواجب لكن تقليل الواجب باطل فبطل المقدم وهو
 وجود المعاني وثبت نقيضه وهو عدم وجودها
 لتلك وذلك مطلوبهم فتولى المصير من وجودها
 تقليل الواجب وهو المعنوية اشارة الى الشرطية العالمية
 لو وجدت المعاني للزم تقليل الواجب وحذف المص
 الاستثنائية وهي لكن تقليل الواجب باطل وذكرها
 واقامه مقامها وهو قوله وذلك مستتر وذلك مستتر
 حوازه الى وتقليل الواجب يستلزم حوازه اي وحوازه
 الواجب باطل مطلقا لان المراد بالتقليل هنا الاستلزام
 ولا محذور في استلزام بعض الصفات لبعض وليس
 المراد بالتقليل هنا افادة العلة لمدلولها الثبوت
 المستلزم حوازه المعلوم وهو الاستثنائية باطلة
 لبطلان دليلها هنا اي في صفات الواجب وما
 صفات الحوادث فسياتي الكلام فيه التلازم
 المستلزم لا افادة العلة من اضافة المصدر لفعله
 ومعلومها منقول اول والثبوت منقول ثان يعني ليس
 التقليل هنا بمعنى ان صفة العلم اقل والعالمية الثبوت
 بل ذلك التقليل راجع لمعنى الاستلزام ولا يلزم منه تأثير
 العلة في معلولها والتلازم كما يعقل بين المحكمين من
 غير تأثير

تأثير لاحدهما في الاخر كما الجوهر والعرض كذلك يعقل
 بين الواجبين من غير تأثير اي فكما ان ارادته تلازم
 علمه كذلك ارادته تلازم مراديته على القول بان
 المرادية حال اجمع القايلون يعني المعتزلة والرد
 بالصفات الصفات المعهودة وهي صفات المعاني
 واراد بالنفي الانتفاء واما الفلاسفة فينفون جميع
 الصفات المعاني والمعنوية والنفسية ولم يذكرهم
 في المتن وسيدكر ما في الش ظاهري وجه ظهورها
 هو انه لو وجدت انما توجد على انها علة للمعنوية
 اما بطلان التالي اي اما بيان بطلانه
 فكان ممكنا اي لكان التالي باطل فقد حذف الش
 الاستثنائية من حيث ان هذا دليل على التلازم
 الذي في الشرطية القابلة لو عطل الواجب لكان ممكنا
 فالحقيقة لتقليل والامكان لهذا هذا سند اول الاستث
 الدير التي حذفها الش وهي لكن كون الواجب ممكنا محال
 وقوله وايضا هو سند ثان لها بمعنى انه لو خلى الخ دفع
 الش بهذا ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان ان الممكن
 تقتضي عدمه وهو وان كان لحد قولين لكنه ليس
 مرادنا وحاصله ان ذات الممكن قيل انها هي المتضمنة
 لعدمه وقيل ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه
 والعبارة تقتضي كبرى على التولية الاول وهو غير مراد
 فاناد بهذا التفسير ان المراد معنى اخر غير القولين
 وهو حقيقة الخالي وما كان العدم ثابتا باعتبار

ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون لغز هو تفريع على ما
قبله اي وما كان ثبوته مستغاضا من غيره كان العدم ثابتا
له باعتبار ذاته وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة
الممكن وايضا لا في ذاته لاحاجته لهذا ان التصاق الباري
بصفة ممكنة لازم من كون صفاته تعالى ممكنة لللازم بل
التعليل وانما ان المصطلح بلغة ايضا يقتضي ان هذا
لازمين متقلين وقد يقال هذا لازم مان مستغاضا باعتبار
المقصود منه ما الاول انقلابا لو احب ممكنا وهو مستحيل
في نفسه من غير التفات لما يودي اليه من هذا المقام من
التصاق الماري تعالى بالممكنة والثاني التصاق الباري
تعالى بالممكنة وهو محال في نفسه وهو ظاهر
فادت كون الشيء محتملا من غير على قوله فلان الواجب
لو علة لكان ممكنا فهو اشارة الى النتيجة باسمي فهو
في قوة قولنا في بطل المقدم وهو تعليل الواجب
بمفعول المتناهي اي منع استثنائية الدليل الاول وهو
المشار اليه بقوله لو وحدته صفات المعاني للزم تعليل
الواجب لكن التالي باطل فمفعول المقدم على القولين
الاحوال اي واما على القولين بنفيها فلا لازم اذ لا يغير
والشي لا يلزم منه فليس معناه الا ان اللازم الاول
ان يقول الا الاستلزام لان اللازم امر مشترك بين
المعاني والمعنوية واما فلا معنى لتوهم المعاني علة و
المعنوية معلومة تلازم صفة اخرى الاولى تستلزم
صفة اخرى كالعالمية مثلا اذ حل محلها القادرية

اللازمة

اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة لان القدرة
والارادة دخلتا بجسلا الارادة فاندفع قول بعضهم الى
حذف مثلا الثانية لانه ليس للعلم من المعنوية العالمية
واللازم سوى الحاي لكن التالي باطل لما يلزم عليه من
حدوث العالمية واعلم ان قوله الله وليس معناه لا غير
حار على طيق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم وذلك لان
المقتزلة لا يتصور معنى التعليل هناك العلم مثلا فاذا ثبت
العالمية بعد ان كانت معدومة وذلك لان المعلوم يقارن
علته ولا يتأخر عنها بالزمان والعلة في هذا المقام يكون
واجبة قد رتبة معلولها كذا ان يكون قد عا غير مسبوق بعدم
فلا يمكن المقتزلة ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة
لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا وانما يقولون اللازم
تعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى من تأخير الغير
في وجوده سبق عدمه ولما حصل ان اللازم لتأخير الغير
في وجود الشيء كون ذلك الشيء ممكنا لذاته ولا يلزم
سبق عدمه لان الترتيب الزماني فيما بين العلة والمعلول
لا يمنع اتفاقا لان المعلوم يقارن علة حدوثها
معلومة الا ان لقوله لا عاجم في صفات الله الوجودية
انها معلومة للذات اي انها ثبت في وجودها فهي عندهم
ممكنة لذاتها واجبة لغيرها واذا رجع التعليل بنفس
اللازم اعناقة معنى التلازم لبيانها وكان الحسن ان
يقول واذا رجع التعليل التلازم فلا يلزم من وجود
المعاني ضرورة لانه لا يلزم من التلازم تأخير العلة في

معلولها أي تأثير المعلوم في لازمه وعلمه يلزم كلامه أي
باعتبار الأدلة المدعى على أن له علما وأنه علما وعلمه
يلزم عالمية الاتيان بهذا الكلام في هذا الأسلوب غير مناسب
لأنه المدعى فلا يناسبه العطف على لتطير والمناسبات ياتي
به في أسلوب التفرع بأن يقوله فعلمه يلزم عالمية كونه
أرادته لخر على القول بأن العالمية حال ثابتة وأما على
القول الآخر فلا يلزم إذ لا تغاير بينهما والشئ لا يلزم
نفسه وأما الوجه والاعتبار فكالمعدم وقس على هذا
الإشادة بوجهه لقوله وعلمه يلزم عالميته فيما لا يدور
تلزم قادرية وإرادته تلزم مريدية ولكنه لا يراد
بها الغاية المعالاة صانعا يعني أهل السنة كذا قال بعض
لغويي لكن صرح بعض حاشي شرح أم أبراهيم بأن القول
الثاني للمعتزلة هذا وكان الأوضح الثامن يقول أن التبيين
بالطرف لإخراج صفات الكوادر فان في معنى التعليل
فيها قولين والمعلول عليه منهما أن التعليل فيهما معناه
التلزم كالتعليل في صفات الباري وذلك أي
وبيان ذلك أي وبيان حالهم من الخلاف على القول
بثبوت الأحوال أي وأما على القول بعدم ثبوتها وأما هي
وجه واعتبار لا يثبت له في نفسه بل في الذهن فالأمر
ظاهر لأن القدرة لا تتعلق بالأمور الاعتسارية قولنا هذا
فهل الصانع فعل المعنى هذا وعلى هذا فالعالم ثلاثة
أشياء أجرام ومعاني ومعنوية والمعنى مبتدأ وقوله هو
الذي أفاد غيرهم وقوله للملازمة لخر قاله كذا بقوله أنه

فالمعنى

فالمعنى هو الذي أفاد ثبوت الحال وأنت خير يا هذا السند
لا ينهض لأن حاصل مدلوله أن كلاً في المعنى والحال مستلزم
الآخر وهذا لا يقتضي المدعى وهو أن المعنى هو المؤثر في
الحال فكان الأولى أن يقول لا يستلزمه الحال يدل قوله أنه
لملازمة الحال وعدم تعللها أي لحال بدون أصل للمعنى
أذ لا يمثل على حدتها وإنما نقل بالمتبع لمعناها الذي أحجمها
هو الذي أفاد ثبوت الحال أي فأرب خلق المعاني
والمعاني هي المؤثرات في المعنوية عند هؤلاء أي المحققين
وقوله شاهداً وغايباً أي في الشاهد والغايب فهو مصوب
تخرج لها ماضى بثبوت التلازم الأولى أن يقول هو التلازم
وقوله في طرفي الشئ لخر أي بحيث متى انتفت المعاني انتفت
المعنوية ومتى وجدت المعاني ثبتت المعنوية وإضافة
طرفي لما بعده للبيان وأما من قال لخر المناسب
أن يقول وذهب غيرهم إلى الثاني وهو باطل قطعاً
في ذلك الأولى استقاط في ويقول قوله ذلك قوله لأن
تلك العلة لخر هذا سند لما حكم به من البطلان ومراده
بالعلة المعنى الموجب للحال وقوله مع التقدم أي مع تقدمها
عليه في الزمان وهو محال أي وتأخر المعلول عن علته
بالزمان محال لوجوب التعارف بين العلة والمعلول
في الوجود واحتراز بذكر الزمان عن التقدم بالذات فإنه
ليس محال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم
بالذات تقدم أحد الأمرين على الآخر وثبتة في الذهن
بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون متأخراً عنه خارجاً

كتقدم العلة على المعلول فانه في الماهية لا في الخارج والمعامل
 ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة
 اولاً في الخارج ولم يوجد المعلول ثم يوجد بعد ذلك محال
 وبعد ما عليه بالذات والملاحظة الذهنية واجب وان
 اثبت اي العلة وهي المعاني وقوله في البتة اي في شئ
 محال لزوم عدم تقدم الموتر على اثره وعموماً اي
 لوجوب تقدم الموتر على اثره فيه انه ان اراد عدم تقدمه
 عليه بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود وان اراد
 عدم تقدمه بالزمان فلا سلم استحالة الالوكان تأثير
 بالاختيار واما بالعلة فلا بل عدم التقدم هو الواجب
 واجيبه بانه قد ثبت بالبرهان مطلقاً التأثير بالعلّة
 الطبيعية وانه لا تأثير الا بالاختيار والموتر بالاختيار
 لا بد ان يتقدم على اثره قطعاً اذا تسلط التأثير
 بالاختيار الاعلى معدوم وفيه نظر لانه الكلام من رضى
 في العلة ولو قال اسم فان اثبت في البتة مع مصاحبة
 وجوده حاله لزوم عدم الوحدانية في الافعال كان الحسن
 تامل اذ ليس اسناد وجود العلة اي وهي المعنى
 الموجب للمحال وهي افادت بقوة محال جلية عالية
 او اعتراضية بين ليس وخبرها والمقطوعة فعل
 ما نحن منه الى صفة العلة وكذا قوله بعد وهي افادة
 بقوة العلة لا مصدر فيها اذ ليس له معنى
 لان محال من سند للمفوق المذكور الاعتبار منها
 اي باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تعقل الماهية

الابعد

الابعد تعقل العلم بخلاف المكس اي فاما تعقل المعاني
 ضمنية لا باعتبار حالها فتعقل العلم مثلاً وان لم تعقل
 الماهية فان احابوا الخ هذا راجع لقوله ولزم الحكم
 اي فان احابوا عن لزوم الحكم بان المعاني اصل للمعنوية
 فيكون ارجح منها فلذا اسند وجودها لله وكانت موزعة
 في المعنوية قيل لهم ان في رد هذا الجواب وحاصل هذا
 الرد ان التأثير انما يكون لمن وجبت له صفات الالوهية
 والمعاني ليس لها هذه الصفات ومن فلا تكون موزعة
 وانت حسيرون هذا الرد لا يثبت الحكم حتى يكون رد
 الجوابهم باطله واغاي بطل اثبات التأثير لميراثه ولا
 كلام لنا فيه وجب جوابهم عن التحكم صحيح والحاصل انما
 ذكره الله من رد جوابهم انما يبطل بقوة التأثير لغير الله
 ولا ينهش في رد ما اجابوا به عن التحكم لان المقصد جواب
 دفع التساوي الموجب للتحكم ولا يخفى تفاوت الاصل
 والفرع وليس المقصد جوابهم افادة ان الاصلان متفق
 التأثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة بين كون الشيء
 اصلاً وكونه مؤثراً فالحق ان جوابهم عن التحكم صحيح
 اكبرها اصلاً انما كانت اصلاً بمحال لان محال كاسر
 لا تعقل متميزة على حدتها بل لا تعقل الاتبعات تعقل
 منهاها واما يصح الخ هذا تعقل لما قبله فالمراد
 والتفصيل ولو كان الشيء اصلاً الخ اي لو قلنا ان الاصل
 هي المتضمنة للتأثير للزم ما ذكرنا من ذلك معلوم
 البطلان اي فيبطل كون الاصل متضمنة للتأثير

الى الابد انما يصح التأثير من حيث الخ لا من كماله ليس لها هذه الصفات وهذا يكون مؤثراً

من ثبت ان الخالق للمعاني والمعنوية هو الرب وكذا اذا تعلقت
 القدرة باحد هاتين تعلقها بالآخر ولا يعمل خلقها
 باحد هاتين دون الآخر فلهذا من المستحيل وهو لا يتعلق
 به القدرة لعدم تعلقها به لا بعد نقصان اللازم بين المعاني
 والمعنوية عقلي كالجوهر والعرض حتى تعلقت القدرة باحد
 دون الآخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين القول
 بان المعاني اثر في المعنوية على طريق الملة به ان القول
 بتاثير الملة كفر واجيب بان العاقل بذاته لا يمكن ان يكون
 لانه يقول ان المعاني المؤثرة في المعنوية مخلوقة لله فهو
 مثل فعل العبد فان الله خلق قدرة العبد وهي المؤثرة
 في فعله على ما قاله المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب
 ان العاقل بان النار مخلوقة لله وهي مؤثرة بظهورها
 انه لا يكون كافرا مع انه كافر قطعاً واجيب بما فرق بين
 النار والمعاني فان هذه صفاته والنار ذات وقولهم
 ان القول بتاثير الملة كفر محمول على ما اذا كانت الملة
 ذاتاً لا صفة ولا فلا كفر فتأمل وهو مستقر بوجوب
 الاعراض اما كانت الجواهر اصلاً من حيث انما تقوم بنفسها
 والاعراض نوعاً لا انما لا تقوم بنفسها بل هي معتقرة بالجواهر
 تقوم بها وايضاً الاعراض وصف للجواهر والوصف تابع
 للموصوف والمتنوع اصل للتابع وباحتمال هذا القول
 ان القول بتاثير المعاني في المعنوية كفر على قدر محتمل
 انما يصح نفي هذا الاعمى له لان اصل الكلام في صفاتنا
 كحادثة وقوله انما يصح يقتضي ان هذا القول قيل

به في صفاته تعالى وفي صفاتنا كحادثة وليس كذلك
 كما مر فامكن اسنادها الى مؤثر اي امكان وقوعها
 في قبول الانتفاء مطلقاً اولاً وفيما لا يزال سابقاً
 ولا حقاً فهو مستلزم للمقدم والبقا وفي ذلك اي
 في انتفاء قبول انتفايه سابقاً ولاحقاً تحقيق قدمه
 اي تحقيق وجوب قدمه لان القدم من اوصاف الوجوب
 ومعنى قوله في التفرع ولا انتفاء اي فلا يقبل انتفاء
 سابقاً ولا لاحقاً لان تحقيق وجوب القدم انما يتفرع
 على عدم قبوله الانتفاء لعل الانتفاء تامل فلم يصح
 اسناده لمقتضى اصلاً فيه ان التفرع اعم من المفرع له
 عليه ان المفرع عليه انما يقتضي عدم صحة اسناده
 لهذين المقتضيين لا يبا في ان قيام العلم به مثلاً له
 مقتضى قدم فيكون قدما بقدم مقتضيه فتأمل
 وفي ذلك تحقيق لقدمه اي لعدم الواجب الشامل
 للصفات لان الكلام في الواجب مطلقاً اعم من ان يكون
 ذاتاً او صفة فتولاه اولاً والواجب لخاص الواجب
 مطلقاً لا خصوصاً بصفة وان كان الكلام اولاً بصفة
 الصفات فهو استدلال على الخاص بالعام فتأمل
 ان اطلق فيها اي في صفاته جل وعلا وظاهر كلام
 المقترح لو حاصله انه قد مر ان القول بالمقول عليه ان
 الله خلق المعاني والمعنوية كحادثة فمقتضى لازم بينهما
 عقلي لخلق احدهما دون الآخر مستحيل وقيل ان القول
 بخلق المعاني فقط وهو اثر في المعنوية وظاهر كلام

المقترح ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان خلا
من المعاني والمعنوية قديم ولا تأخير لاحدهما في الاخر وهما
متلازمان وقيل ان المعاني قديمة بالذات هي غير مخلوقة
خلاف المعنوية فان المعاني انزلت فيها بطريق التعليل
فهي ممكنة بالذات قديمة بالزمان فقط فقد اتفق القولان
على ان المعاني غير مخلوقة فالخلاف هنا ليس بين الخلاف
المتقدم في صفات لحوادث من جميع الوجوه لان الخلف
المتقدم في صفات لحوادث هل هما مخلوقان للرب او
احدهما فقط واما الخلاف في صفات المقدم فما صله هل
كلها قديم واحدها فقط فهو نظيره في جملة ان
لخلاف اي اليهود ان الخلاف السابق عن اهل السنن بمعنى
تعليل المعاني للمعنوية في الشاهد هل المراد بالتعليل
التلازم او المراد به التأثير في تعليل الواجب ان
في تعليل الاحوال الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها
اي وهي لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن التالي
باطل فثبته المقدم فثبت تقيضه وهو انها ليست موجودة
قد سئل ان الممكن ان اي فالمعاني القائمة بالعبد
والمعنوية القائمة به وقد سئل ان الواجب ان
وذلك كالمعاني القائمة بالرب والمعنوية القائمة به
ولا منافاة اي بين الانصاف بالوجوب والانصاف من
بالتلازم فان المعنوية واجبة وملازمة للمعاني
ومن قال بان المعنى يوجب اي يوجب لعال المعنوية
اي ومن قال ان تعليل لعال بالمعاني معناه ان ايجابها

لها

لها لا ملازمة بها فليس مراد وهذا القابل يكون المعاني
توجبها انها تؤثر فيها بل مراده ان العلم بوجود المعاني
يفيد العلم بنبوت لعال للمعنوية في الخارج لكن لا يجب
اي لا يعلم وجوبه اي نبوته والمراد بلحكم المعنوية وقوله
الا باعتبار وجود معناه ان الاعتبار العلم بوجود معناه
والحاصل ان قول من قال المعنى يوجب المعنوية مراده ان
العلم بوجود المعاني يفيد العلم بنبوت المعنوية وليس
مراده انها تؤثر فيها بحيث تكون ممكنة لذاتها وكانت
المناسب في المقابلة ان يقول ومن قال ان التعليل معناه
الايجاب مراده كذا وليس مراده التأثير ثم بعد هذا كله فقد
حصل لنا ان القولين اتفقوا على عدم تأثير المعاني في
المعنوية وحيث نقول ان العلم بنبوت المعنوية ان الخلاف
جار ايضا لا يعلم هذا الكلام ادخلام المقترح ليس فيه
فرض ولا اشارة للقول بان المعاني مؤثرة في المعنوية
وتأمل فاما قلنا ان هذا منسند لكون المراد بالايجاب
افادة العلم لا التأثير وحاصله ان العالمية متغيرة
للقادرية باعتبار تغير العلم للمقدّم ولذلك العالمية
لغاية برزخ مائل لغاية بمرور باعتبار ان العلم القائم
بهذا مائل العلم القائم بهذا فالمعنوية لا تتعلل متميزة
لضعفه وعدم وصولها لحالة الوجود ولا يتعلل فيها
مائل ولا يخالف بحسب ذاتها بل بحسب المعاني الملازمة
لها فلما كانت لا تتعلل متميزة الاعتبار المعاني ولايات
فيها مائل ولا يخالف الاعتبار المعاني كان العلم بها تابعا

نعلم بالمعاني فقوله فاذا قلنا انه اي حكم وهو المعنوية
 وقوله الا باعتبار اي باعتبار معناه وقوله ولا يثبت
 فيه اي في الحكم باعتبار معنوية اي مفهومه في حد
 ذاته بقطع النظر عن معناه فكيف يعني الخ اي واذا
 كان التعليل بمعنى التلازم او بمعنى لا يجاب المنسب ما تقدم
 فكيف تسمى المعاني اي فكيف يصح تقي المعاني التي باعتبار
 وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم
 بثبوت الحكم في الخارج فقوله فكيف الخ استفهام انشائي
 قصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت الخالق معنوية
 ويكررون المعاني فيقال لهم كيف تثبت الخالق فيكون
 المعنى مع ان الخالق اما وجب بوجوده المعنى وظهر ذلك مما
 قلنا ان معاني قوله نفى ما باعتباره واقعة على المعاني
 فتأمل وحاصل جوابه اي وحاصل جواب المقترح
 على الشبهة المذكورة وهذا الحاصل من كلام الخصم وغير
 بذلك ولم يقل وحاصل الرد عليهم اشارة الى ان ما
 قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل السنة لا الاعتلال
 على كلامهم والاعتبار بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم
 الذي الرهنة المعتزلة اي لاهل السنة وقوله في
 لتعليل في معنى على وقوله على كلا المذهبين ان مذهب
 من يقول ان لتعليل الاحكام بالمعاني معناه التلازم
 ومذهب من يقول ان لتعليل الاحكام بالمعاني معناه
 اجاب المعاني والاحكام لان الممكن هو الذي لا
 قاله وحاصل جوابه ان الامكان لا يلزم على كلا

المذهبين

المذهبين في معنى التعليل ان المعنى يوجب الحكم فلو ادانت الخ
 فكان احسن وذلك لان قوله لان الممكن الخ لا دخل له في
 عدم لزوم الامكان لتعليل الاحكام الواجبة فكان لا يلزم
 استقاطه العلم لان يقال انه بتعليل المحذوف والاصل
 وحاصل جوابه ان لا يمكن المعاني للوجوب الذي لزمته
 المعتزلة على لتعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلامه
 المذهبين نحو كلامه متضمن لامين الاول منافاة الامكان
 للوجوب وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثاني عدم
 لزوم الامكان وقد بينه بقوله اما عدم لزوم الامكان
 على الاول فظاهر الخ فتأمل على القول الاول وهو
 ان معنى التعليل التلازم وقوله فظاهر الخ فظاهر انه
 لا يلزم عليه الامكان او كما يتلزام الممكنات يتلزام
 الواحدان كما مر واما على القول الثاني اي واما عدم
 لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان معنى لتعليل
 لاحكام بالمعاني ان المعاني توجبها وقوله فلما كانت
 ان الاحكام المعنوية لا تقتضي فوجوب معانيها
 لان فالعلم بثبوت معاني علم بوجودها اي علم بثبوتها اي
 المعنوية اي يفيد العلم بثبوتها فكانها في المعاني
 مع المعنوية ذات واحدة ويحتمل ان المعنى كانها اي انفس
 مع المعاني ذات واحدة وصدر الكلام يقتضي الاول وهو
 وقوله بعد اذ ذات الاحوال الخ يقتضي الثاني اذ
 لادان الخ يعني به لا يعقل انفسا في الاحوال المعنوية
 بالامكان الا اذا كانت متميزة في حدودها وتقبل العلم

المذهبين
 في معنى التعليل
 ان المعنى يوجب الحكم

في حدودها بما مع انها ليس كذلك فتقوله حتى يقال انها الاحوال
وقوله في ذاتها الا وضح بذاتها وقوله فتكون ممكنة منزع
على المعنى وهو الذات متميزة ثم ان قوله اذا ذاتها هو
الذي يقال عليه لاحاجة لهذا التقليل لان المعنى قد اخذ
علته قبله لان قوله موجود معانيه بالعلية لقوله
لا تعقل لا بمعانيها لاجل ما ذكر لانه اذا ذات الاحوال
متميزة عن المعاني لم يبق ان يكون على القول بثبوت الاحوال
الذي الكلام مبني عليه قد قام بالرب صفتان العلم
مثلا وكونه عالما وكل منهما ثابت في الخارج فلما كان
لها ثبوت وتميز في الخارج كالمعاني ولكن لم يصل لمرتبة
الوجود وهو فتقوله ثم اذا ذات الاحوال لم يمنع بل
لهذا ذات اى حقيقة متميزة واجيب بان مراده اذا ذات
لها متميزة بحيث يثبتها تماثل وتحالف فقطع بطل
عن المعاني هذا هو المراد فلا ينافي انهما في حقيقة ذات
متميزتان كما قرر الشيخ ولا يقال ما المانع من ان نفس
المعنوية تثبت لها التماثل والتغاير في حد ذاتها فقطع
المنظر عن معانيها لانه لو كان كذلك لكان ايجاب المعنى
لها تأثيرا فيها فيلزم الامكان على القول الثاني فتأمل
ذلك والحاصل اى وحاصل ما في البحث السابق ان
المنظر لكلام المعتزح فقطع افادة الاثبات اراد
بالاثبات الثبوت بل باجماع المسلمين اى الكامل
للمعتزلة في مجرد اطلاق اللفظ اى لفظ الايجاب
بان قيل المعاني توجب المعنوية فهل يقال ذلك

او يمنع

او يمنع انقائه يمنع وطاهر كلام الشافعي ان اطلاق
لفظ التقليل بان يقال المعاني علل للمعنوية مع ان
اطلاق التقليل شايع بمعنى التدرج في كلامهم فهذا
يدل على انه ذراع في اطلاقه فترجع كل جملة الى ان محل
الذراع انما هو في اطلاق الايجاب وقد يقال بعد ذلك
انظر الى فرق بين التقليل والايجاب حيث شاع اطلاق
التقليل ومنعتم اطلاق الايجاب مع ان التقليل هو
الايجاب وما حمل ان يراد من التقليل التلازم فكذلك
الايجاب فتأمل حق التامل حدودا ونقصا شويح
في التبيين وهو من عطف المعلوم على لازمه انقضت
على نفي الصفات ادخلها لا المعاني فقط لانهم ينفون
صفات الباري تعالى ويقولون انه لا يتصف بالاسباب
او باضافة او بقضية مركبة من سلب واضافة كما
مرسيا انه بما يقرب من شبهة اخ وجب القرب ان كلا
من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته تعالى
لان الملازمة يقولون متى تثبت الصفات مطلقا
لزم امكانها والمعتزلة يقولون متى وجدت المعاني لزم
امكان المعنوية لو وجدت الصفات اراد بالوجود
الثبوت فتأمل المعاني والمعنوية لا حاجة بهذا
دليل للتلازم الذي في الشريعة هذا وكان الاولى
للمشايخ ان يقولوا ان تكون مفتحة الى الذات وان
يفتقر بعضها الى بعض فيجعل اللازم لوجود الصفات
امرين ثم يبين تلك الملازمة بقوله لا سحالة قيام

الصفات بنفسها ولأن بعضها لا يكون قوله لاستحالة الخ
 بيان ملازمة النظر للطرف الأول وهو افتقارها للذات
 وقوله ولأن بعضها لا يكون ملازمة بالنظر للطرف الثاني
 وهو افتقار بعضها إلى بعض وكان المعنى وقع في وجهه
 أن الشرطية محتوية على الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومها
 التي هي شرط في التقدم الأولي ويقول شرط في الظل
 يلزم أن يكون المشروط وهو حجب الصفات ما عدا هذه
 ومتأخر عنه في العقل كذا العقل يحكم بتقدم الشرط
 على المشروط وإذا تعارفا في الخارج والافتقار لهذا
 في وقوع التعديل للاستثنائية المدروسة وكان قال الكر التلي
 وهو كون صفاته منفردة إلى الذات وإلى صفة أخرى متقدمة
 عليها باطل لأن الافتقار والتقدم على واجب الوجود محال
 ولما حقه عطف تعبير لأن المراد بلحاظه الاحتياج به
 والتقدم على واجب الوجود محال كان المتسبب أن
 يقول وتأخر واجب الوجود محال وهذا معطوف على
 التعديل الأول وهو قوله والافتقار بيان الوجود الأول
 راجع للوجوهين معا أعني افتقار الصفات للذات والافتقار
 الصفات بعضها إلى بعض بذكره الافتقار في قوله
 والثاني وهو قوله والتقدم على واجب الوجود راجع
 لقوله ومتأخر عنه في العقل بقي أن التأخر لواجب الوجود
 في استعقل غير مضافان الصفات واجبة الوجود كذا
 الذات مع أن الثاني أن تستعمل الذات قبل الصفات
 لأن الثاني أن المحل يستعمل أولا قبل محال وذات

بثوت

بثوت الصفات فرع عن بثوت الذات ثم التأخر لواجب
 الوجود في الزمن محال فتقوله ثم والتقدم على واجب
 الوجود محال إذا أريد بالتقدم الذي جبر عليه الكلام في
 الدليل وهو التقدم العقل فلا يسلم وأن أريد به التقدم
 في الخارج لمسلم بل لا يطابق ما جبر عليه الدليل فتأمل
 منع المدارمة أي المذكورة بين وجود الصفات
 وبين الافتقار إلى الذات والافتقار بعضها إلى بعض في قولهم
 لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات والافتقار
 بعضها إلى بعض ثم إن كلام الشرح فائدة عليه ما بعد
 تقديره وبجواب منع المدارمة أن عينهم بالافتقار
 الاحتياج المغير فكان على الشرح أن يذكره ويوجهه بقوله
 لأنه الافتقار للمغير ثم ونحن لا ندعي ذلك أي الافتقار
 للمغير المودر المحدوف والمراد هو هذا الكلام لأنه
 غير مناسب لأنهم الرتبة الافتقار لأنهم قالوا أنهم
 ادعيتهم ذلك حتى يرد عليهم بأنهم يدعي ذلك فكان إلا
 حسن في جوابه أنه نقول أن اردتم بالافتقار خبرا مستلزما
 بمعنى أنه لا توجد الافتقارية لمغيرها والمدارمة محيطة
 من هذا مسلم وليس محال وجه فالاستثنائية الغائية
 لكن افتقارها محال ممنوعة وليس افتقارها بهذا
 المعنى محال فانه كما يلزم مكنان يتلزم واجبان
 وإن اردتم بالافتقار الاحتياج للمغير فالمدارمة مستلزمة
 لأن الافتقار للمغير بمعنى الاحتياج إليه يقتضي أنه
 افتقار للمغير الغير الوجود فيكون حادثا ونحن

متواءم بقدوم الصفات كلها والقديم لا يتأثر فالحاصل
ان قولهم لو وجدت لازم افتقارها ممنوع او لا يلزم
افتقارها على هذا الوجه فساد كره شارحنا ليس حار
على أسلوب المناظرة وادعيتهم بالافتقار الى
الذي الرمتونا به وهذا عطف على المحذوف السابق
وقوله وعدم الانقطاع عطف تفسير على المدرك منه
ولم يكن الخ والواو للتعليل لانه لا يكون الافتقار
معنى الملازمة منافية للوجوب لانه كما يتلزم ثلثان
يتلزم واحيانا فلم قلتم الخ هذا استفهام انكاري
يعني المنفي اي فلم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار
يعني المتكلم ينافي الوجوب اي قولكم ذلك لا يصح
ان هذا التوقف في العلم والوجود المراد بالتوقف
في العلم ان لا يتصور ذاته الاموصوفة بالصفات
والمراد بالتوقف في الوجود ان توجد ذاته تعالى الا
موصوفة بها كما تقول في الجوهر والضرر انه لا يتصور
احدهما الا بفتقارنا للآخر ولا يوجد احدهما خارجا
الامع الاخر وليس المراد بالتوقف في الوجود ان يوجد
معدوما ويتوقف على اخر ليفيده الوجود واذا كان
المراد بالافتقار ان الوجودين لا يعقل احدهما بدون
الاخر ولا ينفك احدهما في الوجود عن مقارنته الاخر
لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الابد التلازم فوجب
ترك لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم والاستحالة
فيه او يستلزم الامكان في بعض النسخ ويستلزم

الامكان

الامكان بالواو والتعليل وهذا النسخة انب بقوله
بعد فان الامكان الخ او يكون سدا لقوله ويستلزم
الامكان الذي هو سند لقوله ينافي وجوب الوجود
بخلاف محتمل وان قوله وان الامكان راجع للطرف الثاني
اعني قوله ويستلزم الامكان واما الطرف الاول فلم يذكر
له سندا كذا في المعاري وان الامكان اي الشيء قوله
بصفة الارتجاع اي بصفة ارتجاعه وقوله وان الامكان
فوعلة لعدم صحة قولهم ان هذا القول يستلزم الامكان
فقوله المعاري انه سند لقوله ويستلزم الامكان اي
سند لعدم صحة قولهم ذلك ولا احتياج لكل منهما
من الواجبين فلا حاجة لهذا في الرد والاولى استناطه
لان الرد يقتضيه على قدر الحاجة الواهين اي
للاحتياج وقوله لما قرر علة لكون الامكان موهما للاختيا
فانركوا غشا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار التلازم
وهو لا ينافي الوجوب فانركوا الخ واما قوله والامكان
الخ الاول استناطه لانهم لم يردوا به بل جعلوه لازما
للافتقار تعرض وجوده بحال الاولى ان يحذف
لفظ فرض ويقول فوجودها محال لانه لا يبدوا ببعثهم
اذا قال المراد ذلك وانما كانت تبدوا فضيحتهم اذ قالوا ذلك
لما في هذا الكلام من التناقض ثم ان الاولى للمعان يقول
وقولوا لا يعقل واجب موجود بلازمه واجب اخر لان
هذا هو الواقع منهم ومدعاهم واما ما قاله الله فلم
يقولوا به وليس مناسبا للموضوع وجه ظهوره

تفاوتها في الواقع لا يتوقف على ذلك وبعد هذا فعبارة الطول
ليس فيها تعرض للاندراج المذكور وحق فلا يناسب الامتيان بها
بقوة كلام ابن سينا الا ان يقال ان ملاحظة الترتيب والهيئة
يستلزم ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الى ان هذه هي
وهذه كبرى فقد تغفل للاندراج لان شأن المصري ان يراها
الحكم من اندراج موضوعها في موضوع الكبرى وحق فظهر صحة
الامتيان بهذا الكلام للمقوية لكن انت خير بان الحق يستلزم
في جلا انها هي الهيئة فقط لاهي مع الترتيب خلافا لظاهره
لما علمت ان المراد بالترتيب حمل المصري قبل الكبرى وهذه
موجود في كل الاشكال ثم ان قوله في جلا لانتاج طاهره اذ كل
شكل فيه جلا وحما وليس كذلك بل الاول على فخط والرابع على
نقطه واما الثاني والثالث في كل منهما جلا باعتبار وخفاء عبا
فالثاني فيه حما بالنسبة للاول وجلا باعتبار الثالث والثالث
فيه جلا باعتبار الرابع وخفاء باعتبار الثاني من استوى الكلام
الطوال من هذا كله اي ما ذكر من ان النظر يفيد العلم في المنظر
فيه مطلقا ولا يفيد مطلقا ولا يفيد في الاحياء في النظر
الصحيح فالاشارة راجعة الى ما تضمنه البحث السابق من قوله
وحقيقة النظر لا تفرق اما الفاسد اي اما النظر الفاسد واعلم
ان فساد النظر اما لعدم تمامه واما الفساد بطله واما الفساد
مادته فالنظر الفاسد له انواع ثلاثة وقد تعرض الحكماء
فان كان بعدم تمامه اي فان كان فساده لعدم تمامه بطل
يذكر بعد مقدمته كالكبرى اما الموت او جنون او نسيان
او ذهول او تركها الخ لا بان قال العالم متغير فقط وترك

الكبرى

الكبرى اعني وكل متغير حادث لواحد مما ذكر والرخص ان المصري
لم تذكر علة لشيء الا كان المقدمه كمرادنا كما لو قلت العالم حادث
لانه متغير هذا وقد اعترض على الشبان اذ لم يتم فلا يقال له
لنظر بل بعض نظر فالاولى ان يقصر الفساد على الحمل الذي في هيئته
او مادته لان يقام بحمله نظر بحسب ما اراد المتكلم فانه اراد ان
لنظر فلما اتى ببعض المقدمات تعرض له ما يمنع من تمام قوله
وكذلك لفساد بطله اي ذلك اذا كان فساد فساد بطله
اي هيئته وصورته فلا يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضى كلامه
ولكن هذا خلاف الصواب اذ الحق ان فساد نظره كفساد مادته
فيه اختلف في هذه الحالة به مستلزام وعدمه فقد قيل السعد
والعضد اختلف فيه لكن المصباح في نقلة الاتفاق فيه ما
للنهري في شرحه على المرشاد قوله كالا استدلالا بجزئين
ذلك نحو جمل الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فالنتيجة
وهي بعض الانسان فرس كاذبة ولو قلت بذلك الكبرى وبعض
الحيوان ناسك كانت النتيجة صادقة فالقياس اذا كان
مركبا من جزئين لم يطرد صدق نتيجته وعدم اطرافه
دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء قوله او سابتين نحو
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بفرس فالنتيجة
وهي لا شيء من الانسان بفرس كاذبة ولو قلت بذلك الكبرى
ولا شيء من الفرس بفرس كانت النتيجة وهي لا شيء من الانسان
بفرس صادقة فالقياس اذا كان مركبا من جزئين لم يطرد
صدق نتيجته وعدم اطرافه دليل على عقمه وعدم استلزامه
لشيء قوله وان كان للخلل اي وان كان فساد الدليل للخلل في

فصحتهم اذا قالوا ذلك من جهة انه لا مانع من ان الواجب
يلزمه واجب اخر سوى المخالطة هذا من تأكيد
الذم بما يتببه المدح نحو فلان لا خير فيه الا انه سيء
لخلق الوهم اي الوهم للاحتياج والاستعمال
واستعمال اللفظ الاقتدار ومطلق التوقف اي
ولحال ان مطلق التوقف لا يقتضي الحاجة فدلالات
التوقف يصدق بالتلزم الا اذا صح التوقف عقلا
مثلا العالم متوقف على الذات العلية ولما كان يصح
عقلا بعبارة الاصح وجود الباري في الارزاق يقتضي
ذلك التوقف الحاجة الى المؤثر وصفات الباري و
ان كانت متوقفة على الذات لكن لا يصح عقلا لئلا
عنه في الارزاق فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج الى
المؤثر وكذلك العرض متوقف على الجوهر ولا يصح بعبارة
عنه عقلا فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج لتأثير
الجوهر فيه وقيد بقوله عقلا للاحتراز عن المعنى في الخيال
فلا عبرة به اذ قد يقع في الوهم ابتداء في الصفات
عنه تعالى في الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر
وخطورا بالبال عطف على تفسيره على قوله لا يتغير
في الخيال والقوم يعني الفلاسفة حكموا التخييلات
اي الامور المتخيلة وهي السبب وقوله على ضعفها اي مع
ضعفها فيما لا يمتد اي في القديم الذي لا يمتد
في قبح صحرايه اي في صحرايه الواسعة فالقيح
يكسر وسكون اليافع قبحا وهي في الاصل الصخر
الواسعة

الواسعة فيجوز عن بعض معناه ويجعل الاضافة من اضافة
الصفة للموصوف كما علت والمقصود تشبيه العقابيد
بالصخر الواسعة ومعلوم ان الصخر الواسعة لا تسلك
الا بالسلاح الماضي فكذلك العقابيد لا تسلك الا بالادلة
القوية وهو لاد القوم مشوا في الصخر الواسعة يعني
الصمات القديمة بالارادة الضعيفة يعني السبب المتخيلة
الناقد بالذال المحم المجز وهي الماضي المقاطع
في ان الاقتدار في معنى من بوجوب الامكان اي فلي وجد
الصفات للزم امكان لتوقفها على الذات وهذه اعني
التوقف بوجوب الامكان قضية اولى وقوله وان كل
مركب هو قضية ثانية وقوله وحزبه غير قضية ثالثة
وقوله والمفتقر الى الغير يترجع للاول لان المفتقر للغير
متوقف على ذلك الغير وبني مقدمة الرابعة وهي
الصفات بوجوب تركيب الموصوف وهذه هي المشار لها
بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطفه على قوله اعتقد
ان لما اعتقد كذا توهم الخ واستعمل هذه المقدمات
اي الادبع المذكور سابقا في المقدمة الاربع على ان كان كل ما يسمونه
الله اي ما كان قادرا على كل شيء مما سواه الله مركبا باعتبار صفاته
وكل مركب مفتقر الى جزئية وجزء المركب غيره والمفتقر للغير
لا يكون الا ممكنا فكذا في سوى الله ممكن والشهلم يات به
المقدمات على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها
في المقام والعجز اعتقد صحة هذه المقدمات كلها والاول
غير صحيحة اذ لا سلم ان الموصوف مركب باعتبار اوصافه

الا ترى الى الجوهري ان له اوصافا فكلونه غير منقسم
 وفي جهة ومتركب مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك
 المقدمه الرابعة القايله والمفتقر للغير لا يكون الامكان
 لا مسلم لان الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي مكانه
 المتوقف لمواز ان يكون التوقف بمعنى التلازم والافتقار
 لهذا المعنى لا ينافي الوجوب وقوله المركب معتق الى جزية
 مسلم لكن لا من حيث انه يفيد الوجود بعد عدم بل
 بمعنى انه لا يتصل في الخارج الابد وان شئت اطلت
 الاولى فخط فلا يفرضنا تصحيح الباقي وعلى ذلك اقتر
 التمه فيما ياتي ~~استحق~~ التخصر جواب لما اعتقد لتشر
 ان المقدمه العا طمة والمفتقر للغير لا يكون الامكان
 تجري في صفاته انه هذا مما استخير الله فيه فببره
 بالاستخارة يقتضي انه غير حارم بالقول بامكانها
 ولذا قال وجزم اخرى وصرح لخط عطف تفسير
 لجزم لان لجزم الاعتقاد لما يطبع عليه الا انه بجملة
 اطلق نخله على الكلام مجازا وقوله لم يسبق اليها حمل
 ان المراد انه لم يسبقه للقول بها احد من اهل السنة فلا
 ينافي ان الكراهية يقولون بحدوث الصفات وذلك
 يستلزم امكانها ويحتمل ان المراد انه لم يسبقه لعدم مطلقا
 للقول بها لان الكراهية وان قالوا بحدوثها لم يقولوا
 بقدها بالغير فهي عندهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم
 واما الفخر فهو وان قال بامكانها لذاتها لم يقل بحدوثها
 على معنى سبق عدمها كما تقول الكراهية بل كما
 تقول

٣٦ تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد الى هذه المقالة
 وقد تبع الفخر في هذه المقالة جماعة كالسيضاوي و
 رالمضد والامدي والسعد واکبر الاعاجم من سرقة
 اصول الفلاسفة في التفرقة بين القدم الزماني و
 الذات والواجب لذاته والغيره ولم ينفطنوا ان
 المقدمه مثلا لو كانت ممكنة لذاتها في حقها تعالى كان
 المعنى ممكنا في حقها ايضا لان تحوير احد المتقابلين
 تحوير للآخر ولو كان العلم ممكنا كان الجهل ممكنا لكن
 العجز والجهل محال في حقها تعالى باتفاق فتجوز المحال
 محال والذي عليه المحققون وهو الحق الموافق لنصوص
 المتقدمين ان الصفات واجبة الوجود لذاتها كما
 ان الذات كذلك رضاها في ذلك لغير من جهة انه قابل
 بتأثير الذات في الصفات بطريق العلة كما يقول الفلاسفة
 بتأثير الذات في العالم بطريق العلة ان العالم الى
 الاقدار والجناس والانواع واما الاشخاص فيقولون
 بحدوثها بالذات والزمان ونفوذ بالله من رتبة
 العالم لان العالم يشيعه الناس في رتبته خلاف الجاهل
 فاعلة لها ليس المراد فاعلة لها بالايجاب كما يقول
 الفلاسفة يمتنع كون الشيء الواحد من حيث هو واحد
 قابلا وفاعلا لان الصفات بالاختيار وحده فيكون
 الصفات حادثة بالذات والزمان لان امر المختار
 لا يكون الاحادنا بالذات والزمان وهذا مذهب
 الكرامية فورد على الفخر انه يلزم قيام المواد بالقدم

ويلزم من هذا حدوث الذات فزمن ذلك يحمل الصفات
اصافات ونسب ويلزم من حدوث النسب والاصافات
حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه
يلزم من حدوثها حدوث الذات القائمة بها هذا يحصل
كلام الله وهذا القول خلاف المشهور عن المحرر المشهور
عنه ما تقدم في كلام ابن التباي من ان الصفات
ممكنة لذاتها واجبة فوجوب ذاته تعالى ووجه كون
القول الثاني اشنع من الاول ان الصفات على القول
الثاني حادثة بالذات والزمان واما على الاول فهي حادثة
بالذات فقط قدعية بالزمان والى هذا القول الثاني في
اشار المحرر في العالم بقوله هذه النسب المخصوصة والاصاف
المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم لاشداهما امور غير
قائمة بنفسها واذا وجدت ذات كانت هذه مسميات
صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انها مفترقة للمعبر
فتكون ممكنة له وانما فلا بد لها من مؤثر ولا مودر الا
ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة مؤثرة في
هذه النسب والاصافات التي ومن يتبع مذهب
لقد يحتمل ان هذا من تمام القول الذي قبله فلذا عبر
اولا باسمع وعبر ثانيا بيسمع ويحتمل انه اشارة لقوله
ثالث وهو رد الصفات الى مجرد نسب واصافات
لا يثبت لها في الخارج واما هي اعتبار عقيدية وكذا
سلوك المذهب الفلاسفة من انكارهم الصفات وادها
الى سلوب واصافات وعلى هذا الاحتمال فلا وجه

لجعل

لجعل المص القول سكوت الذات قابلا ولا اشع
وجعل القول برد الصفات الى مجرد النسب شيئا مع ان
هذا القول تقترح بغنى الصفات وسلوك المذهب الفلاسفة
واضافات عطف على النسب عطف تمسير قال شيخنا
مقلدا عن شيخه سيدي محمد الصغير وقد رجع المخبر عن القول
بانها حادثة وانما اضافات ونسب معقولة لما ان ذلك
القول كفر واستمر على القول بانها حادثة واستمر ممكنة له
لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى وتسميته لها في
بعض المواضع ليعطف على رده وحاصل ان اهل السنة
يؤمنون ان يقال في المعاني انها غير الذات لان الفيرية
وان كانت صحيحة في المعنى وتعتقد لان حقيقة
الصفات معاصرة لحقيقة الذات لكن يمنع اطلاقها لان
يؤمن انها كها عن الذات وتعارفها لان الفيرية في
الاصطلاحها النسبات الذات يمكن تعارفها
بالتعارف بين الذات الازلية وصفاتها محال فالفيرية
توهم المحال وكل لفظ يوههم نقصا في حقه تعالى ولم يرد
به سمع يمنع اطلاقه وكذا المسميات اطلاق انها عين الذات
لان المينية تدل على الاتحاد وهو مستحيل لذات البان
بين الذات والصفات قطعي فالمينية ممنوعة اطلاقا
واعتمادا بخلاف الفيرية فانها ممنوعة اطلاقا فقط
فان قلت ان قول اهل السنة صفات المعاني ليست عين
الذات ولا غيرهما متناقض قلت لا تناقض لان ذنبي في
الفيرية يجب الوجود وانها لا يفرقان وتسمى المينية

بحسب الحقيقة وإنما ليسا متحدين فلا يلزم التناقض إلا
لو اريد بنفي الغيرية أنه لا تغاير في المفهوم وإن هذا هو
هذا لكن ذلك غير مراد إلى أكثر هذه الأرا الأولى حذف
لمعط الأكثر لأن المذكور قايده لجميعها لا أكثرها فقط
مع أن الشيء لا يتكرر لحد فإن لوجود الفرد يتصف بالامكان
ويكونه في جهة ويكونه في حيز ويكونه لا يقدر التسمي و
يكونه متحركا أو ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركيب فيه
وهذا سند لفساد المقدمة الأولى القابلة الموصوف
بتركيب باعتبار صفاته واستدل على فسادها دون فساد
ما عداها من المقدمات لأن غيرها منى عليها ويلزم من
فساد المبني عليه فساد المبني وإن كان بعضها صحيحا
في نفسه على أنه قد تقدم فساد المقدمة الرابعة وهي
والمستقر للغير لا يكون الامكان لازم له أي للمفرد
فرمته لازم له وحاصله أن مقتضى الشهمة التي استدل
بها على مكان ما سوى الله يقتضي تركيب الذات العلية
فقر من التركيب حمل الصفات ممكنة والقديم لا يصح
تركيبه من الممك ف يقال له هذا وإن لمعك من جهة الأسماء
بغيرك من جهة أخرى وذلك لأن الذات إذا أثرت في المفعول
فتوجب فيها وفي الإرادة فلو جهة أخرى وهكذا وجه فقد
ثبت للذات وجود وصفات فيلزم التركيب في الذات
باعتبار هذه الوجوه وهو لا يقول بتركيبها ومكانات
الذات مركبة كانت ممكنة عنده لأنه جعل علته الامكان
التركيب مع أنه لا يقول بإمكان الذات كالعلم أي السمع

والبصر

والبصر كالقدرة الكافي استقصائية فإذا تأملت
أي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واحتلت أي باعتبار
الذات اقتضت أي تلك الصفات وهو الذات أي
فقد قام بها وجوه مختلفة حتى أنها أثرت في صفاتها
المختلفة والوجه الذي أثرت بسببه في الحياة غير الذي
أثرت به في العلم والذي أثرت به فيهما غير الذي أثرت
به في الإرادة وكذلك القدرة وإنما اقتضت تلك الصفات
وجوهها المختلفة في المقتضى لأن الواحد من كل وجه لا يصح
عنه بطريق الملة عنده من قال بها الشيء واحد ولا يصح
عنه أكثر من ذلك إلا بوجوده مختلفة كما قالت الفلاسفة
أن واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لم ينشأ
عنه بطريق الملة إلا العقل الأول ولما كان ذلك
العقل ممكنا لذاته وواجبا للغير نشأ عنه من جهة
وجوبه عقل ثان ونشأ عنه من جهة إمكانه فذلك الأول
وهكذا يقال في العقل الثاني وما بعده إلى آخر العقول
المسورة والأفلاك التسعة وحيث اقتضت تلك الصفات
وجودها في الذات فتكون الذات مركبة من تلك الوجوه
وحيث فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول بإمكانها
ولما استشرت الفلاسفة ذلك أي أن التركيب باعتبار
الصفات يستلزم بتركيبها الامكان وليسوا على نهج
المسلمين كالتبليس إنما هو واقع من الفلاسفة الأسلاك
وأما المتقدمون منهم فلم يحتاجوا بل صرحوا بالتعطيل
أي نفي الصفات باطلا فها أي الصفات ولا جسماني

اي ولا قايما بالجسم والمقام العرض بالجسم نسب اليه زيادة
في الالف والنون باثبات انه عالم من اصافة المصدر
وهو اثبات لمفعوله اي مطالبون باثباتهم المعنى المستفاد
العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني بمادته البالية
وهي متعلقة بيطالبون ومن بيان لما اي ويطالبون
باثبات العلم لدلالة احكام الافعال واتقانها عليه
الافعال اي المفعولات اي هذه المفعولات المتفقة دلت
على انصاف المولى بالاثقان والاحكام وهو يستلزم
العلم نفوذ رسال اي رضاك لهاصل بالمشي على
القياد القوية على طريق معرفتك الاضافة للبيان
ويصح ان يراد بالطريق الادلة اي تمتد على الادلة الموصلة
لمعرفتك بحيث لا يلحقنا شبهة ولتتأجل استدلالية
ايض مطونة على جملة نفوذ وهي جملة استدلالية ايض
قالوا لو وجدت هذا دليل بان للمعتزلة ولم يقل
وقالوا بالمطفاشارة الى ان كل شبهة من هاتين الشبهتين
مقصودة لهم بالذات لا فادتها المقصودهم بخلاف وعطف
للمزم تكثير القديم اي لكن التالي باطل لان الاجماع لا
تخفى الامتنائية وذكر دليلها وظهر لك ان الواو في قوله
والاجماع لا تعليلية قلنا الموصوف لا حاصله
مناقشة في الشرطية وحاصله انكم ان اردتم بتكثير القديم
مركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة
لانه لا يلزم من وجود الصفات تكثير الذات لانه الموصوف
لا يتكثر بصفات يقال فيه بسببها انه كثر لغة ولا عرفا
ولا اعتلا

ولا اعتلا وان اردتم بتكثير القديم تعدده ووجود معناه
وهو الخدم في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية مسلمة
ولكن الاستثنائية لا تسلم فتقولكم وتعددا القدم باطل ممنوع
والاجماع الذي تعلّموه على ان القديم واحد لا تعدد فيه
يجب ان يكون معناه ان الذات الموصوفة بصفات الوهية
واحدة لا تعدد فيها وليس معناه ان القدم لا يثبت الا
لشي واحد من انه غير مصر الى كونه موصوفا او صفة كما
فهمتموه وبما سألنا ان قول المصنف قلنا لا مناقشة في الشرطية
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى هذا اشارة
للمناقشة في الاستثنائية وان المراد بالقديم حقيقة القديم
فما مل يدليل ان الاضافة للبيان عديدة
تأكيد لصفات وهو واحد تصرّح بما علم انما من قوله
الفرد الموحدة من الاتحاد وهو الذي فيقال لكل من حرم
عن طريق ملحدة والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق
لو كانت صفات الباري تعالى موجودة لكانت
الاولى ان يقول لو كان له صفات معاني لكان الخلاف
ايما هو في اثباتها لكان معه في الازل قدما الى ان
التالي باطل وقوله لكان معه هذا التفسير ولكن التالي
غير مناسب لان هذا التفسير انما يناسبه المناقشة في
الامتنائية فقط ولا يناسبه ما ذكره المصنف المناقشة
في الشرطية فالاولى ان يقول كما قال في المتن للمزم تكثير
القديم لان كثرة القديم يحتمل ان يكون بمعنى التركيب و
كثرة الاجزاء ويحتمل ان يكون كثرة القديم بمعنى وجود

معناه وهو تقدم في متعدد واما قوله كان معه في الازل
 قد ما فانه لا يحتمل غير المعنى الثاني وهذا لا يناسبه الفرق
 الاول من طرفي جواب الذي هو قوله مع الملازمة ان
 هو وهو معنى قولنا يظهر انه مسأله وفيه نظر
 بل هو اخص منه كما علت وكثر اجرايه فيه ان
 التركيب يتحقق بجزئين والاول بتركيبه من اجزا فان كثر
 الصفات لم يسند لمنع الملازمة ولا يقال فيه اى
 الموصوف بسبب تلك الصفات بصفات عديدة اى
 من التحيز والحركة او السكون وكونه في جهة وعدم مقوله
 الانتقام وجود معناه اى معنى التقدم المفهوم من
 القديم وهو عدم الاولية للوجود منعا للاستثائية
 اى التى اسندتوها بالاجماع ولزمكم المصادم هي
 احد الدعوى جزا من ادليل ودعواهم تكثر القدر باطل
 ودليهم لو وجدت الصفات لزم تكثر القدر ما يمكن
 تكثر القدر باطل ولا يخفى ان الاستثائية هي عين الدعوى
 والاجماع لم يمنع الاستثائية وكان سندها لاجماع
 شرع في تأويله بقوله والاجماع نعم لفظ الواحد
 كان الاول ان يقول نعم لفظ ان القديم واحد هو
 المشترك لالفظ الواحد ولما حصل ان لفظ ان القديم
 واحد الذي يعلق الاجماع عليه وجملوه كنه الاستثائية
 يطلق على معنيين ما قلناه وهوان الازل المصوف
 بصفات الالهية ولحد لا تعد فيه ويطلق على
 ما فهموه من ان صفة القديم لا تمت الاشياء واحد
 فان يلوا الاشتراك من اللفظ اى فان يلوا السط

المشترك

المشترك من دليلكم والا فالاشتراك لا يزال من اللفظ لانه
 من اوصافه وقولوا الخ الاولى فان يلوا اللفظ المشترك
 من الدليل والتوايد له بلفظ صريح في اثبات مدعاهم وقولوا
 لكن التالى بطل للاجماع على ان حقيقة القديم لا تثبت
 الدليل واحد فلا يجدون له وكيف يصح الواو العقلية
 فهي منه لقوله فلا يجدون لصحة سبيل البراهين
 العقلية اى التى تقدمت عند اثبات صفات المعاني
 ان هذه الشهادة اى المذكور في المتن وهي انه لو
 وجدت الصفات للزم التكثير في القديم حتى قاله
 ما قال اى من امكان الصفات وحاصله ان الملازمة
 والعرف قالوا لو وجدت الصفات في الازل للزم تكثير
 القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالى باطل
 فيبطل المقدم وهو وجود الصفات اذ لا فلا قاله
 الغرض انها ممكنة بالذات ولا يلزم تركيب الذات لانه
 لا يصح تركيب القديم من الممكن واما الملازمة فانه
 نكروها بالمرة وانظر هذا المحصر المشار له بقول الشرح
 واعلم ان هذه الشهادة هي التى عزت الخ فانه يقتضى
 شبهة اخرى في جانب الفلاسفة وانت خير بانه قد
 سقت لهم شبهة اخرى عند قوله في الشرح واعلم ان
 الفلاسفة قد اجمعت على نفي الصفات فقالوا لو كانت
 للزمها فتقارها الى الذات الخ فتأمل لو وجدت اى
 المعاني للزم الخ هذه شرطية وذكر دليلها وحذف
 الاستثائية اى لكن تعدد الاله باطل فيبطل المقدم

وهو وجودها ولكن يقتضيه وهو مطلوبهم وقوله للزم به
تعدد الالهة الاولى ان يقول للزم تعدد الاله لان الالهة
معلوم انها متعددة لما ركنها الى الصفات وقوله
له اي دلالة وهو الذات العلية وذلك اي الاشتراك
في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم وهو كون عالم
والكون قادر الى اخر المعنوية واذا كانت صفات المعاني
مشاركة لاله في اخص واصافه وفي اعلمها كانت الالهة والآخر
ما انفرد به الموصوف ويغيزه عن غير والاعم والابن
به الموصوف عن غير قلنا نحن هذا بطل الشرطية
بابطل اسندها وحاصله ان اخص الاوصاف في هو العنة
النبوتية المقررة للماهية المميزة لها عن غيرها والعدم
ليس كذلك لما ركنها لدلالة في القدم لا يقتضي انها
مشاركة لها في اخص واصافه اللازم له مشاركتها له
في اعلمها اللازم له كونها الالهة لموع ان القدم صفة
شوتية اي لما سبق انها صفة سلبية على التحقيق
ففضلا عن ان يكون نفسية اي ذاتية معقومة للذات
وجزا منها بنفسه نسبة للنفس بمعنى الذات اي ان
القدم لم تثبت له اول مراتب الاخص وهو نبوت فكيف
يثبت له علاها وهو خصية هذه شبهة اخرى
لهم اي للمعتزلة احتجوا بها على نفي المعاني ولم يعظموا
على ما قبلها لما مر والثاني معلوم الاحتجاج فيه
اشارة الى ان الاستثنائية المطلوبة في كلام المص لا
يحتاج لسند ولذا لم يتعرض له فيه وبيان المذلة

فاحاصل

فاحاصل ما ذكره في بيان الملازمة مقدمات لانه الاولى
وهي قوله ان الصفات لا تخضع مع سندها صحيحة والثانية وهي
قوله واحص وصف الباري بخبر سندها منتظر من القدر
فيها في اسم والثالثة وهي قوله والاشتراك في الاخص
يوجب له شيئا في القدر فيها في قوله انهم لا يجاد في الاخص
في باب التماسك فاذا ظهر ما في المقدمة من الخلل
ولا يخفى حيل ما فرغ عليه مما لا ندره في انظر
بالقدم لا ينتج له احصا واصافه لان الشيء الوجودي قد
ينفرد بوصف لم يوصف وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا
فيلزم ان تكون تلك الصفة اي الوجودية الصادقة
بكل صفة من صفات المعاني اذا كثرت النصارى به
بالتشديد مع الهنا للضم واليهم فيه التخييف مع السنا
للفاعل والاول اولي المناجاة قوله بعد فانتم اولي التعبير
ثم ان التعبير بايض ظاهر في ان هذا وجه اخر من المذلة
صدر من المعتزلة الرامالا اهل السنة كانوا يقولون لم
وجدت المعاني لزم تعدد الاله والثاني باطل وايضا لم
مشر الاشرية واقتضى على تكفير النصارى وعاداك
الايان اثبتوا دلالة من القدم ما فيلزمكم اذا اثبتتم سبعة
او ثمانية ان تعترفوا بكنزكم من باب اولي واجاب المص
فيما ياتي من الوجه الاول بقوله والجواب منع الملازمة و
اجاب عن الثاني بقوله واما قولهم كثرت النصارى
لنحو ويحتمل ان يكون من تنمة الوجه الاول اني به نقوته
للا لزم اللازم من استدلاله لخصوم وعلى هذا الاحتمال

والاول حذف ايها وقوله وهي الذات اراد بها الوجود
وقوله اثبت ذلك اي هذه الثلاثة وقوله اولي خبر ثات
عن انتم منع الملازمة اي بعدم تسليم دليلها
وكيف وهو سلب استفهام انكاري اي وكيف يكون وصفا
اخص وهو سلب والوصف الاخص لا يكون الا امر او حوتا
لانه جزء من الذات عبارة عن نفي هو معبر به وفي الكلام
تسليم كما مر لان المعبر به اللفاظ والصفة ليست لفظ القدم
والاولي للشان كحذف عبارة ويقوله لانه نفي سبق لقدم اي
لانه استقام سبق القدم والنفي بمعنى الاستغناء ونفي الاضافة
اي واستغناء الاضافة وهي سقيمة المدم والشي لا يقوم
بنقيضه وهو المدم ظاهر العبارة ان الوجود لو يقوم
بالقدم كان قد يقوهر بنقيضه وليس كذلك لان الوجود
ليس بنقيضه المدم لكن لو يقوم بالمدم لكان متقوما
بنقيض ما النصف به وهو الوجود فتقول الله لا نصف
بنقيضه فيد حذف اي بنقيض ما النصف به والمراد
بالنقيض المناقاة لان المدم مساو لنقيض الوجود لانه
نقيضه لا يكون الا وصفا اعلم ان الوصف صادق
بالسلب وغيره فاخرج السلب بقوله ثات والثابت
صادق بالوصف بالذات كالناطقية بالنسبة للانسان
وغير الذات كالقدرة والارادة فاخرج غير الذات بقوله
ذاتيا ثم ان الذات قد يكون به الامتياز كالناطقية
او قد بالنسبة للانسان وقد لا يكون به الامتياز كالحيوية
فراذ قوله يكون به الامتياز لاجراحي ما لا يكون به امتياز

كالحيوان

كالحيوان فانه لا يقال له اخص واصاف الانسان الذي
تقوم به الماهية وصف كاشف لان الذات شأنه ذلك
لكن قد تقررت المنطق ان الفصل واحد ذاتي وكذا الجنس
واما مجموع الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتي وقيل لا
فعل ان النوع غير ذاتي فالوصف كاشف والا فمخصص
مخرج للنوع غير ذاتي لانه مجموع الماهية لا متقومة به
واما زنة فخرج به الذاتي الا اعم كالحيوان اذ لا
يقع به امتياز وقوله هو الذي تقوم له رسم للاخص
واستغنى عن ذكر المتيه الاول في الاخص وهو ان يكون
ثابتا لان الذات سيتلزم الثابت كالنفس الناطقة
اراد بها القوة المدركة كالمتفكر بالقوة ولم يرد بها القوة
سلبا اي سلبيا فبمعناه اي الوصف السلب
وقوله ومن الاخص لفظين زرايد لان بين انما تراد
بين متعدد مراحل اي مراتب وذلك لان الاخص قد
انصف بالثبوت وبالذاتية وبالتمييزية فالمراتب ثلاثة
والسلف لم تثبت له هذه الثلاثة وحيث بين السلب
والاخص ثلاث مراحل وهو الاحضية الاولى ان
يقوله وهو التمييز يعود على المنع اي في عبارة المص
في قوله مجموع ان القدم له وقوله وصميره اي ضميره الفاعل
وهو فضل الذي هو معنى بقى وقوله او النفي اي في
عبارة غير المص الذي فهم مما قبله اي قبل فضلا
لانه اي فضلا نحو فلان لا ينظر للتمييز فضلا عن
اعطائه اي فضل عدم النظر فضلا عن اعطائه او حاله

كون عدم النظر فضل فضلا اي نفى نقيضا عن الاعطاء وحاصله
ان الاعطاء لم ينتف بالمرة بل نفى منه بقية وهي عدم النظر
له وجعل عدم النظر له من جملة الاعطاء على طريق الهتك
ومعنى ما نحن فيه ان كون القدم صفة بقرينة ممنوع
وفضل اي نفى هذا المنع عن كونه نفسية او حالة كون
هذا المنع اي منع كون القدم صفة بئوتية بتي بقية من
كونه صفة نفسية لحاصله ان كون القدم صفة نفسية
لم ينتف بالمرة بل نفى منه بقية وهي كونه سلبية ونحو
فلان لا يملك درهما فضلا عن الدينار اي حالة كون عدم
ملك الدرهم بتي بقية من ملك الدينار على طريق الهتك
ونحو فلان لا يعطى الدرهم فضلا عن الدينار فمعناه ايضا
ما ذكر ونحوه اي المثال المذكور من كون النفي فيه معنى
اي لم يتلفه اعم لم يبلغ المصا رقي العدد فضلا عن
ان تترقاها اي حالة كون عدم بلوغ العدد بتي بقية
من الترقى والمقصود فيه اي والمقصود منه اي من التركيب
الذي وقع فيه لفظ فضلا بمعنى عده بعبداي وليس
المراد بالاستبعاد طلب البعد ثم ان عده بعبداي انما هو
من سياق الكلام والافعال عبارة انما تقيدها المتا الادنى
فقط وعدم حصوله وكونه بعبداي المصولة اوله فشي
اخر ثم ان استبعاد الادنى عما مع امكانه واستحالة
ما فوقه وايضا المراد ان من افراد المجال وهو من
قوله الخا اي وفضلا ما خوذ من قوله الخا فمذا بيان
لاصله والمعنى في المثالين وهما فلان لا ينظر للفقير

فضلا

فضلا عن اعطائه وتماصرت الهمم عن ادنى عدم فضلا
عن ان تترقاها والذي نفى منه اي من العطاء بمعنى الاعطاء
عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطاء على طريق الهتك
هذا والا وكما حدى لفظ الكلية لانه ينافي قوله والذي
بقي منه لا تأمل ونفى منه اي من الترقى المتماصراي
عدم بلوغ الادنى وجعل المتماصر من جملة الترقى على جهة
الهتك ونفى منه عدم الثبوت اي ونفى منه اي من المشتكى
وهو الاحصية عدم الثبوت على طريق الهتك لان الوصف
الاخص انما هو بثبوت ليجعل منه عدم الثبوت على طريق
الهتك فالفاعل هو عدم الثبوت والمتماصر وعدم النظر
وهذا هو معنى ما تقدم من ان الضمير عايد على النفي
وكذا يقال في نحو فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار
اي ان نفى عن فلان ملك الدينار وبقي منه عدم ملك
الدرهم وكذا نقوله في تطاير هذا التركيب والاحسن
انه لا يحل لهذه الجملة اعنى جملة فضل فضلا اي فتجعل
متانفة ووجه الاحسن ان الاستغناء او كذا واقعه
لرجوعه في المقام الى اقامة برهان على المدعى فهو بمنزلة
الدعوى المصاحبة لبينة وذلك لان قوله فلان لا
يعطى المتبردرهما فضلا عن دينار او في قوله فلان لا
يعطى دينار الا انه لا يعطى فلان لا يعطى الدنيا
اولى واخرى وقوله فلان لا ينظر الى الفقير فضلا
عن اعطائه في قوله فلان لا يعطى المتبردر لانه لا يقطع
السبب مع حقيقة فلان لا يقع منه اعطاء اولى واخرى

نقص

فالرغوى تؤخذ من حاصل المعنى وفيه تقديم الدليل
على المدلول وهذا المعنى وإن كان يفهم من الحالية
لكن لا على هذا الوجه أى بحيث يكون على صورة الدعوى
والدليل بمعنى تجاوزا وهى ما حال بمعنى متجاوزا
او مصدر لفعل مقدر والحالة اما حالية او لاحتمالية
على ما ذكر في الوجه الاول وان المستبعد كذا الور
للحال أى والحال ان المستبعد عدم النظر لا النظر
يُحاصل ان هذا الكلام يخالف الاول من وجهين
تفسير فضلا بتجاوزا وحمل المستبعد عدم النظر
واما على ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا مبنى
البقا في المثالين أى وهما فلان لا ينظر للمفقير
فضلا عن اعطائه وتماصرت المصم عن ادنى العدد
فضلا عن الترقى بمعنى المثال الاول على هذا القول
فلان لم يقع منه اعطاء للمفقير فتجاوزا أى انتقل من
عدم الاعطى الى عدم النظر ومعنى الثاني لم يقع من اهم
الترقى فتجاوزت أى التقلت من عدم الترقى الى تصور
لا دنى العدد وانما كان هذا لانه جعل المستبعد عدم
النظر وعدم بلوغ الهمة ادنى العدد فيكون نظره للمفقير
وبلوغ الهمة للملاذى قريبا وليس كذلك وهذا بخلاف ما
مر فانه جعل المستبعد مدخول الترقى عن عدم النظر
للمفقير وعدم بلوغ الهمة الادنى وعرف فلان لا يعطى
درهما فضلا عن دينار معناه انه لا يعطى درهما
تجاوزا عن عدم اعطاء الدرهم واما اعطاء الدرهم قريبا

واعطا

فان عطا
فان عطا
فان عطا

واعطا الدينار فبمنزلة المسقىل قاله السعد الصغير
للخطا بل بآيات الهمة لغيره ان الذى تقدم له ان
النصارى يقولون ان الاله مركب من مجموع الصفات
المثلاثة نعم كلامه هنا على ظاهر كلام بعض المفسرين
من ان الاله عندهم ثلاثا الله وعيسى ومريم لكن لا
يحسن به العدد على القول ان الاله مركب من مجموع
الصفات الثلاثة فانما سب ان يقال في رد ذلك
التبعية انما كثرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات
الثلاثة واما كثرناهم لانه تعالى لا على انما اجزائه
بل صفات ما كثرناهم التى لا يرضى بها محيرون
لانهم قالوا ان الله ثلاث اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون
عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم
الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع
الثلاثة اله واحد فجمعوا بين مقتضى واحد وكثرة
ومن معنى هذا ما ذكر ما لهم من الاحتجاج على نفي المعافاة
جمله وكان لهم احتجاج بالنسبة لبعضها وهو العلم
وهذا الاحتجاج من معنى ما سبق نظر الى كون
الاستدراك فى الاحتجاج بوجوب الاشتراك فى الاعم قالوا
ومن معنى هذا احتجاجهم مبتدأ خبر قوله ومن
معنى الذى هو التقدم المناسب اسقاطه لان
هذه قاعدة عامة لو خلت فى التسمية المعنى
الشيى المعين أى الشخص واعلم ان علم الله واحد
تعلق بامور كثيرة واما العلم الحادث بطريقتان

مادة ثابتة كانت المقدمات كاذبتين واحداها كاذبة وقوية
 فقولان اي باستلزامه لشي معين وعدم استلزامه لشي معين
 فهو انه لا يستلزم الجميل اي الباطل اي لا يستلزم النسبة الباطلة
 بل تارة يستلزم الباطل اي لا يستلزم النسبة الباطلة وتارة لا
 وذلك نحو كل انسان ما وكل ما ناطق فالنتيجة وهي كل انسان
 ناطق صادقة والمقدمات كاذبتان ولو قلنا ناطق ككبير
 وكل ما فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمات في القياسين كاذبة مثال
 ما اذا كانت احدها صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان فرس
 فالنتيجة كل انسان فرس كاذبة ولو قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان
 ناطق كانت النتيجة صادقة نزل وهو راى المنطقيين اي النتيجة
 دايما كاذبة عندهم كذا قال الشافعي واعترضوا بان المناطقة لا يسمون
 القول بذلك مع كون الواقع اذ القياس الفاسد مادة تارة تكون
 نتيجة صادقة وتارة كاذبة وحق ما معنى قول الشافعي اي يستلزمه
 وهو راى المنطقيين وحاصل الجواب انه قوله مشهورها انه
 لا يستلزم الجميل اي ولا غيره وقوله وقيل يستلزمه اي في بعض
 الاوقات اي وقد يستلزم الصدق في بعض احوال النزاع انما
 في الاستلزام وعدمه فالممكن ان يقولوا انه لا يستلزم شيئا
 لا اضطرار به نتيجة واضطرارها دليل على عدم استلزامه
 لشي والمنطقيون يقولون باستلزامه شيئا اخر فانه يكون
 صادقا وتارة يكون كاذبا وذلك لانهم عرفوا القياس الذي
 هو المنظر بان ما ناطق من مقدمتين متى يسلطان فيهما قوله
 اخر فترادوا متى سلطنا لادخال ما لو كانت المقدمات فاسدتين
 واحداها وقولهم لزمها قوله اخر اي اعم من كون صادقا وكاذبا

قوله

قوله وما احتج به المتكلم اي على عدم استلزام الدليل الفاسد
 المادة تارة للبطل ولا لغيره وحاصله اننا وجدنا في سواد المادة
 تارة يستلزم الجميل وتارة يستلزم الشك وتارة لا يستلزم شيئا
 أصلا من ذلك احواله مختلفة وما احتج به حاله لا يرتبط بشي
 معين وحقه فلا يصح القول بان يستلزم الجميل من اختلاف
 الشبهة بل بيان لما احتج به والشبهة هي النظر الفاسد لمادة
 وذلك نحو قول الفلاسفة العالم معلول بعلته قدعية وكل ما هو
 كذلك فهو قديم ينتج العالم قديم من ان الناظر فيها ابتداء اي قبل
 اسطر في غيرها وقوله والناظر فيها بعد العلم اي بعد واد العالم
 باله سيل وهو العالم متغير وكل متغير حادث من اول التقدير في
 شئ اي لما تقرر عنده من العلم بمحدث العالم من الدليل نظريه
 اولها والناظر فيها عقيب نظره في شبهة اخرى وذلك كان نظير
 ثانيا في شبهة اخرى كالاله علم وكل علم معين فيحصل له حقا شك
 في ان له هل هو جسم او معين في لم يرتبط بشي اي معنى في
 فما اختلفت مادته لا يستلزم الجميل من على التقيض اي
 دالة على المنا في المادلت عليه الاخرى من غير مسلم خبر عن
 ما في قوله وما احتج به وقرنه الخبر بالغا الشبهة بالشرط
 في العموم من ان لازمها الجميل اي في الاحوال الثلاثة امسا
 استلزامها للجميل فيها اذا نظر فيها ابتداء فظاهر ولذا تركه
 الشافعي واما استلزامها للجميل اذا نظر فيها بعد ان نظر في
 الدليل وحصل له العلم وكذلك استلزامها للجميل اذا نظر
 فيها بعد ان نظر في شبهة اخرى لما كان خميا اشار الشافعي
 لبيان بقوله وانما انتهى بحكمه لا لعدم الربط اي لا لعدم

في سوادها
 في سوادها
 في سوادها

قيل ان العلم الحادث كذلك وقيل ان كل معلوم يتعلق
 به علم فتقول الشئ بالمعلوم المميز ظاهر الجري على احد
 القولين وهو ان كل معلوم له علم لاعلى القول بان علمنا
 واحد كعلم الله متعلق بالمعلومات المتعددة لانه
 لا يتعين ان يتعلق به اذ دون غير الاشتراك
 في الاخص وهو المتعلق بالمعلوم المميز على ما زعموا
 يوجب الاشتراك في الاعم وهو كونه صفة
 اذا ما كل علم لمكننا في الحقيقة فيلزم اما قدسها
 انما اى لان المتماثلين في الحقيقة محال ان يثبت لاحد
 ما يثبت للآخر من حدوث او قدم وكلاهما محال
 اى وما ادى للمحال محال فيكون وجود علم تعالى محال
 ان هذا مشترك الازام اى ان هذا لازم لنا
 ولهم الاثر انهم اشبهوا الله العالمية وهي تشارك
 عالميتنا في اخص وصفها وهو التعلق بالمعلوم
 المميز فيلزم مشاركة عالميته تعالى لعالميتنا في الاعم
 فيلزم مماثلة عالميته لعالميتنا فيلزم اما حدوثها
 او قدمها او كلاهما محال فيكون بثبوت العالميتين
 تعالى محال لا فتقول الشئ فيلزم ما الركونا اى من حدوث
 او قدمها فيه حذف كما علمت لان اللزوم المذكور مرتبة
 على التماثلة في الحقيقة المترتبة على الاشتراك في الاخص
 والاعم وهذا جوابه جدلى الى المعصومة بالازام
 فلا ينفع الاقبي به لاثبات مدعاه بخلاف الجواب الحقيقي
 والجواب الحق لى اى التحقيق المثبت المطلوب و
 حاصله

حاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة غير ذاتي
 والاشتراك في الاخص انما يوجب اشتراك في الاعم ذاتي
 والحدوث والقدم غير ذاتي وجه فلا يلزم من اشتراك
 علم تعالى مع علمنا في اخص اوصافه اشتراكها في الحقيقة
 او في القدم هذا حاصل كلام الشئ وفي هذا الجواب نظري
 وجهين الاول انه لا يطابق ما نقرر من الشبهة وجه فلا
 ينهض في الرد وذلك لانهم جروا في تقريرها على تعريض
 القدم والحدوث على مماثلة علم علمنا وتوجبوا مجرد
 الاشتراك في الاخص المذكور يوجب اما قدمها واما
 حدوثها فكان اجوابنا ههنا الثاني ان هذا الجواب
 يقتضى تسليم المشاركة في الاخص وهذا يقتضى التماثلة
 في الحقيقة وهي تقتضى اشتراك المتماثلين فيما يجب
 ويحوز ويسئل وقد وجب لعلنا الحدوث والجواب
 الناهض في دفع تلك الشبهة ان يقال لا تسليم
 ان اخص اوصاف العلم بعلقة بالمعلوم المعنى وهذا
 المنع ظاهر على مذهب من ينفي الاحوال لان اخص
 وصف الشئ عند وجود غير ذاته لا يرايد على ذلك
 وكذا على مذهب من يعيب بناء على القول بان العلم يحد
 لانه معرفة الاخص فرع عن حقه حقيقة وكذا على القول
 بانه لا يحد لكونه ضروريا اما على القول بانه لا يحد للحدوث
 فلا استسكال لانا نستعمل العلم اى بالكنه وهذا
 سند لما قبله وهو مسلم في العلم بالحادث فانا نستعمله
 بالكنه مع العقل عن كونه حادثا والذات لا تستعمل

في علمنا في الاخص
 في علمنا في الاخص

الحقيقة بدونها بخلاف العلم القديم فلا يتم هذا الدليل
 الا لو كنا نتعقله بالكثرة بدون القدم ونحن انما نتعقله
 اجمالا ان نحن نجوبون عن كنه الذات وكنه الصفات
 والتعقل الاجمال لا يتوقف على الوصف النفسى
 وقد سبق ومن الناس من يعبر بالناس اشارة الى ان هذا
 الاختلاف صادر عن هو اعم من الخصوم وهم المتعزلة
 وقد سبق رده اى بان الوصف الاخص لا بد ان
 يكون وصفا ثبويا ذاتيا والقدم وصف سلبي وليس
 ثبويا فضلا عن كونه ذاتيا ومنهم من يجمل ان الضمير
 للمتعزلة ويميل لغيرهم اى ومن الناس توجب له تعالى
 اى بطريق العلة موقوف فيه بان الشئ اذا كان مؤثرا بالثبوت
 فلا يكون مقتضاه الا واحدا لان ايجابه بالمناسبة والشئ
 انما يناسب واحدا وقد جعله هنا متعدد اكالكون قادرا
 ومريرا لله وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا ولا يكون
 حالا لان الحال لو اوجب شيئا للزم التسليم لان الموجب
 بالفتح حال ايضا فيوجب هو ايضا شيئا اخر اذ لا تافرت
 وينقل الكلام الى ذلك الشئ وهكذا الى ما لا نهاية له وقد
 جعله حالا فهذا القول لا يصح له ولا ايضا في هذه
 المقالة عن هذه الصفة اى عن هذه الحال وقد فسرها بعضهم
 بالالوهية ونقل عن الشيخ اى ابو الحسن الاسدى
 قال رب السموات والارض اى خالق لهما بالقدرة فكان
 ما اى لفظا ما ويراد بها السوال عن فهم الحقيقة اى
 كما فى قولك ما الانسان فيجاب بحموان باطن لطلب

تميز

تميز الحقيقة بان يقال ما الانسان فى ذاته اوفى عرضه
 فيجاب بناطق او بضاحك وما ذكره موسى بصلح
 لى اى فيكون فرعون سايلا عن المميز للحقيقة بدليل
 لو كان اذ لو كان سايلا عن الحقيقة كان جواب موسى غير مطلق
 له وحيث فان جواب موسى بالمميز عن ساير الحكمات فلا دلالة
 فيه على ان القدرة اخص واصافه تعالى هذا وما الجاب به
 التمسالى غير مناسب لاسلوب الآية فانه يدل على ان فرعون
 انما يسال عن حقيقة ولهذا قال لمن حوله الاستتمون اى الا
 تستمعون جوابه اسأله عن الحقيقة فيجبى بغيرها واسأله
 عن الذاتيات فيصنى بالرضيات وكذا قوله تايان رسوكم
 الذى ارسل اليكم لمحنون ولجواب المناسب لاسلوب الآية
 ان يقال فرعون سأل عن الحقيقة وموسى لجابه بالمميز
 واعرض عن مطابقة سوال فرعون اشعارا بانه لا ينبغي
 له ان يسال عن حقيقة او حقيقة تعالى لا تدرك ولجابه
 بالمميز اشارة الى انه هو الذى ينبغي له ان يسال عنه
 وقول الشيخ لما كان كلام الفخر غير تام وما يتوهم فساد
 ما قاله الشيخ دفع ذلك بتاويله لا يثبت لغوا الله اى
 ولو كان غير نفسى فان القدرة لم تسد لما قبله وايضا
 لو كان مراده اخص وصف ذاته للزم تركيب ذاته تعالى
 من اخص واعم وهو باطل عند اى عند الشيخ وحصل
 هذا الكلام ان من المعلوم ان القدرة عند من صفات المقدرة
 وهو متوقفة على الذات من حيث تعقلها لان تعقلها فرع
 عن تعقل الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان لا تعقل الذات

الفات بدونها فيلزم الدور من حيث ان العدة قد توقفت
 على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على
 ذلك الشيء وهذا معنى قوله ولا الدارحة والأتين لك
 اي من الاقوال التي قبلت في الحصر وصفه تعالى منها ما هو
 مخدوش ومنها ما هو ماول ومصرف عن ظاهر ثم ان
 قضية الشك فيه يقتضي انه تعالى وصفه اخص ثابتا
 في نفس الامر وانما الخلاف في كونه معلوما او مجهولا
 والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتي في حق المباري
 تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجب التركيب
 وهو محال الا في المحالين لمادة المشاركة في الاحناس
 المحتاجة للفصول المميزة واما في حقه تعالى فلا يصح
 ان يثبت له فصل جنس لاستحالة مشاركته لغيره في الذات
 لامتناع مشاركة القديم للمحدث في حقيقة ما ولا فصل
 وجودي لاستحالة التركيب عليه غير معرفة للبشر
 اي غير معرفة بالفعل بالكنه لاحد فقوله للبشر بيان لمحل
 الحكم لا للاحتراز واليه ذهب القاضي ابو بكر الباقلا
 وهذا سند للاصح وحجة الاسلام اي القراني
 واختار اي الامام الخميني انها معلومة اي بالكنه بالفعل
 لبعض البشر في قوله وهو اول مصنفاته اي الخميني اشار
 الى الطمس فيما اختاره الخميني في كتاب الاشارة من ان
 حقيقته تعالى معلومة بان الثاني ان الشخص في اول
 تأليفه يلحقه بخطاب كفرة ولما حصل ان قوله الاول اصح
 يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه بالفعل
 ومقابلته

ومقابلته يقول انها معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر
 والقوله بعدم حصول معرفتها بالكنه هو قول كثير من
 المحققين والقوله بحصول معرفتها بالكنه قول جمهوره
 المتكلمين فالخلاف في الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز
 معرفتها بالكنه فبالتفاق اهل السنة والقوله بعدم جواز
 ذلك عقلا وانه لا يمكن معرفتها بالكنه فهو قول الفلاني
 هذا ما ينبغي كلام السعد في المقاصد ويوافقه كلا الشئ
 المذكور وعلى المنع اي وعلى القول بمنع معرفة ذاته
 بالكنه هل المنع مطلقا وقوله ولو في الاخرة بيان للاطلاق
 وذلك لانه تعالى وان كان يرى في الاخرة لكن الروية لا
 تفيد العلم بالحقيقة وقوله او انما هو اي منع معرفة حقيقة
 في الحال اي في الدنيا وقوله ويجوز ان يصير معلومة بعد
 اي في الاخرة لحصول الروية فيها وقوله المنع مطلقا اي
 معرفة الحقيقة بالكنه في الدنيا والاخرة وقوله ونقل الى
 سيف الدين وقوله فيه اي في العلم لكنه الذات وقوله الوقف
 اي الامساك عن القول بانه يعلم في الاخرة بالكنه وعن القول
 بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام يدل على ان الخلاف في جواز
 العقل وعدمه وهو يصارح ما يقتضيه قوله او لا
 معرفة او غير معرفة مع سكونه عن الجواز فان المتبادر منه
 ان النزاع في الوقوع بالفعل لا في الجواز والمناسب لصحة
 كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول يدل قوله وعلى
 المنع انما يختلف ايضا هل يحصل معرفة ذاته بالكنه
 في الاخرة او لا فنقل سيف الدين عن الامام والقراني

انها لا تحصل ونقل الوقف عن القاضى وضرار هو من اكابر
المعتزلة ولحق من قال ان الذات الكرمية معلومة اى
بالفعل بالكنه لبعض البشر لما تقدم من جوابه لكونه ذلك
ان لجابره بالقدرة على الاختراع فهو احصى وصفه تعالى
ولمها الوجود ولو لاناها لخص الاوصاف ما صبح بجواب
بها عن السؤال عن حقيقة وقد سبق رده اى ان فروع
الحاسال عن المميز لانها كما يقال بها عن حقيقة يقال
بها عن المميز ولو غير ذاتى وموسى اجاب عن السؤال عن
المميز بما هو مميز له تعالى عن ساير الممكنات وحم فلا دلالة
في الآية على ان القدرة على التأثير لخص وصف بل تمام
جمع حكم بمعنى يحكم به كقولك الله قادر ولو وجبه
خارجى اى خارج عن الحقيقة لافزع مفرقة اى بالكنه
بالمقول والمنقول ذكر هذا ترشيحا والافس يقول
انها معلومة بالكنه قد اخرج بالمقول والمنقول كما
سبق والمراد بالمنقول ما هو اعم من المنقول في الشرع
فيشمل ما هو منقول عن السنة كقوله بعد وقد قيل انما
سمى المحمدي ولا يحيطون به على اى ولا يحيطون علما
بحقيقته على وجه اى من الوجة التى طرقت في الآية
وهو ان المراد بالادراك الحقيقى ادراك الكنه على وجه
الاحاطة اى لا تدرك الابصار كنهه على سبيل الاحاطة
وقيل المعنى لا تدرك الابصار في جميع الازمنة وقيل
المعنى لا تدرك الابصار في الدنيا وانت خير بالاسدلة
بالآية بناء على الوجه المذكور من الاستدلال بالاحص على الاعم

وذلك

وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم من نفي الروية على
سبيل الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق من وله
المقول متعلق بخدوف اى لاحذ من وله المقول وقوله
وتغيرها عطف تفسير على وله المقول اى ومعلوم ان
تغير المقول في كنهه جلاله اعدم العلم بكنه ذاته
المدليل عليه اى على قوله بان ذات الله غير معلومة
بالكنه بالفعل ان المعلوم عند البشر اى في جانب
تعالى والمراد عند البشر جميعا حتى يتم له الاستدلال
لكن لا يخفى منع هذه المقدمة اذ لا نسلم ان كل احد من
البشر عنده علم بهذه الامور الاربعة اما الوجود
له فيه ان كان قصده مجرد عد تلك الامور فلا يحتاج
لاداة الانفصال وهي اما وان كان قصده عددها
على وجه المحصر كما هو المتبادر فكلما لا يسلم اذ لا نسلم
ان المعلوم عند البشر في جانب تعالى هذه الامور
الاربعة فقط واما كيفيات الوجود المتغير كحقيقة
يقتضى ان الاولوية والابدية والوجوب صفات وجودية
وساقي ان الحق خلافه وهي العالمية والقادرية
اى وبقية المنوية فالعالمية عنده نسبة بين العالم والمعلوم
والقادرية نسبة بين القادر والمقدور وهكذا
كما هو ظاهر جعلها من الاضافات وسياقي للشضافة
في هذا ويعلم ان المراد بكون العالمية والقادرية اضافية
انها ذات اضافية وتعلق وعلى هذا فمراده بالاضافية
الصفات المتعلقة واطلق عليها اضافية لان التعلق

عنده امر صافي وعلى هذا الاحتمال وهو ان المراد بالافئنة
الصفات المتعلقة واقتضائه على العالمية والقادرية
في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا
هكذا وهي العالمية والقادرية مثلا فيسمى ببقية المسمو
والمعاني والذات المخصوصة اى المميزة في نفسها
وفي الواقع وهي الذات العلية مغايرة لها اى الامور
الاربعة المعلوم للبشر وليس عندنا اى معشر البشر
وقوله من تلك الذات اى من شأنها وحالتها الا انها
لا تستثنا منقطع اى ليس عندنا شئ من احوالها الا
عدم الدراية بها لكنها من صوفة لفظ وهذا يدل على
اى كون الذات مغايرة للاثام والاربعة المعلوم للبشر
وان الذات لا يدري ما هي يدل على ان الذات غير معلومة
وبحاصل ان هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاثة الاولى
حصر المعلوم للبشر في جانبته تعالى في امور اربعة وهذا
غير مسلم والثانية وهي قوله والذات المخصوصة مغايرة
لها صحيحة والثالثة القايلة وليس عندنا الا غير مسلمة
لعدم دليلها وحده فالدليل المذكور لا يدل على ان ذاته
المخصوصة غير معلومة لما ظهر من فساد المقدمة الاولى
والثالثة كل ما عرفناه من صفات لفظ اى كالعالم
وقادر فانه في حد ذاته كلى و اراد بالصعان المتعاقب المجلة
وقوله فان مفهومه اراد بالمفهوم الحقيقية المفصلة
فقول الله ما عرفناه من الصفات اى من حقائق الصفات
المجلة بدليل قوله فان مفهومه لفظ لانا بعد معرفة
تلك

تلك لا وصف اى معرفتها بتفسيرها ومفهومها وهذا سنده
لقوله فان مفهومه غير مانع ولو قال على ما عرفناه من صفات
الله كلى والكلى غير مانع من وقوع الشك في ذلك كان اولى
مما قاله وقوله على الوجدانية اى على توحده تعالى بها
وقوله ومعرفة حقيقة الاولى حذف معرفة وقوله من اى من
الله وقوله قال اى الفخر وهذا اى ما ذكر من المقدمات قياس
لذا ولا يخفى ان قوله كل ما عرفناه من صفاته لفظ موجبة كلية
وقوله ومعرفة حقيقة تعالى لفظ قضية ثانية وهذا السار
لقياس من الشك الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل الثاني
احذف المقدمات بالكيف وكان ذلك واردا على الفخر
دفع الله هذا بقوله قلت ووجه نظري اى كيفية ذكره
مطابقا للقواعد واخذ المص صغرى القياس التى هي سالبة
من المقدمة الاولى التى هي موجبة معدولة لان الموجبة
المعدولة يستلزم السالبة المحصلة وجعل السالبة كلية
لان المعدولة المذكورة كذلك يبيح لاشئ مما عرفناه
بحقيقة تعالى لا يحتمل هذه النتيجة غير المطلوب المقام
عنده الدليل وهو ذات الله غير معلومة لنا ثم هذه
النتيجة مستلزمة المطلوب من جهة ان تلك النتيجة سالبة
كلية وهي تقتضى التام من طرفيها وهما صفاته تعالى
وحقيقته ومن لازم ذلك ان ذاته غير معلومة لان
صفاته معلومة فتقول الله وهو المطلوب فيه حذف
مضاف اى وهو مستلزم المطلوب واعتراض عليه
اى على الفخر حيث قال كل ما عرفناه من صفاته تعالى كعالم

وقادر ونحوها كل لا تمنع مفهومه من وقوع الشبهة فيه و
 حاصل الاعتراض ان لا نسلم انه كل لان الذات العملية غير
 عن غيرها لهذه الاوصاف لقيام القاطع على امتناع وقوع
 الشبهة فيها وحده فلا تكون هذه الاوصاف كهيئة في ان
 غير التميز اي لحاصل لهذه الاوصاف التي عرفناها
 غير بالحقيقة اي بحيث صار حقيقة الذات معنوية لنا
 مع ان الحقيقة لغيره في الحال ان الحقيقة غير معلومة لنا
 وقوله من حيث هي اي من حيث نفسها وان كانت معلومة
 لنا بالنظر للتمييز فان قاله اي المخرجوا با عن هذا الاعتراض
 وحاصل جوابه الذي يقول ان لفظ الله وضعه الواضع
 لا مركلي وهذا لا ينافي في انه لا يفهم منه في استعماله عرفا في
 الاخرى ولذا يقال في عالم وقادر فقولنا ان لفظ العالي
 مثلا فلا فرق بين الصفة لجامعة كاله او غير جامعة كالعالم
 والقادر في لعملة اي بالنظر للتمييز لحاصل بالامور
 اللازمة لها من حيث الوضع اي لا من حيث الاستعمال
 وان قام له الواو والمحال قلنا هذا راجع اي ان في الخبر
 لجواب المتقدم قلنا له هذا الجواب راجع الى اصطلح
 الواضع وتسميته للاستعمال الذي كلامنا فيه اذ
 لا تصح الخلطة بالنظر للاستعمال لان العلم بالتمييز عند
 ذلك يبطل كونها كلية وتلقب الاولى والتلقب
 وهو عطف تفسير والا فالعلم بالتمييز اي التمييز
 الذات العملية في استعمال هذه الاوصاف يستلزم عدم
 وقوع الشبهة في تلك الاوصاف وحده فتكون خبرية لا كلية

فهذا

فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اي وقد سلم الخبر في
 كتابه المعام ذلك اي ان العلم بتمييز الاله بوصف في اوصاف
 الالهية يستلزم عدم وقوع الشبهة في ذلك الوصف
 وعليه اي وعلى الامام فخر الدين وهو متعلق بخبر وف
 خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق بالمبتدأ وهو
 قوله مناقشان والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر
 امور اربعة الخ والدليل الثاني قوله بقاء وايضا فالاعتراض
 المتقدم متعلق بالدليل الثاني بابطال صفاته وهذا شرع
 في الاعتراض على الدليل الاول ولما كانت المناقشات في
 الواردة عليه تنوع الى لفظية ومعنوية قدم الكلام على
 اللفظية لعلته بالنسبة للمنطق بالمعنوية على بعض
 صفات الله اي وهي لازلية والابدية والوجوب جعلها
 صفاته لله مع انها صفات للوجود لان صفة الصفة
 صفة الموصوف بتلك الصفة لم يرد بها اي باطلاقه
 شرع قوله فلا يجوز في حقه تعالى اي فلا يجوز اطلاقه
 في حقه تعالى لما قرر من ان كل لفظ موهوم لما هو محال في
 حقه تعالى لا يجوز اطلاقه الا اذا اورد به الشرع فيطلق
 به ويولد ولا يقال به اي بلفظ كيف المأخوذ من
 الكيفية عند تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته
 لانه انما يقال كيف عن الاحوال المعقدة المتغيرة
 وانما حمله لغيره اي باطلاقه الكيفيات على بعض الصفات
 له فيه مستند وحاصله ان الامام انما اطلق الكيفيات
 على بعض صفات الله لصحة ذلك في المعنى جريا على ما

عرفه به الفلاسفة الكيفية ومن ثم كانت المناقشة معه
لفظية لان الكيفية تمنع اطلاقا لا اعتقادا هي
صفة لا تستدعي الخ وذلك كالعلم والقدرة وغيرها من
الصفات الوجودية فانه صفة لا يستدعي نسبة لعدم
توقف عقله على الغير ولا يستدعي نسبة لذاته وخرج
بالقييد الاول الاعراض النسبية التي يتوقف عقلها
على عقل الغير وهي الالين والحق والوضع والملاط
والعقل والانفعال والاضافة وخرج بالقييد الثالث
وهو قوله ولا قيمة المقدار كالطول والعرض والحق
ونحوه من مقولة الكم وقوله لذاتها مدخل للباقي ونحوه
من الالوان فان انقسامها لذاتها بل بواسطة انقسام
كلها ووجه دخوله ما ذكر ان قوله ولا تستدعي نسبة لذاتها
صادق بما اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي نسبة اصلا
او تستدعي النسبة لذاتها بل بتبعاتها وهذا
القسم من الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب وقوله
كل ذلك اي صفات لا تستدعي نسبة ولا نسبة ولما كان يتوهم
من ان هذه الصفات كالكيفيات انهما من افراد هاتين
على ذلك وقال الا ان الفلاسفة قد يرجع الى صفات
اي تنزهات في الذات وقوله وسلب اي لما لا يليق بالذات
وهذا تفسير لما قبله عند المحققين اي واما عند
غيرهم فهي خلاف ذلك وقوله تمنع الازلية اي تمنع
المحققين وقوله وهو سلب العدم السابق على الوجود
الاولي ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود ويقول

هو

وهو عدم الاولية لان ما ذكره يقتضي ان القدم بثبوت
لا سلب لان سلب العدم بثبوت وقوله وهو سلب العدم
اللاحق الاول ان يقول وهو عدم الاخرية ما تقدم
انه لا يقبل الخ الضمير للمشي المفهوم من المقام فيكون المشي
كون الشيء لا يقبل الانتفاجا الى لان الاول لا يدا ومن
احتج على انه اي الوجوب بثبوت فانه قد والشي لا يتحقق
له هذا يرجع لقياس استثنائى تقريره ان تقول لو كان الوجود
عدمها لما صح تأكيد الوجودية لكن التالى باطل بيان المبدأ
او تأكيد الشيء حقيقة وامشى لا يتحققه بنقيضه اي بباقيته
لجوابه انه يحقق له حاصله انا الانسليم انه يلزم من
تأكيد الوجودية تأكيد الشيء بنقيضه لو قلنا انه عدمى
بل بما يلزم من تأكيد الوجود تأكيد الشيء بسلب نقيضه
لو قلنا انه عدمى بل بما يلزم من تأكيد الوجود تأكيد الشيء
بسلب نقيضه ولا يخفى فيه الا ترى الى قولهم هذا حق
لاشك فيه فقد اكد الحق بسلب الشك الذي هو نقيضه
الحق اي مناف له وهو ان الصفات اعني الثابتة في
الخارج عند الاشركى وهذا حاصل هذا البحث ان الصفات
الثابتة في الخارج عند الاشركى معاني ومعنوية ولا
شي من تلك يسمى اضافة لتسمية الخ هذه الصفات
بالامنافيات تسمية غير مطابقة فالبحث راجع لمراد
امر لعظمى فتأمل اما حقايق ذوات اصنافه اراد
بها المعاني وارجو بقوله والحكام ثابتة لمعاني المعنوية
وقوله ذوات اضافة صفة لمعاني وكون المعاني ذوات

إضافة بنا على ان التعلق اضافي لانه صفة نفسية للصفة
 على ما مر من الخلاف وجعل المعاني ذوات اي اضافة اي تعلق
 من باب التعلق ومنها ما ليس كما له تعلق كالحياة وقوله
 اما حقايق الخ قضية منفصلة مانعة جمع وحلوما
 وقد ردها اي وقد جعلها اي الصمات مطلقا المعاني و
 المعنوية ابو الحسين اضافة حقيقة وهم فلا وجود لها
 فقال ان العلم والعالمية نسبة بين العالم والمعلوم وهكذا
 او لا معنى عنده ثابت ولا معنوية كما ان ذلك عند انلا سفة
 وهو كثير اما الخ كثير منصوب على ظرفية والفاسل
 فيه يتبع بعد وما التأكيد الكثرة فان اراد الامام اي
 باطلاقة على المعاني والمعنوية اضافة وقوله ذلك اي ردها
 الى الاضافات وجعلها اضافات حقيقة وان العلم العالمية
 مثلا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فالعلم نسبة
 وحذف هذا مقابل هذا الشئ اي وان اراد باطلاقة اضافة
 على المعاني والمعنوية انها اضافية واعتبار وصفها بين
 الاضافة وهو التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه
 لفظ يوهم انه نفسها اضافة بل هو في مواحدة اي من
 الكلام مع راجع الى مواحدة في معنى الى او انها على حالها
 صلة الكلام وقد صرح الفخر بذلك اي برده الصفات
 الى اضافات وهو مذهب ابو الحسين فيقال له اي الخ
 ردها عليه مستولة العلم اي مفهومه المنقول منه وفي
 نسخة ان العلم وهو ظاهره ذات نسبة اي صاحبه لا
 تعلق بمعنى ان امر وجودي صاحب تعلق وقوله فكيف

يثبت

يثبت اي العلم بالنظر للغايب فتقوله والشاهد الخ جلية
 حالية وايضا النسبة الواو للمحال لم يوهم اي لما
 يوقع في الوهم اي الذهن هذه الاعتراضات اللفظية
 غير عنها الاعتراضات وفيما تقدم بالمناقشات لانها
 بمعنى وهو لغز في التعبير كحلي بالسكون والتحريك
 وهذا الاعتراض حليا لانه تعلق بمجوز المعتمدة الاولى
 من الدليل بخلاف المناقشات اللفظية فانها متعلقة
 بلفظ مسد على هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله
 ان الامام ان ادعى الخ حاصل بهذا الاعتراض ان الخ
 انه لا علم عند احد من البشر بما يتعلق بشان الاله سوى
 الامور الاربعة بدليل الاستقرا فيقال له اما ان تدعي ان
 هذا الاستقرا تام او ناقص فان ادعى تمام الاستقرا رده عليه
 بانه لا قوة له عليه لكونه بالاعادة وان ادعى نقصان
 الاستقرا فيقال له انه لا يفيد ما ادعيت من انه لا علم
 عند البشر سوى الامور الاربعة لجواز ان يكون عند بعض
 البشر من لم يستقر علم بكنهه فانه تعالى زيادة على علمه
 بالامور الاربعة الى اخره يميز بينه بالميز لان غيره لا
 عبرة به في هذا المقام سوى ما ذكر اي من الامور الاربعة
 فلا يخفى سقوط الخ لانه هذه دعوى لكون الاستقرا
 تاما وذلك ليس في قدرته لانه محال عادة ليس الا
 ذلك اي العلم بالامور الاربعة وبما رخصه بحتمل عود
 الضمير على الخ ويحتمل عوده لما اقتضاه كلامه من
 تكسره الاول اقرب للاستلزام وعبر بقوله تدعى الصونية

ككون ما قالوه لم يتم عليه حجة ولا سند له عند علم الظاهر
وحاصل هذه المعارضة ان الصوفية يدعون ان العلم
والمعارف تزيد مادامت اكل الحلال وادامة الذكر والمخلوة
والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم
حصر المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم بزيادة
المعلوم من ان الرياضة اي رياضة النفس وتزليلها
واحكام الفرائض اي الاتيان بها على وجه حكم متقن
بالمخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للضوء
لغناها واحد وهو الانفراد عن الناس للعبادة
على طهارة لغيره راجع لهوام الذكر وطهارة الظاهر بالزلة
الاحداث والاضحياك وطهارة الباطن بزالة الكبر و
المحمق والمجبور لعدم الرياء والسمعة وصدق الافتقار
عطف على الرياضة وكما ان كلام حنيفة مضاف الى والصدق
في دعوى الافتقار وقوله بترك الدعوى في تصوير لصدق
الافتقار وقوله ظاهرا وباطنا اي بان يكون باطنه موافقا
لظاهره في ترك الدعوى والتعبري من حوله وقوته فان
كان باطنه غير موافق لظاهره كان غير صادق في دعوى
الافتقار مسبب خبره من قوله من ان الرياضة لغيره
للزيادة في المعارف اي سبب لزيادتها في الكم بزيادة المعارف
تقتضي زيادة المعلوم وحده فلا يكون معلوم البشر في جانب
تعالى بمصورا في الامور الاربعة مسلكا الى الطرق
الموصلة الى الشيا عن ذلك الروح اي المذكورة في الآية
وقوله

وقوله والنور عطف على الروح اي وبصيرور عن النور
المفسر به الروح في الآية يعني السر الاضافة بيانية
وهو مرات تجلي الضمير لعين وذكره اما الكتاب
المضاف التذكير من المضاف اليه او نظر المصدر وقت اذ
مصدره الروح والنور وفي بعض النسخ وهي مرات
والامر فيها ظاهر وكشوف عطف تفسير لتجليات
وقوله لامور متعلق بمرات ومصدره في الامور المعلوم
وقوله خلق علوم متعلق بمرات والبال للتصوير اي بصورة
علوم مخلوقة فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه
قال وهو اي عبث السر علم بتجليه ويكشف به الامور كما
ان المرأة كحسية تظهر صور الاشياء فالعلم بمنزلة المرأة
والمعلوم بمنزلة الصور فكما ان المرأة كحسية تظهر بها
صور الاشياء العلم يكشف به ذوات المعلومات
للاطلاع عليها اي على تلك العلوم اي على متعلقها
وهي المعلومات بل بحض انعام اي بل يطالع عليها
بالانعام المحض وقوله يخلق علوم تصوير للانعام
المحض وبدل منه والالهام هو الانعام ولا حاجة
لقوله يخلق علوم بعدما تقدم الا ان يكون ذكره
للتوطية لما بعده ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم
اي متعلقها الا اهلها كما لا يعرف لهذا تنظيم
للايضاح والا كنه من خلق اعني ويطلق على الاعني مطلقا
الا ان المناسب في المقام الاول ولا سبيل الى غيرها
لغير القول اي لان الله لم يخلق ما يوديهما في القول

بطرفها منه متعلق بشير والضمير للمجهول وأطرق طرف
أي وادخلى واسدل طرفي والقصد من ذكر هذا البيت التمثيل
وإن هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا سبيل
إلى تعريفها إلا بإشارة العارف للعارف ولا يمتنون
بذلك حلولا أي ولا يمتنون بقولهم لن يفهم لحد الحلول
أو حلول الرب وإن المعنى لن يفهم عندك إلا من حل فيه
الرب كما حل الرب فيك الملبس بضم الميم وتسكين
اللام جمع ملبس وهو الموضع لفهم في اللبس ويقال
لقد هذا صحيح عن الصوفية وقد فهم منه بعض الملبسين
لحلوله فتوجه المصنف له فمد وتترس بهم عن القول بالحلول
لأنه كفر فقال ويؤمنون لقد والموهبة تمنع الميم
والعطية هو تفسير لما قبله ما زاع البصر وما طغى
قيل إن المعنى إن الله لما أراد إرادة سيدنا محمد عليه الصلاة
والسلام عجائب الملكوت ما زاع صرع عنها أي ما عدله
عنها وما طغى أي وما تفاداه فالمراد بالبصر حقيقة وهو
غير مناسب لما نحن فيه إلا أن يكون المقصد أن البصر
كما لم يطغى كذلك بصيرته لا تروغ عن الأمور التي عرفها
بها قوله كما وصف بذلك أي بما ذكر من البصيرة الباطنية
فإن له لجرم لقد هذا مفرغ على مضمون قوله ولما فهم
لقد والاحتقاهم أنكارى والضمير للمجهول وعابد على المنحصر
بالضمير في يد عونه عايد على الصوفية وقوله ونحن أي
معشر أهل العلم الظاهر والمعنى كيف يتأتى للمفكر لجرم
بنتى ما تدعيه الصوفية والحال أننا معشر أهل العلم الظاهر
لا نذكر

لا نذكر أن يحصل لله عبدا من عباده بعلم ما أي بعلم خاص
على من يدعي روية أي الله تعالى في النقطة وقوله
عاجله في الدنيا والآخرة عليه لأن دعواه مصادمة
للتسرع أو أنه عالم بأدبه علم احاطة هذا هو المناسب
لما نحن فيه بخلاف ما قبله وإذا جاز لقد هذا تقوية لما
قبله أي وإذا جاز أن يخلق الله في العبد في الآخرة إدراكا
لذاته فلا مانع من أن يخلق في قلبه إدراكا لكنه ذاته
في الدنيا ولا استحالة في ذلك وإذا لم يجز العقل باستحالة
أهول من وإذا كان ممكنا فلا ينبغي من وقوعه من غير دليل
وهذا الرد على المخبر والذبح ما يقال إن المخبر لم يقل با
استحالة وقوع ذلك وإنما قال لم يقع العلم بكنه الذات
والعبارة إنما أفادت إمكانية لا عدمها لوقوع بآدبه
أي لذات الله وقوله هو أم لم يمتنع لحد في محل جبر صفة
لادراك وقوله من إدراكنا أي في الدنيا باستحالة مثل
ذلك أي باستحالة خلق إدراك لذاته مثل الإدراك الذي
خلقته في الآخرة وقوله ما تعلق به أي ذلك الإدراك الذي
يخلقته في القلب والذي خلق به ذلك الإدراك كنه الرب
ولكن إذا أي إذا كان العقل لا يحكم باستحالة خلق إدراك
في القلب مثل ذلك وقوله لن يجزم بذلك ولا استحالة أي وح
فلا ينبغي من الوقوع له من غير دليل وإذا كان ذلك
أي الإدراك الذي يخلق في القلب وقوله يرجع للوجبات
أي للقوة المدركة الباطنية المحمودة بالوحدان وإذا
كان يرجع في جواب إذا المخدوف أي فسلم ولا نذكر لأنه لا علم

حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط حاصل فالعلم يقتضيان
 الشبهة منتجة للجهل غاية الأمر ان المتضاد ان لا يتيان القديق
 بهما فقول لا لعدم الربط بينهما عطف على قوله للعلم بغيرها وفي بعض
 النسخ لا العلم بالربط بينهما وهو عطف على فاعل انتهى اي انما انتهى
 عن اعتقاد صدق النتيجة كما ذكر ولم ينتف العلم بالربط بينهما
 اي بين الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان ويعلم انها نتيجة ولكن
 لم يقتض صدقها للعلم بغيرها وكذلك الناظر فيها هو اي
 مثل الناظر فيها بعد العلم في كون المنفى عنها انما هو اعتقاد صدق
 النتيجة في نفسها لا العلم بالربط بينهما الناظر فيها عقب النظر
 في شبهة اخرى فالمنفى عنها اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها
 لما تقدم له من النظر في الشبهة الاولى لا العلم بالربط بينهما و
 حاصله ان كلا من المشبهتين منتجة للجهل ومستلزمة له و
 الناظر عالم بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجته والنتي
 عنه اعتقاد الصدق بسبب الشك الحاصل من تعارض المشبهتين
 وقد وليس شك من مجرد الشبهة اي لان الشبهة لا تنتج الشك
 وانما تنتج الجهل بكل شبهة انما انتجت الجهل بقوله وليس بالمتأمل
 لما قبله بل من تعارض المشبهتين اي فهو حازم بالربط عوية
 ما هناك انه يقتض عدم صدق احدها فكل شبهة انما انتجة
 للجهل وعدم جزمه بحد الجهلين لتعارضهما فقط ولا تنتج
 الشك **قوله** وهو في الحقيقة لهذا هذا اضراب ابطال لما رو
 ذلك لان ما رو يغير ان الناظر في شبهة بعد اخرى عنده
 شك الآن ذلك الشك انما هو من تعارض ما انتجة المشبهتين
 ثم اضراب عن ذلك بما حصله انه ليس في حقيقة عند ذلك النا

ما لا يقتض صدق ذلك في الحقيقة فليس العلم بالربط بينهما

في الشبهتين

في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تعاقب رايين اي مقتضيه
 فتولا الشك وهو في الحقيقة اي بل ذلك الشك في الحقيقة تعاقبه
 ثم ان في كلامه استخدام حيث رجح الضمير في قوله وهو في الحقيقة
 الى الشك لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر الحاصل عنده وحقه
 فالمعنى بل ذلك الامر الحاصل عنده ذلك الناظر تعاقب رايين اي
 مقتضيه لان شك تامل في تعاقب رايين اي حدوث راي
 بعد راي اخر وليس عنده شك لان الذي حصل له اول راي
 فحزم به ثم حصل له راي اخر فحزم به بعد ان كان حازما به الاول
 وكلامه من باطل لان الشبهة انما تنتج الجهل كما مر هذا المحصل
 كلامه وقد يقال عليه اننا لا نسلم ان الناظر في شبهة بعد
 في اخرى الحاصل عنده دائما تعاقب رايين بل الحاصل عنده تارة
 يكون تعاقب رايين وذلك اذا ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة
 يكون شكاً وذلك اذا طرأ الثاني على الاول في وقت واحد فيجتمع
 مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد في مقتضى الاول مع مقتضى
 الثاني وحق فيكون الحاصل عنده شكاً تامل في رايين وما احتجوا
 به ايضا اي وما احتج به المتكلم ايضا على ان فاستدلاله
 لا يستلزم الجهل من ان الشبهة التي هي المقياس القاسد
 لمادته او لصورته لكن مرادنا هنا القاسد لمادته في المكان
 لها ارتباط بقتد معين اي باعتقاد معين اي بمعتقد معين
 وهو الباطل وسماه عقداً لانه يقتض حدوثه والثاني باطل اي
 فالمقدم وهو ان لها ارتباطاً بقتد معين باطل لان
 حقيقة هذا دليل للاستثنائية وليست بدليل
 اي لكون المقدمات كاذبة فلا يلزم خبر عن ما في قوله

١٨١

للشخص الاجمال نفسه لا علم له الا بجمال نفسه اي مثل
 كوني لا اعلم من جانب المولى الا الامور الاربع المذكورة
 قوله وجمال غيره اي من علمه زيادة عليها مثلا الاما
 صادق من اخبار صادق وذلك لم يوجد وما يدعيه
 الصوفية اي من المشاهدة فلم يميزه حتى حكم عليه بانه
 يرجع للذات او للصفات اي لا تعرفه حتى حكم عليه بانه
 يرجع للذات يوجد للمصنفات وهذا جواب سوال
 شامما قبله المنقولة عدم المشاهدة ويحتمل ان المراد
 وما تدعيه الصوفية من زيادة العلوم والمعارف ما
 بالرياضة وهذا حسن وقوله فيعلم اي حتى يعلم ان ذلك
 المدرك بالعلوم او المعارف الزائدة يرجع الى من وجب
 اي لا بالكثرة لانه لا يمكن فتعلم ان ذلك ترجع على المتق
 لا على التقي فكيف هذا اي واذا كان حال الغير لا يعرفه
 فكيف انخر وستمع السراي وهو زيادة العلم
 يمكن ان لعدم صحة طلب ما لا يمكن من ادنى والبنى على
 الله عليه وسلم سال زيادة العلم قطعا اقتضا لا لامر
 فاذا سأل فهو بحاجب بزيادة العلم ومن البنى ان زيادة
 العلم يقتضي زيادة العلم وحده فكيف يصح للغير ان
 يقول ان المعلوم للبشر في جانب الله تعالى امور اربعة
 فقط والحاصل ان مراد الشهاب هذا الكلام كله المستدل
 على ان الوجود لا يتبع المطلوب في هذا المقام لانه
 لا ينبغي لنا ان نحكم على سائر البشر بما جحد في انفسنا
 لاننا اذا انفسنا ان نبينا وغيره من الصديقين
 كالحض

كالحضرة وان علمنا لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا
 ان نحكم بانه لا شيء وراء ما علمناه واجبة النضر
 اي على المطلوب وهو ان ذاته تعالى غير معلومة لنا
 بالكثرة وتولما ايضا اي كما اجتمع بما سبق باننا لا نستصور
 الاما ادر كنا اي لا نستصور حقيقة الشيء الا اذا ادركناه
 بلحساي الظاهري كالصبر وقوله ومثاله معلوم اي
 كالشمس والقمر وزيد وعمر وقوله اي بالوجدان هذه
 طريقة ثانية من طرق الادراك والمراد بالوجدان في المقام
 القوة الباطنية الممركة للذات والالم والفرح والغم وال
 الجوع والبعث او ببديهة العقل ككون الواحد نصف
 الاثنين كسايطة العضايا اي كعضايا البسطة
 وقوله الاولى اي التي تدرك من اول الامر اي بمجرد
 توجه النفس اليها ولا تحتاج في ادراكها الى ذكر ونظر
 السني والاثبات لا يحتمل ان يكون فيه ان هذا يرجع
 للتصديق لا للتصوير والكلام في التصورات والحال
 لا يناسب المقام واجيب بان المراد كاطراف العضايا
 البسطة ففي الكلام حذف مضاف وذلك كالتق والنبأ
 والاجتماع والافراق واحترز بالبسطة عن البسطة لانه
 عضايا مركبة ويرجع فيه ايضا لما تركب منه فان كانت
 ضروريا فهو كذا كالمشطورة البسطة معرفة التصورات
 اي المتصورات والا فالمعرفة والتصور شيء واحد
 فيمثل المعنى طرق معرفة المعرفة وهو متناهية فليت
 مدركة لنا اي اصلا لعدم ادراكها بطريق من طرق الادراك

الثلاثة والمراد بما هيية احد حقيقة ذاته والاعتراض
 على الحق في هذه الحق منع حصر مدارك اي انما منع حصر
 طرق التصور بما ذكره من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق
 الموصلة للتصور المذكور وهو ترتيبا من المتبادر الى
 مجهول كترتيب الجنس مع النصل لانه بناء اي لا بد بنا
 هذا الحصر على ما راه من ان التصورات كلها ضرورية ولا
 يكون نظريا الا التصديق ولذلك حصر بطرق الموصلة
 للتصور في ثلاثة لخص الظاهري والوجداني وبداية
 العقل والمدرسة لخص الثلاثة لا يكون الا ضروريا ووجه
 فالعقل لا يوصل للتصور لان المدرس بالذکر لا يكون الا
 نظريا غير مكتسبة اي بالسطر والذکر بل كلها ضرورية
 وهو ممنوع اي وما ياتي في التصورات من انها لا يكون
 مكتسبة بالعقل ممنوع ان من طرقها اي التصورات العلم
 الضروري في ان العلم لم يجعل العلم الضروري من طرق التصور
 بل الذي جعل منها بداية العقل فكان الاولى للثلاث ان يقول
 سلنا ان طرق التصور مخصصة في الثلاثة كما قال فنقول
 انها طرق عادية فاي مانع من ان يخلق تعالى في بعض غيره
 علما ضروريا بحقيقة ذاته على وجه لم يخبر العادة خلق
 مثله من غير توقف على شيء من تلك الطرق الثلاثة بعد
 بعد هذا كله فيقال هذا الكلام لا يريد على الحق لانه انما
 نفي وقوع العلم بالعقل ولم ينفى امكان وقوعه وهذا
 الكلام انما يريد نفي الامكان كما لا يخفى او ظاهره انه
 الاخص بعينه هو الموجب وليس كذلك فيجان بان في

الطام

منه لا يخفى
 في هذا الكلام
 لا يريد نفي الامكان

الكلام حذفوا الاصل ثم ان ايجاب الاشتراك في الاعم لاجل
 الاخص اي لاجل الاشتراك في الاخص في باب التماثل
 اي في باب اثبات التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الاخص
 يوجب الاشتراك في الاعم ووجه فيحصل التماثل بمنع الاولى
 ممنوع لان هذا التفسير يقتضي انه ممنوع لذاته مع انه
 ممنوع بمنع لوجود الاشتراك في الاعم اي
 فلو كان الاشتراك في الاخص علما للاشتراك في الاعم
 لكان هذا يدل على ان في عبارة المص حذفوا كما قلنا وان
 الاخص ليس نفسه هو الموجب للاشتراك في الاعم
 بل الاشتراك في الاخص هو الموجب للاشتراك في
 الاعم ولهذا اي ولما لاجل تفسيرنا الايجاب بالعلم
 لا يكون موجبا بدليل قوله واشتركت في الاخص لخص
 ليس هذا من ثمة تعريف المثليين لان هذا حكم التعريف
 تصوري بل هذا كلام مستأنف وكانه قال والقاعدة
 ان الاشتراك الشيء في الاخص علما لاشتراكهما في الاعم
 وهو اسوادية والبياضية الواو يعني اولان
 المقصود الاشتراك اما في هذا وفي هذا ولهذا عبر
 باو في الناطقية الملقوم اي لان اللازم قد يكون اعم
 من الملقوم كما يكون مساويا له ثم ان الذي قدم لنا اي
 الاشتراك في الاخص مطلقا موجب للاشتراك في الاعم
 مطلقا ووجه فالاولى حذفوا الذي من كلامه اما كونه
 ملزوما لهما لا شك فيه قال اليوسى لما قيل ان يقول
 ما ذكره المعتزلة من التقليل لا يريدون به ان العلم

لا يكون موجبا بدليل قوله واشتركت في الاخص لخص

تفيد المعلوم الثبوت اذا لا يعرف من مذهبهم الايجاب الداعي
لشي فلا يبقى بعد هذا الا التلازم العقل وحده في هذا المعنى
لا يتوهم عليهم فصل ثم نقول في الترتيب الاخبارى
والثبوت المتكلم ومعه غيره اى ثم نقول معشر المتكلمين
وفي هذه الاشارة ان هذه العقيدة متفق عليها ولذا لم
يقال ثم اقول يتعين التعين مرادى للوحد كمن
جرت عادة الشيخ السبكي بالوجوب في مقام اثبات
الصفات لذات واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق
بالصفات فانه يعبر بالتعيين ولو عبر فيها بالتعين
او بالوجوب ماضى قديمة قد تقدم ان القديم هو
الموجود الذي لم يبقه عدم واما الان في فهو ما لا
له سواء كان وجوديا ام لا فنقوله قديمة اى موجودة
لم يبقها عدم وعلى هذا فالاشارة في قوله هذه الصفات
لصفات المعاني وهو القريب للسياق واما ما عداها
من الصفات البتوتية والسلبية فهو متروك للفرع
ويصح ان تكون الاشارة راجعة للصفات مطلقات
من ان تكون معاني او معنوية او سلبية وعلى هذا
فيراد بقوله قديمة اى اذلية لا اوليتها اعم من كونها
وجوديا ولا واطلاق القديم بمعنى الاذلية تجاز
فالسبب تتصفه بالقدم على جهة التجوز بمعنى انها
اذلية لا اوليتها لانها موجودة حتى يكون انصافها
بالقدم حقيقة ومثلها الصفات المعنوية ان
تكون هذه الصفات اى ان يكون كل فرد منها قارا

الكل

الفرع الجيعى اولو كان شي للمناسب لا سلب الشجب
هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية المطلوبة مع
استنساخها والاصل لو كان شي منها حادثا لزم حدوث
تعالى لكن التالي باطل اذ لو كان منها شي حادثا لزم
ان لا يعرى لحد ويمكن ان يقال ان المصداق في المتن
لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في المتن فيه بيان
الملازمة التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح لزم
ان لا يعرى اى لزم ان لا يخلو والضمير في يعرى والمولانا
جل وعز وقوله عنه اى عن ذلك الشي الحادث اى عن الانصاف
به وحاصل الدليل الذي ذكره ان نقوله لو كان شي من
صفات المعاني حادثا لزم ان لا يعرى مولانا عن ذلك
لحادث ككانت ذاته تعالى لا يتحقق بدون ذلك الحادث
لكن التالي باطل اذ لو كانت ذاته لا يتحقق بدون ذلك
لحادث ككان حادثا بالضرورة لكن التالي باطل فيبطل
ما استلزمه وهو كون ذاته لا يتحقق بدون الحادث
فيبطل ما استلزمه وهو ذاته لا يعرى عن كونه فيبطل
ما استلزمه وهو كون شي من تلك الصفات حادثا
فثبت بقبضه وهو قدم كل فرد منها والمطلوب اذا
علت هذا فنقول المصداق لا يتحقق لحد معصوف على محذوف
والاصل للزم ان لا يعرى عنه او عن الانصاف وبعبارة
لحادث فيلزم ان لا يتحقق ذاته بدون حادث وما لا
يتحقق لحد حادث صفة للصند ثم ان المركبة المتعبد
لا يستدل عليها عندنا معاينة المالكية وان استدل

عليه عند السادة الشافعية فقوله ودليل حدوثه جري
 على خلاف مذهبه او يقال اقامه الدليل عليه باعتبار التركيب
 التقيد يستلزم تركيباً جزئياً فكانه قال وضد الحادث حادث
 ودليل الخ جواب عما يرد من طرف الخصم من المنع على قوله
 او عن ضده الحادث بان يقوله لا نسلم حدوث الضد اذ لا
 يجوز ان تكون القدرة مثلاً حادثه وضدها قديم وحتم
 ولا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات لكن الضد
 قديم والذات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل المفعول
 اننا لا نسلم ان الوصف الحادث قد يكون ضده قديماً لانه
 عند طرفين ذلك الوصف الحادث يتقدم ضده وعدم
 القديم بحال فثبت ان ضد الوصف الحادث حادث
 مثل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله وما لا يتحقق
 حادث فهو حادث على حدوث العالم اراد به الاجرام فانه
 قد استدل على حدوثها بحدوث الاعراض الملازمة لها وعدم
 تحققها بدونها وما لا يتحقق بدون الحادث فهو حادث قوله
 من اقامت البرهان اراد به الجس وفي نسخة البراهين
 وهي ظاهرة شرع في اشارة اي في الكلام على اثبات
 فني الكلام حدث وقوله احكام اراد بها المحكوم بها كالقديم
 والبقا لا الاحكام السابقة المعلولة للمعاني ومعنى ذلك
 تلك الاحكام واجبة انهما لا يتقبلان انتفاً فمن ذلك اي
 من جملة الاحكام الواجبة لها والفاواقعة في جواب شرط
 مقدمي وان اردت معرفة تلك الاحكام ثم ذلك نحو
 لزوم حدوث هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن
 فاما ان

فلما ان يكون برهني في المتن على بيان الملازمة في شرطية
 الدليل المذكور هنا ويدل لذلك قوله هنا بيان الملازمة
 ما اشترنا اليه في اصل العقيدة واما ان يكون اراد بالمتن انه
 على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شيء
 منها حادثاً لما عرفت عنه الباري رحام لم يعرف عنه الباري
 لم يستعده وما لم يسبق له حادث كان حادثاً مثلهما وهذا هو
 المذكور في المتن والثاني لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً
 لكان تعالى حادثاً وحذف الوسائط المذكورة في الاول وهذا
 هو المذكور هنا في المتن وقد تضمن الاول بيان الملازمة في
 الثاني ويمكن ان يكون المقصود بهذا المعنى بقوله ما اشترنا اليه
 في اصل العقيدة معنى ان المذكور في المتن وان كان دليلاً مستقلاً
 لكن فيه الاشارة لبيان الملازمة في الثاني وان كان يكون اراد
 ان الدليل المذكور اولاً واخيراً واحد لكن حذف الاستثناء منه
 من المتن وانتال واقام دليل الملازمة مقامه وفي المتن
 ركنه على اصله والثاني باطل هذه الاستثنائية حذفها
 المقصود من المتن وبيان الملازمة ميان مصدر معنى اسم
 الفاعل فيكونه بمعنى المبين اي ومبين الملازمة اي والدليل
 الذي بين الملازمة اشترنا اليه الاول صرحنا به لكن في
 ارباب استعاضة قد يتساهلون ويخطئون الاشارة
 بمعنى الذكر مطلقاً وقوله في اصل العقيدة الاضافة للبيان
 لما عرفت اي لاجل شيء عرفت فيها معنى ويستفيد
 برهانان برهان ماضى وقوله من ان القابل بيان لما
 مضى وظاهر عبارته ان هذا الشيء الماضى له برهان باق

وان هذا الشيء قد تقدم مع برهانه وان اعاده هذا البرهان
ثانيا فيما مضى وهو خلاف الواقع اذ لم يعد ثانيا فيما مضى
مضى بل انما ذكره فيما مضى مرة واحدة واعاده بعد مرة واحدة
فالاولى حذف لفظ ايضا وهو معنى قولى الخ الصغير راجع
لقوله وما لا يدرك عن الحوادث لا يثبتها وما لا يثبتها كانت
حادثا مثلها واما خبرنا به ليس معناه فالمناسب ان يقول
وهذا وجه قوله وما لا يتحقق الخ الذى لا يثبت به من القول
وما لا يتحقق انه بدون حادث الخ فهو جواب عن سؤال
فيه ان السؤال يقال فيه ان قلته ومقتضى قوله وتقرره
ان يقال لانه لم يمنع لا سؤال فالاحسن ان يقول ان
هذا رد لمنع وارجد على المدركة في قولنا لو كان شئ من صفاته
حادثا لزم ان لا يدرك عنها او عن الانصاف بهذه الحادثة
بدل قوله انه جواب عن سؤال لما علت تأمل بل يجوز
انه يكون اى الصمد قدما فيجوز ان يكون الرب متصفا في
الازل بالعبودية تعالى الله عنه ثم طرأ له القدرة وورد ذلك
بانه يلزم من حدوث القدرة حدوث العجز لانه القدرة
لا يتصف بها الا بعد انقضاء العجز فيلزم ان يكون العجز
حادثا ايضا لانه لا يقدم الا الحوادث وهذا حصل قوله
وجوابه الخ فحسب المناسب وقم اذ لم يظهر للناس معنى
في المقام وذلك اى اللزوم المذكور لعرض التقدم في
بعضها اى وهو العجز فيجوز ان يكون الموصوفى الالهي متصفا
بهذا التقدم وجوابه اى جواب السؤال على ما قال الله
او جواب المنع على ما قلنا انه المناسب لما طرأ عنه

اي على

اي على الذات الملية وهذا بعد بيان ان صفاته تعالى
لا تقوم الابدان وابطال ما رغبه المعتزلة من ان له تعالى
ارادة حادثة غير قايمة بذاته كما مر بصحة حادثة اى
وهو المقدر الا وضدها او مثلها هذه العبارة لحدك
عبارتين لهم والمباراة الاخرى القابل للمشي لا يخلو عنه
او عن ضده باستقاط المشل وعليها الشئ فيما مر ولا ينافي بين
العبارتين لان من يعبر بالقابل للمشي كالقدره مثلا لا يخلو
عنه او عن مثله او عن ضده يلاحظ من الشئ امراميين لان
القدره تحتها افراد ومن يعبر بالمباراة الاخرى يلاحظ من
الشئ امراميين كطلوع القدره في الدليل الثاني اى وهو قوله
سابقا وايضا لو نظرت الى صفات العالم فتولا وجصولا الخ
على حدوث العالم اذ معنى الاجرام اذ وجه الدلالة
واحد اذ بالوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف
اى انه يلزم من حدوث الصفة التى هي دليل حدوث الموصوف
الذى هو المدلول فيلزم من حدوث صفة الرب حدوثه
كما انه يلزم من حدوث صفة الاجرام حدوثها والدليل
له لعل الاول استقبح والطرد التلازم في البروت يجوز
خلافه عنهما الخ عن الضدين الحادثين ثم يطرأ الله بالنصب
عطف على جواز من باب عطف الفعل على الاسم لخلص من
التأويل بالعمل وقوله فيتحقق ذاته اى ذات الله في
الازل وقوله دونها اى دون الوصف الحادث اى فلا
يلزم من حدوث الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته
لقائى الخاتمة ذلك اى ملزومية حدوث الصفات

حدوث الموصوف اذا اوجب لحدوثه اذا اوجب القابل للشي
 لا يخلو اعتنا وعن صفة وكان ذلك الشيء وصفة حادثين
 فلا يكون ذلك القابل سابقا على حادث وما لا يتصور الحادث
 فهو حادث مثله اذا القبول لا يختلف هذا دليل للمفسر
 التي حكمت بها الشرطية القابلة لوجاز خلق القابل عن بعض
 ما يقبل لجاز خلقه عن جميع ما يقبل لان القول واحد
 لا يختلف فاذا اجاز خلقه عن القدرة جاز خلقه عن غيرها
 لا عسى اي وبيان النفس عدم الطريان وعدم التغير
 والالزم الدوراني والابان كان القبول غير صفة
 نفسية بل كان صفة حادث لزم افتقاره لقبول اخر
 وهذا القبول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبول اخر
 وهكذا فيلزم الدور والتسلسل وهما محالان فيا سئل
 من كون قبول الذات اعلية للصفات غير نفسي باجل
 ثبت انه نفسي وهو المطلوب وخلق القابل لحدوثه
 استثنائية الدليل الذي تقدمت شرطية في قوله لو خلا
 عنهما مع قوله لهما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبل من
 الصفات فهو في معنى قولنا لكن التالي باطل واذا بطل
 التالي بطل المقدم وهو لخلق عن الشيء وعدم وقوله لوجب
 الحد دليل لهذه الاستثنائية مطلقا اي في الحادث وفي
 القديم نقوله في الحادث في العبارة حذف اي كالعلم والقدرة
 دخل تحت الكافي ما عدا السمع والبصر والكلام وهو
 الحياة لوجب انصافه بالاكوان ضرورة هذا دليل على
 استحالة خلق الحادث عن جميع ما يقبل من الصفات خاصة

انا نفهم

انا نفهم بالضرورة منع خلق الجواهر عن حصر الاكوان التي
 هي حركة والسكون والاحتواء والافتراق والتمدد بالحرارة
 في المقام عدم الافتقار للنظر ولو فرضت الجواب
 عما يقال انه دلالة الفعل على الانصاف بالصفات المذكورة
 انما تدل على الانصاف بها حال الفعل لا على الانصاف
 بها مطلقا لجا احتمال انه يخلو عنها وجه ولا ينهض
 الحجة لانه وحاصلة الجواب انما لو فرضنا ان افعاله تدل على
 القدرة والارادة وغيرها وقلنا به حادثا لانه فعله
 لا يدل عليها الاحال التمثل فقط لتوقفه على امثاله
 لحدوثها وامت لها لتوقفه على امثاله وهكذا فيلزم
 الدور والتسلسل فقوله انما لتوقف احداثها عليها اي
 على امثاله هذا اعتراض اخر انما قال ان شر لانه سبق
 اعتراض على بيان المداراة ايضا في قوله انما وتقريره
 الحد وكان الاول ان يقوله هذا اعتراض ثان لان اخر
 يصدق بالثاني والثالث والرابع على المداراة ان على
 بيان الملازمة لا سلم من ضرورة ان من البين ان
 يقدم الشرطية ملزوم والثاني لازم ولهذا يظهر لك
 ان قوله حدوث الصفات الانسحابا تقدم ان يقوله
 حدوث بعض الصفات وذلك لانا جعلنا الملزوم كونه
 شيء من صفاته حادثا لاجمع صفاته وكان الاول ان
 يقول ايضا حدوث بعض صفاته اي الموصوف لان
 الكلام في حدوث صفاته الموصوف لا مطلقا ويكون
 قد عاين في له نسبة المقام والافالكلام السابق عام

شامل للتقديم والحادث وجوابه أي جواب الاعتراض
المذكور أن قبول كل ذات أي كل حقيقة وانما حملنا
الذات على حقيقة ليجري الكلام على الذات والصفات
أي يجب لهذا القول هذا تفسير لكون القبول نقيا
هادما للذات رام تامة والذات فاعل وقوله غير مطلق
حالة من القبول أي يجب لهذا القول حال كونه غير مطلق
بمعنى وهذا كما تقدم انه حال النفسية هي الحال الواجبة
للذات من غير ان تكون مطلقة بمعنى قايم بالذات واحترز
بذلك عن الحال اسموية فانها يجب للذات مع كونها مطلقة
بمعنى والدليل على عبارة تقتضي ان كل ما انصف
بالطريق فهو غير نفسي وما لم يطرأ فهو نفسي وهذا غير
مسلم الا ترى الى المقدم فانه غير طار على الذات وهو غير
صفة نفسية وكذا يقال في العلم والقدر فالحق ان الصفة
النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بدونها والحال
الواجبة للذات من غير ان تكون مطلقة بحالة بناء على ان
في سوية الاحوال وعدم بسوتها على قبولها أي لانه ما
طرأ على الذات الا لكونه تقبله وهذا القبول ايضا وهكذا
فان قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان
الامور الاعتبارية لا يصر فيها التسلسل قلت كلامهم هذا
انما هو في الامور الاعتبارية التي تتوقف على اعتبار الغير
وفرض المارح لان التسلسل يقطع باعتقاد اعتباره
لا في التي لا سوية لها في نفسها كما هنا جميع صفاتها
أي الذات وقوله اليها أي الذات وقوله قبول أي قبوله

قبولها

قبولها لها واتصافها بها وإلى هذا الإشارة لرحمة
لمصنف قوله والدليل في نسبة واحدة أي حالة واحدة
لا تختلف فلو جاز حيوها لهذا مفرع على ما قبله
عن جنس الاكوان الاولى ان يقول من جنس الاكوان
وذلك لان الاكوان جنسان فالعركة والسكون جنس الاجتماع
والاخر جنس جبر فالمراد بالجنس هذا الشيء ومقابلته فلانا
يعلم قصدا لم يقل بالضرورة لان صفاته البارزة معلومة
بالدليل لان العلم بها ضروري وهو محال اي وجميع
بين الوجود والعدم محال ولهذا اي بما ذكر من ان
قبول الذات ما تنصف به من الصفات نفسية وانما جاز
خلوها عن بعض ما تقبله من الصفات لجاز خلوها عن
جميعها لكن خيوها عن جميع ما تقبله باطل مطلقا تفرق
لذا وقوله قاعدة أي مضمونة قاعدة قابلة كل قابل يتقبله
عرويه عن ما يقبله من الصفات وهو حدوث العالم أي
حدوث اجرامه لانه لما قام البرهان لخصاصه حال
الاجرام المجهول قد علم حال صفاتها المعلوم بالبرهان
وحال صفاته المجهول قد علم حال صفاتها المعلوم
بالبرهان والبرهان الذي علم به حال صفات الاجرام
هو انما متغيره وكل متغير حادث والبرهان الذي علم
به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قدما لكان حادثا
لو كان حادثا للزم الدور او التسلسل لما علمنا من
استحالة عود الذات عن ما تقبله من الصفات أي واذا
استحال عود موصوف عن الصفات الحادثة فلا يسبقها

وما لا يسبق لحادث فهو حادث مثله وتقريره ان يقال
لقد حصل له انه قد مر لنا مطلبان الاول حدوث الاجرام
لحدوث صفاتها والثاني قدم صفات البارئ تقدم ذاته
وذلك لاستحالة عرو التا بل عن ما يقبل من الصفات مطلقا
اي حادثا كان ذلك القابل او قدما فورد سؤال وهو
المطلب الاول مسلم واما الثاني فله نوع وسبب المنع
اشار له الله بقوله وتقريره له اذا علمت ذلك فقوله الله
جواب عن سؤال الاستسب ان يقول هذا رد لمع احوال
عن اعتراض او عن ايراد استشرت له تأمل معلوم
بالضرورة صفة لموصوف محدوف خبر عن ان اي امر معلوم
بالضرورة فانه ما يقال الاولى ان يقول معلومة بالضرورة
لان اسم ان وهو استحالة مونت في حق القديم المراد به
في هذا المقام هو لا تا هل وعلا فقوله من استحالة عرو
فقال اظهر في مقام الاضمار فلو حذف نقطة نقا في ماض
ان فعله الموجود اراد بالفعل المفعول حتى يصح القول
بالموجود لا الفعل بالمعنى المصدرى المراد في اليجاد
ايجاد الاختيارى يحتمل ان اصافة ايجاد للصير من اصافة
المصدر لفاعله والصير عايد على اسمه والاختيارى صفة
لموصوف محدوف اي الفعل الاختيارى وفيما الاختيارى
ما يتعلق به الاختيارى الارادة وهو لا يتعلق بالفعل
بمعنى المفعول بل بايجاد ويحتمل ان يكون من اصافة
المصدر للمفعول والصير عايد على الفعل وعلى هذا
فيتمين ان يكون الاختيارى بالجر صفة للايجاد لا للصير
لانه

لانه لا يوصف ولان الاختيارى ما يتعلق به الاختيارى وهو
لا يتعلق بالفعل بل بايجاد والمعنى من حيث توقف كونه
مختارا في ايجاد على انصافه بهذه الصفات اذ لو لم يتصف
بها كان ايجاد بالذات لا بالاختيار كما تقول الفلاسفة
وهو باطل اذ لو لم يكن مختارا لمختص من مالا عن مثل ولزم
اما استقرار عدم العالم او عدمه كما مر وكلاهما باطل
بحسب القاعة على حذف اي التفسيرية لان هذا تفسير
لنوجب المطلق والذي يوجب استحالة العرو الثاني
اي فالذي يقتضى استحالة العرو هو الثاني ان الوجوب
المطلق بحسب الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة
لا الاول اي الوجوب الوقتى المعبر عنه بالوقعية
المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشئ في وقت ان يكون
واجبا بحسب الذات حتى يثبت الوجوب دائما
لما علم من اي وذلك لما علم من ان الوقعية المطلقة وهي التي
يجب محمولها لموضوعها في وقت معين اعم من الضرورية
المطلقة وهي التي يجب محمولها لموضوعها مادامت ذاته
اذ كل ما وجب المحمول بموضوع بحسب الذات وجب بحسب
الوقت وليس كل ما وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات
فيصدقان في محمول انسان حيوان لانه يصح ان تقول
بالضرورة كل انسان حيوان مادامت ذاته الانسان
فكونه ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة كل
انسان حيوان وقت كونه انسانا فيكون وقعية وتعد
الوقعية المطلقة في قولنا بالضرورة كل كاتبة متمرك

الاصابع وقت الكتابة ولا تصدق الضرورة المطلقة هنا
اصلا واذا علمت ان الوجوب الوقتي اعم من الوجوب الذاتي
وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعم للاخر
فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال الاختيارية غاية على
وجوب الصفات وجوبا وقتيا وهو وقت ايجاد ولا
يلزم من ذلك الوجوب الذاتي وجوب الصفات للذات
مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب
الوقتى للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو
الايجاد انما يوجب الوجوب الوقتى للصفات وهو ليس من
المطلوب وهو الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا
الاعم الذي استجد الدليل وجود الاخص الذي هو المطلوب
فالدليل علم ينتج المطلوب وهذا معنى قولهم ومن ثم
الاعم غير ملزوم الاخص ان ما كان ملزوما لاعم
لا يكون ملزوما للاخص فكما تقول ان الفرنسية ملزمة
للحيوانية ولا يلزم ان تكون الفرنسية ملزمة للانسانية
التي هي اخص من حيوانية فالفرنسية يكون دليلا على
الحيوانية ولا يكون دليلا على الانسانية كذلك تقول
هنا ان ايجاد الافعال وهو الدليل الذي ذكره المص
ملزوم لوجوب الصفات في الوقت ولا يكون ان يكون
ملزوما لوجوبها بحسب الذات الذي هو اخص من وجوبها
بحسب الوقت فيكون الايجاد المذكور دليلا
على الوجوب الوقتى للصفات ولا يكون دليلا على
وجوبها بالذات ما استجد دليلكم اي وهو ايجاد

الفعل

الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل انما يوجب
الوقتى للصفات وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي
هو المدعى بل وجوبا مطلقا اي بل دلت على وجوب
تلك الصفات لغايلها وجوبا مطلقا بحسب الذات
اي واذا كان يجب لذات فلا يتعبد بوقت ولا بزمان
ولا بغيرها انه لو قدر احوالنا الاولى حذفنا لفظ
قدر لان التعبد لا يلزمه محال ضرورة ان كل ممكن
ان اراد به الممكن الذي ثبت له تقرير خارج والام يبع
انصافه بكونه حادثا اي موجودا بعد عدمه لا يقال
لقد حصل انما ذكرتموه من محال غير دافع للاعترض
لانكم دعيت ان صفات الباري قديمة لا تتحالة عرويه
عن سائر ما قبله من الصفات وايجاد الاختيارى
للفعل لا يجب له القديرة والارادة والعلم والحياة باور
عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات
وقت ايجادها مطلقا بحسب الذات كما هو المدعى
فاجبت عن ذلك الاعتراض بجمع ان الافعال انما تدل على
وجوب تلك الصفات بعد وقت الفعل بل يدل على
وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات لو كانت جارية
لزم انه وراوا متطلس فيقال لكم هذا الجواب غير
دافع للاعترض الوارد على استدلالكم لانه لا ارتباط
بين ما ذكر من المنع وبين سنده وهو قوله وببانه انها
لو كانت جارية لكان هذا السند الذي ذكره يصح ان
يكونه دليلا اخر لاصل الدعوى غير الدليل الذي نحن

بصدد بيانہ و دفع الاعتراض عنه بان يقال صفاته
تعالى قدعية اذ لو كانت جائزة للمزم الدور والتسلسل
انما اعتراضنا على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل
اي بان الفعل انما يدل على وجوبها بمجرد الفعل اي بان
الفعل انما يدل على وجوبها للمفاعل وجوبا وقتيا لا وجوبا
مطلقا وما احببتم به اي من منع كون الافعال تدل
على وجوبها وجوبا وقتيا بل تدل على وجوبها وجوبا
مطلقا لانها لو كانت جائزة للمزوم الدور والتسلسل
وقوله لم يصح الالزام على ذلك اي على وجوبها
وجوبا مطلقا والاولى ان يقولوا وما اجتمع به غير
دافع للاعتراض على استدلالكم بل حاصله ان حاصل
ما احببتم به استنباط قولنا لانا نقول ان حاصل هذا
الجواب انما لا نسلم انها اجابوا استدلالنا وسنده
غير دافع للاعتراض الوارد على دليلهم الاول وانما ذكر
الدور والتسلسل فيه لبيان وجه دلالة اذ حاصله
ان ايجاب الافعال يدل على وجوب الصفات لمفاعليها
وجوبا مطلقا لانها لو لم تكن واجبة للمفاعل وجوبا
مطلقا بل وجوبا وقتيا كانت جائزة ولو كانت جائزة
لزم الدور والتسلسل في الجواب اي في قولهم
لو كانت جائزة لزم الدور والتسلسل لبيان وجه
دلالة اي دلالة الدليل الاول لا دليل اخر كما يحتمل
المعترض والحاصل ان قولهم في الجواب لو كانت جائزة
لقد ليس دليلا اخر بل بيان لكون الدليل الاول

يدل

يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة
للمفاعل وجوبا مطلقا قدم الصفات اي الوجوب
لانها هي التي تنصف بالقدم حقيقة عرفت استحالة
عدمها حاصله ان المقام مقامين وجوب قدم الصفات
واستحالة عدمها ودليل الاول المراهين المتقدمة ودليل
الثاني القاعدة وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة
عدمه وتلك القاعدة مبنية على ما مر من الدليل
على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم
يكن محال لكان جائزا ولو كان جائزا كان مقابلة وهو
وجود استديم جائزا وهذا باطل لما يلزم عليه من ترجيح
احد الامرين المتقابلين على الاخر من غير وجه هذا
ظاهري ما سمعته من كلام المتن ظاهر لا يحتاج لمزيد
لانه قدم برهانه نقوله وقد قدمنا ان دليله لما قبله
مخرج لك بهذا ان حاصله ان المقام مقامين الاول
انصاف الذات بالقدم والبقا والثاني انصاف الصفات
بالقدم والبقا الاول قد تقدم سابقا والثاني
قد تقدم عن قرب نقوله بهذا اي بما ذكر من انصاف
الذات بالقدم والبقا وانصاف الصفات بهما ايضا
والباقي قوله بهذا يصح ان تكون للمسمية وان تكون
معنى من واعلم ان لفظ ذا اشار به للتقريب والمص
استعمل في الاشارة لتقريب والبعيد على طريق التليق
مطلقا يحتمل انه راجع للتغير اي ان التغير مطلقا
على القديم محال اي سواء كان تغيره من وجود الى عدم

وما احتجوا به وقرن الخبر بالغا الشبهة بالشروط في العموم على ما مر
وعبر هنا بنفي اللزوم لمجرى ان الخصم على اللزوم في المسئلة لا عبر
فيما سبق بغير مسلم لعدم جريان الخصم على اللزوم فكل واحد من
التعبيرين مناسب لمقامه وحاصل منع ذلك الاحتجاج انا
لاسلم الملازمة انما له عليها الشرطية لم لا يجوز ان تكون
الشبهة مرتبطة بعقد معين ولم تكن ليلا اذ امران المتخصصان
قد يتركان في امر واحد مشتركهما لا يخرجهما عن كونهما متباينين
فالانسان والفرس يشتركان في الحيوانية وفي نقي المجرية
عنهما ومع ذلك هما متباينان وكذلك تقول هنا الدليل
والشبهة متباينان ولا ينافي ذلك اشتراكهما في الارتباط
بعقد معين فارتباطهما بعقد معين لا يوجب اتحادهما
وقد فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد معين ان تكون
دليلا نقول لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللزوم
اي الشبوتية والسلبية اي وحيث جاز اشتراك المختلفات
في بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد معين
ان تكون دليلا لجواز اختلافها لكونه الدليل مقدمة
صادقة والشبهة مقدمة ماها كاذبة فيه فان الدليل كخلة
لمحذوف اي والشبهة والدليل مختلفان لان الدليل المحذوف
وان اشتركا في صورة النظم الاول اذ يقول وان اشتركا
في الدلالة على عقد معين ليناسب ما سبق قوله بان
مقدمة الدليل متعلق بقوله بخلاف وقوله ضرورة انه
الاول ان يقول بان مقدمة الدليل صادقة ومقدمة
الشبهة كاذبة لبيان ما سبق هو والشبهة ليست كذلك

اي وجه

نائب

اي وجه فلا يلزم من ارتباطها بعقد معين ان تكون دليلا
قائما بوجه واعلم ان للنظر في الشيء اعلم ان قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث متبع لحادث العالم وان قولنا
الغلاسة العالم معلول بعلة قديمة وكل ما كان كذلك
فهو قديم منتج لعدم العالم تعالى الذهن اذ اوقفه الله تعالى
نظر اي حركة نفسه في تحصيل مقدمتي الدليل الموصل
لحدوث العالم واذا لم يوقفه نظر في الشبهة الموصلة لقيد
وادراك حدوث العالم الذي انتجه الدليل يسمى علما لانه عتق
مطابق للواقع فتشاعن دليل وادراك قدم العالم الذي
انتجه الشبهة يسمى جهلا مركبا لانه ادراك للشيء على خلاف
ما هو عليه في الواقع اذ اعلمت هذا فنقول ان العلم ان
النظر في الشيء مصدر وفي الشيء حدوث العالم الذي تعلق
العلم به وقدمه الذي تعلق بالجهل به اي الاعتقاد غير المطابق
وقضية كلام الشرح ان النظر تعلق بقدم العالم او
بحدوثه مع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك
لانما يترك نفسه في مقدمة كل والنظر هو حركة النفس
في المقولات اعني المقدمات او ترتيب امور معلومة
الهم الان تجعل في قولنا ان للنظر في الشيء سمية وجهه
فالعلم اعلم ان للنظر الحاصل بسبب الشيء او من اجله ضد
الجهل والكلام على حذف مضاف اي ان النظر في شأن الشيء
وقوله كل ما يوجب احضار المتطور فيه هو نفس الدليل
لان النظر تعلق به والمتطور سببه هو المطلوب كحدث
العالم وقوله بعد ذلك كالملم به اي كالمعلم بالمتطور لاجله

او بالعكس ويحتمل انه راجع للقديم والقديم في هذا المقام
مصدوقه الذات العملية لا غير اى ان الذات يستحيل
تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار صفاتها وهذا
يقربه قوله اما في ذاته لم فلو جوب قدمه وهذا
يمنع التغير من القدم الى الوجود وقوله ويقا به يمنع
التغير من الوجود الى العدم لما مر اى الدليل الذى
مر الدال على وجوبه قدمه ويقا به واما في صفاته
اى واما استحالة تغير القديم في صفاته من عدم الى وجود
وبالعكس فلما ذكر الان من الدليل الدال على قدمها وان
القديم يستحيل عدمه وازاد بالان ما عدا الركن المبنى
بعد فيصدق بالماضى القريب وهو اذ عرفنا فقط اعتراف
المبنى بالمعارضة بين الفعل الماضى ولعظمة الان حاصره
ان لفظ ذكر يقتضى انضى ولان يقتضى بحال وسينهما
توافق ومن ثم اى من هذا وهو استحالة التغير على
صفات الله اى من اجل ذلك استحالة على علم به اى كبر
كسبا لان كسبي يفسر بتفسيره كما ياتي في الش وعلى
كلهما لا يكون الاحادنا اى تحصل له عن دليل هذا
تفسير لكسبي يفسر بتفسيرين واقتصر على هذا
التفسير مع ان له تفسير اخر ياتي في الش نظر لطايب
في الفرق من اطلاق كسبي على العلم بحاصل عن دليل
واكسبي بهذا المعنى مرادف للنظري فالعلم بالحاصل مجرد
رفع البصر لا يقال له كسبي ولا نظري لانه غير حاصل
عن دليل فهو ضروري او ضروريا عطف على كسبا

اى لمحال

اى استحالة على علم ان يكون سببا او ضروريا وسياق في
الش ان الضرورى يطلق على اربعة معان الاول ما ليس
مقدرا للمقدرة الحادثة والثاني ما حصل من غير سبق له
نصر والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضروريا
وحاجة كعلم الانسان بجموعه او بالملك والمستحيل على الله
تعالى من محرم الاربعة المعنى الاخير ولهذا اثر المصنف
بقوله اى يتاينه ضرورة وحاجة وقوله كمالنا باطنا
اى بالامر الجاهل كالجوع والام والرج واسم وفي بعض
النسخ كمالنا بالمنا والحاصل انه يصح ان يكون عليه
تعالى ضروريا بالمعنى الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون
ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا منع اطلاق الضرورى
على علم تعالى سواء الباب رفعا لا يهاجم المعنى الرابع
وقد ينوعون العلم الى بداهى اى هو لم يتقرر له المعنى
في الش وترضى له في الش والعلم البداهى يفسر بكل من
المعاني الثلاثة الاول للضرورى ولا يفسر بما افرق به
بضرورة وحاجة وحكم فله تعالى يصح ان يكون بداهيا
لكنه يمنع اطلاق ذلك عليه لانه يفسر عليه بحدوث
نظر الاستعمال اهل اللغة ان يقال بده الامر النفسى
اى انها جفت من غير استعمار بمقدرة ما يطلب
على ان يجرى وجوده كما ويصرا عليه اى على علمه سهل
وعلمه ظاهرا يقتضى معياره الغفلة لمسه و هو
طريقة والسهو الذى هو عن شئ بعد اشغوره اى
الغيبه عن المعلوم بعد بقاء اشغوره والغفلة اعم اى

فهي المنية عن الشيء سوا سبق العلم به اولا وقيل متردفا
واما النسيان فهو زوال الشيء من الحافظة والمحركة معا
وهذا هو السداسية من السهم لانه زوال الشيء من الحركة
دون الحافظة ولذلك يذكر النسيان لعدم استحالة الجولي
واستحالة على قدرته لئلا يحذف البحار مثلا فان قدر
لا بد لها من الة واسناد لمصلحة المقترحة فيه تسمى وانما
اسناد ذلك للذات وقوله واستحالة على قدرته عطف على
استحالة واعاد الفعل لظول الفصل ولم يعمد في بعد عدم
الظول وسياتي في الشرح وجه استحالة لحيات قدرته لانه لا يخفى
لغيره ان لباعث يعمه على الفعل سوي لغيره رجعا
اليه تعالى والاحد من خلقه وسياتي في الشرح وجه استحالة
كل منهما وهذا بخلاف ارادة لعبه العاقل فصلا فانه
لا بد في ارادته من عرض يرجع له اول غيره والاكاف فعله
عبثا وافعال العقلان عن العبث على القول به راجع
للاذراك ان يكون بجارحة راجع لاجتماع وقوله او مقابلة
راجع للبصر او ان يقال راجع للاذراك وعلى ارادته
لم يعد له من لزمه بخلاف ما قبله او يكون كلامه
حرفا ههنا كلام منحك لان مقتضى صنيعه ان المعنى
واستحالة من استلزام ان يكون كلامه الا ان يقال ان
معنى او العامل محذوف اي واستحالة ان يكون كلامه
لذا وحذف العامل الباقي مموله بعد الوعد جازي لانه
او صوتا لما كان الحرف اخص من صوت ولا يوزن من
نفي الاخص نفي الاعم ان يقول او صوتا سكوت هو كمن

عن الكلام

عن الكلام الاستلزام جميع ما ذكرنا لما كان قد تقدم
جملة اشياء في بلفظ جميع واستلزام ما ذكرنا لتغير ظاهر
وهذا علة للعلم وهذا كل ظاهري كيف الظهور مع
ما من المساقفة في المعنى وان كان لمقلب في الإشارة
واحجب ما به ظاهر للغير يجب فهم المعنى لانه عبارة
عن سلب كذا هو ان القدم لفظ يعبر به وهو غير مراد في
ولا في حذف قوله عبارة من هذا ومن ما بعد ويقول وهو
سلب لعدم كذا ثم ان سلب العدم السابق على الوجود يرجع
لاستمرار الوجود في الازل وسلب العدم اللاحق لوجود
يرجع لاستمرار الوجود فيما لا يزال ولما كان ذكره اي
برهان وجوب القدم والبقاء ولما كان اذ ذكر برهان
وجوب القدم والبقاء من برهان قدمها اي بقاها ولما
كان القدم يستلزم البقاء اقتصر عليه لان العلم الكسبي
لهذا اشارة الى قياس من الشكل الثاني وتقريره ان تصور علم
تعالى قديم واعلم الكسبي لا يكون قديما فعمله تعالى لا يكون
كسبيا فالصغرى موحدة والكبرى هو معنى قوله لان العلم
الكسبي هو وهذا من باب التشبيه لان الظاهر لا يستدل عليه
ولما كانت صغرى معلومة مما سبق من البرهان الدال
على قدم صفة لم يستدل عليها واستدل على الكبرى بقوله
وانما قلنا كذا لا يتحدد لازمه قبله بالعلم الحاصل
عن النظر حجة العلم الحاصل عن الدليل كسبيا ظاهري على قول
من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقت به القدم لعدم
واما على قوله من يقول انها لم تتعلق به وانما تعلقت بالدليل

لفعله كسبها بواسطة تفكيرها بسببه فتوهم الحاصل عن
 النظر في سوانتنا ان العلم حاصل عقب النظر فتعلق به
 القدرة لمادة او قلنا انهما لا تتعلق به بل بالنظر والعلم
 حاصل بفتة او ما تعلق به القدرة لمادة فتوهم
 انه غير مانع لسوالة حركة ريد عند ضرب المر ومثلا فانه يصح
 عليها هذا التعريف الا ان جعل ما في صدر التعريف واقعة على
 العلم كاي نفس العلم الذي تعلق به القدرة لمادة وذلك
 كانه حاصل عن كوا من حيث يحصل به كساب كصرف الترجمة
 وتفسير الحقيقة هو معناه الاصل اي لان كساب هو تعلق
 القدرة لمادة بالمقدور اي مقارنتها له وهذا التعريف مخالف
 لتعريف الاول اما عند الشرط فيقدم النظر على العلم فترى
 التعريف الاول يصح على العلم السطري سوانتنا ان الله
 لمادة تتعلق به او قلنا انهما لا تتعلق بالنظر بمادة
 الثاني فانه انما يصح على العلم حاصل عقب النظر الا اذا
 قلنا ان القدرة لمادة تتعلق به او ما عند من لا يشترط
 تقدم النظر على العلم فلان العلم يحصل عن النظر من غير
 تعلق القدرة لمادة عند من يقول انهما لا تتعلق با
 النظر ويحصل عند علمنا به عند من يقول انهما تتعلق
 به وقد تعلق به القدرة لمادة من غير تقدم نظر
 اصلا كالعلم الشئ عن كوا من حيث يحصل كساب
 وهل سيتلزم له حاصل ما ذكره الله ان العلم كساب
 بالمعنى الثاني مستلزم لسبق النظر ولا بد كسبق سطر
 هل هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي قولات
 والحق

والحق انه عادي وحي فيجوز عقلا احداث علم واحداث
 قدرة عليه من غير تقدم نظر فتوهم الله وهل سيتلزم سبق
 النظر وهل يشترط فيه من حيث فتوهم القدرة على حصول
 سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الادلة على ذلك
 كدرا في بحثنا وايضا هو ان القدرة لمادة هو في الشرط ذلك
 من حيث يحصل بامام فيجوز له مخرج على القول الثاني
 وهو انه شرط عادة لا عقلا لان قبول الجوهر حاصل
 ان القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم والله
 عليه ولا في القدرة على حصوله اما كونه ليس شرطا في قبول
 فدان فتوهم الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة نفسية للجوهر
 والصفة النفسية لا تتوقف على شئ واما كونه ليس شرطا
 في القدرة على حصوله لان القدرة مستقلة بالعلم فامام
 والعلم لا يجامع الله لانه انما يحصل بعد فراغه وانفداه
 فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشئ يكون مجامعا له فتوهم
 انه لان قبول الجوهر للعلم كدليل لعدم توقف العلم كسب
 على النظر من حيث يقول وقوله وتقدم النظر كدليل على
 عدم توقفه عليه من حيث يحصل وحده وان خير بان هذا
 الدليل سيطل كونه شرطا مطلقا عقليا او عاديا مع انه
 ذكر هذا دليل لا كونه عاديا والسطريا فيه اي ينافي
 العلم اي لا يجامع الله لانه انما يحصل بفتة وحي فتا في القدرة
 عليه لمقارنتها للعلم ولا يصح ان يكون شرط الشئ
 كدليل ان النظر لو حصل شرطا على القدرة على العلم لمكان
 ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان القدرة على العلم مقار

له والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده والنظر لا يجامع
 القدرة لانها انما تحصل بعده كالمعلم مع ان شرط التي لا يكون
 مستعدا عند وجود الشرط فالشرط في كلام الشافعي
 والشيء كالقدرة وقوله ما اى شيئا كالنظر وقوله لا يوجد اى
 الشيء كالقدرة والصفة او الصلة حرق على غير من هي له
 وقوله الاحاد عدمه اى الاحاد عدم ذلك الشرط كالنظر
 وما ذكره من الدليل انما يتم اذا جعل حصول النظر شرطا
 في القدرة على العلم حيث يجتمعان لكن لا يخصم ان يقول ان
 الشرط تقدم النظر للنظر نفسه فلا تقتضى المناقاة
 بين النظر والعلم المناقاة بين تقدم النظر والعلم والقدرة
 واما عدمه لانه لو كانت القدرة مقارنة للعلم وقدم
 الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة على العلم شرعا في
 اقامة الدليل على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا
 يجوز ان يقع ضروريا اى يجوز على الانسان ان يدرك المعنى
 الدقيق بدون نظر وحيه فيكون شرطية النظر عادية يجوز
 تخلفها وما ذكره الشافعي من الاتفاق على ان النظر يجوز
 ان يقع ضروريا طريقة للامدى وغيره حكاهما في شافعي
 المقاصد وحكى خلاف ذلك عن الحنفى والشافعى وهذا يصح
 ان يستدل على النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بامر
 من ان النظر لا يجامع العلم والشرط يجامع المستروط وفيه
 حامض من البحث لا بداته علة للاستحالة
 واتصاف الذات بخاى وايدانها بالتصاف الذات العلمية
 فالعلة ايدانها والايدان الاول غير مناسب للمتن

الثاني

والثاني هو المناسب له وكيفية المناسب الاقتدار
 على هذا الطرف لان الكلام في نفي كونه كسبا لا في نفي حدوثه
 فليس المراد اى كما هو ظاهر الآية وقوله ان تجدد له
 بالفتنة ي تجدد له بسببه كيف وعلى كذا كيف
 يصح ان يكون علم مكتسبا اى لا يصح ذلك لان علمه تعالى
 منه والاستفهام انكارى والاول للمغليل وانها حالية
 بكل مفهوم اى بكل ما انصف بالمعلومية بسبب نقل
 العم به تجرى ككائنات جمع كائنة وهي الذات الكائنة
 اى التي ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام جمع حكم بمعنى
 ما حكم به كنها تأكيد ككائنات او باحكام الا
 يعلم من خلق كذا هذا دليل نقل بعد ذكره الدليل العقلي
 ومن فاعل يعلم ومصدره وقه الذات العلمية والمفعول تجدد
 اى بحرقه والاضافة للاستغراق اى جميع مخلوقاته من
 ذوات وافعال هذا على طريق هذه السنة وقال اهل
 الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات مخدنة وفاعل يعلم
 ضمير عابد على الله اى لا يعلم الله من خلقه اى لا يعلم الله
 الذوات التي خسرما اى واما افعال العباد فلا يعلمها لانها
 غير مخلوقة له بل مخلوقة لغيره وهو اللطيف بمرئيه
 لعباده كخبر ان العالم بذواتهم وافعالهم علمنا ما علمنا
 كخبر التمام عاهرة واما على مناسبة اللطيف فباعتبار
 ان الله مع علمه العلم التمام باحوال عباده شأنه الرفق بهم
 ان المراد الخفية انه لا يصح الاخبار به عن التاويل
 الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتاويل

الماوردى وما اوله الاية بخا او بقدر خبرا و تاويل الاية بحمل
 على ان المراد لاحبارهم بما علمه منهم ازلاى بسببه ما علم
 ارلا وقوعه منهم لما لا يزال اوان البيا بمعنى على وقوله من
 حير اوسر بيان لما وقوله فاصحق العلم على الجزء اى لانه هو
 المتجدد دون علم تعالى عن وقوع اعادته اى الخرو وقوله
 من حير اوسر بيان لامارة الجزوفية اشارة وان لطاعة
 والمعصية غير علة للثواب والعقاب بل امارتان عليهما
 لانه وقوع دلاله اى الجزوفية وهذا علة خوله فاصحق
 العلم على الجزا والتاكيد بكلمه وان كان الجزا واحدا باعتبار
 جزئياته وتسميته بالاولى التفسير بالغا لاد هذا
 معر على ما قبله تسميته المتعلق باسم المتعلق الاول
 بفتح اللام والثاني بكسرها فالمتعلق بالفتح هو الجزا
 اطلوع عليه اسم المتعلق بالكسرة وهو العلم لان العلم متعلق
 بالجزا فان الجزا معلوم كغيره من ساير المعلومات
 وهو اى الاطلاق لمذكور بحجراى مرسل لان المحل كما
 يطلق على الحلة المستعملة في غيره صفت له بطريق ايضا على
 العمل وهو اطلاق الكلمة واستتمها في غيره وضمت
 شايع في اللسان اى في اللغة وودا كان كذا لك
 فلا ضرر في وقوعه في القرآن بشدايد التطيقات
 بالامور الشديدة الصفة الذي تعلق بها التكليف من
 الاكزام وقوله من مفارقة الاوطان بيان لشدايد
 التكليف ولا يخفى ما في هذا البيان من سنوك طريق
 التمدى فان مفارقة الاوطان اشده مما بعده وهكذا

قوله

ومجاهدة الاعداء عطف خاص على عام لان مقارنة
 الاوطان قد تكون بالمهاد وقد تكون بالجم وقد تكون لطلب
 السلم وقد تكون للهجرة وبالفقر والعقظ عطف على
 شدايد استخفاف واعاد البيا ليللا يتوهم عطفه على مفارقة
 الاوطان وهو لا يصح لانه قد يكون داحلا في شدايد التخلي
 فيكون المقرر للمطافه ومصارفة الكدر هذا
 من قبيل اسرف الاول المطافه به فكان الاول ضم له معنى ان
 الاول محدود لانه يرجع لمجاهدة الاعداء انهم يتركون
 كذلك اى عن ذلك الاجزا وقوله غير متمنين للحيات
 لما قبله وهو على حذف اى استخسيرة اى غير راض
 بضروب الخناى بانواع الخن والاضافة للبيان حتى
 يبين صبرهم اى حتى يختبر صبرهم اى حتى يتبرهم هل يصبروا
 ام لا وهذا نزوع في تفسير قوله ولقد فتناهم
 وثبات اقدامهم اى واختبر ثبات اقدامهم اى واختبرهم
 هل يثبتون على اشهادتين ام لا وكذا يقال فيما بعد
 ليميز المخلص اى المخلص من المطلق بالشهادتين
 والراسخ الخ معاير لما قبله من المفهوم وان اخذ معه
 في الماصدق والممكن يرجع لراشخ وقوله من الطاهر
 على حرف هو المضطرب لان الحرف الخائب من الشئ بحيث
 يكون قريبا من الزوال ومخرج لعبارة اعنى قوله ليميز
 الخ تعميده ان المراد من قوله تعالى للميعين الله الخ ليميز
 الله الصادقين والكاذبين ويظهرهم وهذا حل اخر
 غير متقدم وبما صلا ان معنى الاية ولقد فتنا الذين من

قبلهم اي نداء متحاشم واختبرهم اي غاملكم معاملته المتخبر
 هل يصبروا ولا لاجل التمييز مومن من غير بعدا عن الحسن الثاني
 وعلى اول عامته هم معاملته المختار لاجل ان كان لهم على
 ما علمناه اول انه يقع منهم فيما لا يزال اي من صدق الله
 قوله في معنى فيعلم ان الله ان يصدقوا في غير ما الله يدين
 صدقت فدائم اقوامهم وانهم لم يستمعوا لهم ثوابهم بصدق
 لهم بقوله هو اب جهنم صدقوا في قولك صدقت فلما
 نسبت له للصدق واسناد تصديق انا جعل على هذا المختار
 معنى اب من عمل ذلك لعدم صدقة الله من في قوله سبب
 العمل فوقه لاسناد السبب فذلك ان فاستحقاقه
 علم ضروري انما يتبين بحقيقة الضرورية في معرفة
 حقيقته المحسوسة ما هو تخصيصها الضروري يطلق
 اي بعد ضروري بدليل قوله يطلق في رده اول حقيقة
 المحسوسة المجنونة بالمعصية وحيث ان يراد بالضرورية حقيقة
 المحسوسة ويراد بالاطلاق لكل حال ليس عقور وخصايق
 بالعلم الالهي واسلم يحصل بالضروري غير قصد وصدقة
 بغير العلم كالاستقراء من فوق مع غير اختيار تصديق
 ما معنى اعم من يكون علما وخبره بدليل قوله وهذا لا
 يختص بالعلم وهو المقدم ورجا شامل يعلم حصل
 بمباشرة لاسباب الاختيار كصرف العقل والخطي
 للمهمات في الاستدلال باليات والاصفا والتميز بحقيقة
 في الحسية وقابل للغير العلم كالعلم الاختياري
 وهذا الاختصاص هو وهذا الضروري المعسر بهذا التفسير
 لا يختص

لا يختص به ومثله يقال في المكتب بل يقال حركة ضرورية
 اي حركة المثلث والساقط من كل من المثلثين ليس
 مقدم ورا عليه بل مجوز عنه ما علم بخبر دليل اي علمه
 حصل بغير دليل احتاج الى تجربة او حرس او لا كالعلم بان
 الواحد بصفة الاثنين ما علم من غير تقدم بطل هذا
 اعم من قبله لصدقتها بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم
 نظري ولا متبادرة دليل كالعلم بان الواحد بصفة الاثنين
 وصدق انشائي بالعلم الحاصل بداهة مع مقارنة دليل
 لا يوجب عن الخطر كالعلم بانقضاء ما التي قياساتها معا
 فانه يصدق عليه انه لم يتقدمه نظري ولا يصدق عليه انه
 حصل بغير دليل ذلك مع دليل كعلم الانسان بخبره
 راجع بخبره راجع لما قارنه حاجته وقوله والله راجع
 لما قارنه ضروري دون المعاني الثلاثة هذا مقرر لما
 بغيره المحرر قبله ولا جملته اي ولا حل احتمالة المعنى الرابع
 امتنع اطلاق مقدم لضروري عليه اي على علمه تعالى
 دفعا لتوهم ارادة المعنى الرابع وهو كالضروري
 اي ان ما فسرته به الضروري تفسيره البديهي ما عدا
 الرابع فان قلت الضروري غامض اطلاقه لاجل المعنى
 الرابع وهو منتف في البديهي وحده فمقتضى ذلك عدم
 منع اطلاق البديهي على علمه تعالى مع انه ممنوع واجاب
 الله عن ذلك بقوله وانما احتمال الخ الا انه لا يقر
 في الاول ان يقرب الا انه ليس الرابع والحاصل ان كل بديهي
 ضروري دون العكس فاستجوابات والمخرجات ضرورية

وإدعية وعلم الانسان بالوجوديات كعلمه بمجموعة والم
 ضروري لا بد من هذا الحد صريحتين وهناك طريقة
 اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف على شئ اصلا
 وعلى هذا فالجزيئات والتجزيات ضرورية كالعلم بالوجود
 نيات لا بدعية وانما استحالة الخ كان الاولية بقوله
 وانما مع تطلقه بحوى وانما لم يجز شرعا والاولا
 ممكن لا مستحيل وقوله اطلاقه اي البديهي وقوله لا ذاي
 الاطلاق وقوله اذ يقال اي في اللغة وقوله بغير سابقة
 شعور بخبر بيان لا يبينه معقته وقوله بمقدّمات متعلق
 بشعور اي من غير ان يكون سبق لها شعور بمقدّمات
 تغلب بضم اوله وفيه ثابته وكسر ثابته مشددا
 اي تغلب تلك المقدّمات وجود الامر على الظن وفيه
 ان غلبة الوجود وهو الظن وهو فيكون في الكلام ركة
 الا ان يجاب بان المراد بالظن المذهب وعلى المعنى في
 والحاصل اي وحاصل ما ذكر في هذا المبحث من قوله واما
 ما ذكرت من اسحق له على علمه الى هنا وقوله ان العلم له
 لهاتى فمبني لقوله ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى
 لانها يستلزم ان الاضافى بالعلم هذا التوجيه
 وان كانه صحيحا من جهة المعنى الا انه لا يتناسب ما في
 الحق لانه لما عطل استحالة ما ذكره بلزوم حدوثه ثم
 العلة الثانية مناسبة له اي تجويز انفراد علمه بجمع
 تجويز ذلك الا انه ان يقول يدفع جواز ذلك لان
 وجود الباقي انما يمنع الجواز لا التجويز لان التجويز
 اي الامكانات

|||
 /X/ /

هي الامكانات لانه فعل الفاعل ما لا يعمل عنده قوله
 منه يتبادر عنه شيء وعمل وما واقعة عن انفسهم وكل من
 شيء وعمل منى لا يقول وصير على عايد على ما ان عدم
 امر العلم مستحق له لان السهم هو هذا بعيد ان
 بغير مفهوم والمخصوصه مطلق والعملة اعم والاسئلة
 ان العلم ولا حد من لا تزداد بينهما ولا توافيق قوله
 ولا متفاد باب ان لا متحدث ولدت ويايه وقوله
 لم ما يستعمل عرفا لم ان تسمى له هو قول عن اسحق من
 معتقده شيئا وان عمله اعم ان هو له هو علمه اسحق
 هو معتقده ما يصاد به ولم يعتقد شيئا مع اعتقاد
 ما يصاد به انفسهم راجع لمز هول عنه ولوقال به هول
 عن اسحق مع اعتقاد ما يصاد به كان اوضح ان
 تحتاج الى لة هي لو اسطة بين الفاعل ومفعوله و
 لمعاونة مشاركة الفاعل في الفعل بان يكون صادرا
 من اثنين وقوله ان تحتاج الى لة اي ان تحتاج في تحقيق
 العمل الى مصاحبة الة كما في القدره كحادثة فانها تحتاج
 في تحقيق الفعل بحسب مظاهرها الى مصاحبة الة الا ترى
 القدره ان كانت فانها تحتاج في تحقيق الكتابة الى مصاحبة
 القلم الى حدودها الى القدره اذ يكون في هذا
 توجيه بكونه احتياج قدرته تعالى الى الة ومعاونة
 يقضى حدودها وحاصل القدره توجد عند وجود
 الة ومعاونة وتعدم عند عدمها وما يوجد تارة
 وتعدم اخرى فهو حادث فتقوله الله اذا قد يكون قادرا

في كل شيء من غير ان يكون له علم
 في كل شيء من غير ان يكون له علم
 في كل شيء من غير ان يكون له علم

عند وجود الالة اي فتمتقو لمدرك وقوله واما جراحه
 عدمها اي فلا يتمتقو القدرق ولا يجاب اي عن ما
 الزم من حدوث القدرق عند احتياجهما للالة او المعاون
 لكن ما سوى الله اي ومن جملة ما سوى الله الالة
 والمعاون لا يتال الذي في العقل على حدوثه بجواهر
 والمعارض ولو لم تكن تلك الالة من اجزات ولم يعلم حدوثها
 بالعقل لانا نقول دل على حدوثها السمع اذ لا يتوقف
 صدق الرسول عليها وايضا لو توقف هذا دليل
 ثان لاستحالة احتياج القدرق الى واسعة وحاصه ان
 نقول لو توقف عقل قدرته تعالى بشئ من الممكنات
 على واسعة للزم توقف عقلها بباير الممكنات على
 مثل ذلك لكن التالي باطل فبطل المقدم اذ لو كان متوقفا
 بباير الممكنات متوقفا على واسعة لا دليل وراو
 التسلسل لكن الوجود والسلسل باطل فبطل المقدم
 فالدليل الاول ذكر الشرطية وحذف استثنائية
 وقوله وذلك يودي بخلاف هذا دليل لا استثنائية
 اجمدة وقد ذكر من هذا الدليل تاني الشرطية وحذف منه
 مقدمها وحذف ايضا منه الاستثنائية منه على
 واسعة الالة الاضافة للبيان ارمعني بباركاته بان
 يكون الفعل صادرا منها وذلك يودي بخلافه
 بالتسلسل ما يؤول الوجود لوجوده استغناء عن
 الملازمة المقدرق ان الغرض توقفه على قدر
 عليها اذ لا يجب الوجود له علة لمحدوفي اي وانما

حكنا به لك الخ ثم كذلك اي فان كانت تلك الوسطة
 هي الاولى فالمدور والافالتسلسل وبهذا تعلم الخ
 لما افادنا وجه استحالة احتياج القدرق الى الالة والى
 معاونة توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها
 في اسباب لا بطريق الالية وبالمعاونة وان الموتر
 فيها هو الله بقدرته تعالى وبهذا تعلم الخ ان ما تقدم
 من عدم احتياج قدرته تعالى الى الالة ولا معين تعلم الخ
 والعلم في حقيقة ما حوود من الطرق الثاني اي في الاحتياج
 الى الغنى فالذي الذي اوجده المولى بقدرته لم يستغن
 عليه بالشرية وكذا السبع لم يستغن عليه بالاكل
 مع ممكن لغزاي مصاحبا لممكن اخر وتفرق الاجزا
 مثلا في مثل لانه حد اسيف وحر المصون كما يكون ذلك
 سببا في تفرق الاخر يكون سببا في غير كلام
 والمقدم راي كالحركات المصاحبة للمقدرة كحادثة
 فالمقدرة المصاحبة بها لم تكن موفرة فيما صاحبته
 من المقدم وركا حركات والاكد والصرب وهذا الالة
 في كسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوبة فانها
 من ايرلان الرى غير مكسوب لا يدر جميع ذلك خبر
 عن قوته ان اختياره سبحانه اي لا يدر جميع ذلك الاختيار
 فاسم الاشارة هو رابط خبران وباسمها والمكان
 الاختيار متعلقا بما موزع صحيح التعبير بجميع واحباب
 المحشى بان المراد لا يدر متعلق ذلك وفيه ان المحدث
 عنه الاختيار بل وجودها اي تلك الامور

المقارنة بالنسبة الى التأثير اي واما بالنسبة الى اثر
فقد يكون بمقارنة فائدة كما حصل الله عند مقارنة
القدرية لهادئة بفعل كحيوان سهوة يجرها الحيوان
تغضدا منه تعالى وجعل على ذلك السواب والفتاب
شرعا واجبا هذه في قوة استعليل بقوله سرا
وقوله لا يجادده لذي مثل في كون التأثير وحده
فتعالى عن ترجيح عن العلة ان يكونه فمعه بواسطة
اي بمعنى وهو السبب المؤثر لا مطلق بواسطة التي
اقتضتها الحكمة او علاج هو العمل بشدة وهذا
لازم لمعنى الوسائط لان ما كان بالوسائط شانه
العلاج انما امره بهذا دليل لقوله فتعالى ان
يكونه فمعه بواسطة او علاج المخرج على العلة
بلا كاف ولا حجة على حذف اي تفسيرية وفيه ان هذا
تناقض لانه مرتبة كينونة الشيء على قوله كن وكن بالكان
والنون اي وجه فلا يعقل هذا المعنى ويجب بانه في
هذا التفسير اشارة الى انه ليس المراد بقط كن بل هذا
كناية عن تعلق القدرة اي انما امرها وحالها بالنسبة الى
شيء اذا اردنا وجوده ان تعلق قدرتنا بوجوده
فيوجد بسرعة نصح اسمي واعاد سمي بقوله ولا يوف
دفعنا لما يتوهم ان المراد مني المجموع فقط وفيه التفسير
لدعوى البراهمة والكراهية المعاكسين يتوقف وجود
الكائنات على الكافي والنون جل من قيل اصل
التركيب جل قايلا اي جل الله من جهة كونه قايلا
اي علم

ان عظم من حيث كونه قايلا لاجزائهم من التوطين في التسليم
ولقد خلقناهم ليل ليل ما نضغه قوله لا يدل جميع ذلك
لأن ان الاسباب العادية لا تأثير لها في المسببات
عوما وان المؤثر في جميع ذلك هو الله فقد جرت النفي في
الاستدلال بالاثبتين على النفي والنفي المستوي اي
ما مساني خلقها من ثقب اي فهذا يدل على ان المؤثر فيها
الباري وحده اذ كان للاسباب العادية او غيرها
توسط في خلقها لخصيص الثقب لا بستان ما كان بواسطة
والعلاج الثقب وعلى مرادته في المشهور في الكتب
ان افعاله تعالى ليست لغرض بعينه على ذلك الفعل كان
الغرض يعود عليه او على خلقه فالغرض هو الباعث وحصوله
في الخارج يتوقف على الفعل فمن سابق تعقلا متاخر
في الوجود ذاعلت هذا لقوله فمعه يعني لغرض بعينه
على ايجاد الفعل بيان ما قبله لان صدر عمارته يقتضي
ان الغرض باعث على الارادة واخرها يقتضي ان الغرض
باعث للفعل المشهور اذ خير وجب قدم العالم لان
الغرض الباعث على العمل وجوده في الخارج متاخر عن
الفعل وان تقدم عليه في التعقل وقد مرصنا ان ذلك
الغرض قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم
ولزم الفعل بالاجاب لان متعلق الاختيار لا يكون الا
حادثا وقد قلنا ان العالم قديم فيكون المولى فاعدا بالاجاب
وجا مذهب الفلاسفة ان من زعم الفعل بالاجاب
وانه خير بان ما اتى به الله دليل في المقام على استحالة

كون ارادته لغيره هو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكنه
غير مناسب لما وجه به ذلك في المتن من قوله لا يستلزم
ذلك كله التغير والتحدوث واذا كان اي العرض حادثا
وقوله يتصف به المولى سبحانه بعد الايجاد للفعل
اتصافه بالحوادث اي وهي الاعراض لتجدد الكمالات
اي وهي الاعراض الراحقة له فقد اظهر في مقام الاسماء
وذلك كله اي ما ذكر من الامور الثلاثة وهي مقتضى حاجته
واتصافه بالحوادث وقوله ينضى الى حدوثه اي لما تقدم
من استحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات فاذا ما
كانت الصفات حادثة واستحال عرو القابل عنها لزم
حدوثها معها الاستحالة تقدمه عليها من الاول
لوجوه راجع لقوله ينضى لحدوثه وقوله الغنى راجع
لقوله لزم مقتضى ولا يفتر هو الى شيء كالعرض وما
قوله الذي يفتر اليه كل شيء فلازم الغنى المطلق فذاته
لا يجب لغيره ان هذا لا ينافي جواز مراعاتها وجم فلا يصح
ان يكون هذا دليل لاستحالة العرض الراجع لخلق جميع
بين الصريح والاصح وان كان الاختصار على الاول
اذ هو اعم وسمى الاعم يستلزم نفي احصاء الحاجة لما جاز
عليه لخصوص في ذلك فبعضهم يدعي وجوب مراعاة منه
الاصح على برهان استحالة الامر من اي العرض الراجع
اليه والعرض الراجع الى خلقه وقوله بانه ان كلام الله من
الكلام الذي ذكر في هذا المبحث ومشرح هناك اي
الكلام الالهي في العقيدة هذا راجع لجميع المنار الالهية

قوله

ان يكون بجارحة وليس المشار له المبتدأ كما هو المتبادر
من كلامه فالاولى ان يقول قوله ان يكون بجارحة راجع
لجميع ما ذكر من السمع وما يسمع وقد قدمنا في
قوله سابقا ومن هنا يعلم وجوب تنزهه عن ان يكون جرميا
او قايما به وهذا يقتضي استحالة ان تكون هذه المذكورة
من اسمي وما سمي عليه جارحة وانت خير بانها الى
به دليل على استحالة ما ذكر وان كان صحيحا في نفسه
لكنه غير مطابق لما جاز عليه في المتن من الدليل بقوله لا
يستلزم ذلك كله التغير والتحدوث على استحالة الجرمية
اي التامة للجارحة فغير اذن اي بسمع قديم وكذا
يقال فيما يسمع بغير الالة اي بغير جنس الالة كالانف
واللسان بغير الالة المعتادة يريد انه تعالى يستحسن عليه
ان يكون اذ كان للسموات والارضات والمليسة بالة
لان ذلك من شأن المحدثات ونفي هذه الالة المعتادة عن
الله لا يقتضي نفي الاله لغير معتادة لان المراد من
سمات الاجسام كلها وهي المعتادة ولا يبقى بعد تنزهه
عنها الا ما يليق به من الكمال او مقابلة او تضاد
يتعرض الله له دليل استحالة تمام المقام اعني استلزامها في
التغير والتحدوث - حرف اي جنس حرف فالمراد من الجنس
المتحقق في متعدد بدليل التقليل لانه اي الباري
اول الخلق والثنان والاصوات لا حاجة لذلك اللهم الا ان
تجعل الوارثين او لكان ذلك الكلام حادثا في كل شيء
باطل فحذف التثنية وحذف دليلها فبهمه مما سبق

وسببه او كالم بالمنظور من شأنه فالعلم بالحدوث يضاد النظر
في الدليل الموصل له وقوله كالم به مثال لغناه النظر الخاص به
وهذا بالنسبة للدليل القابل العالم متغير نحو وقوله والجمل
به اي والجمل بالمنظور في شأنه اعني اعتماد القدم فهو يضاد
النظر في الشبهة الموصلة له لانها دليل بحسب اعتماد الناظر
فيها واعتقاد نتيجتها علم بحسب اعتقاده وان كان في الواقع
جهلا وقوله الشئ وكالجمل به هذا بالنسبة للشبهة القابلة
العالم معلوله بعبارة قديمة الما وانما كان ما ذكر من العلم بالحدوث
واعتماد القدم منافي بالمنظور لان النظر لاجل تحصيل نتيجة
القدم حين النظر والما كان النظر طلبا لتحصيل الحاصل وتحصيل
الحاصل محال وطلبه عبث والحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي
يضاد العلم وان كان العلم بزيادة ونيا فيه فلا يجامعه
بل انما يحصل عقبة والنظر في الدليل بحسب الاعتقاد بان
كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع ولان كان
على بحسب اعتقاد الناظر في تلك الشبهة قول كل ما يوجب بعضا
له هذا ضابطا لا ضداد الخاصة لا قرينة لها لانه للمخالفين
وكل تناقضها لانها لا افراد واعترض قوله كلما يوجب الا بانه
يقضي ان كل واحد من هذه الاضداد موفر في احضار المنظور
فيه بالبال مع ان اهل السنة يقولون لا موفر في شئ لانها
غير الله وهم فلا يصح التعبير بواجب واجيب بان المراد
بالاجاب المستلزام اي كل امر يستلزم احضار المنظور فيه
بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور لاجله وبسببه
كما علمت في كالم به مثال لقوله كلما يوجب لوفضلي خبر

العالم

العالم يوجب اخطار الحدوث الذي وقع النظر بسببه بالبال
واعترض بان الشخص العالم بالحدوث حال اكمله او تكمله شئ عنده
علم بالحدوث شئ صفة وجودية قائمة به ومع ذلك لم يحظر
في عالم الحدوث وهم فقوله الشئ يوجب اي يستلزم اخطار
المنظور فيه بالبال اي عدم انعكاس خطوره بالبال لا يسل
بل هو منعك ولجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما
يستلزم جواز احضار الحدوث وقوله الا في العامة ما لا يحظر
اي ما لا يجوز ان يحظر معه المنظور فيه بالبال والمراد به
بالبال القلب بمعنى النفس قول اعني المركب اي واما السيط
فلا ينافي النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متى اطلق في
المضيق في عرف المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشئ على
خلاف ما هو عدم تصور الشئ اصلا مجاز فالمناسب
استقاط هذه المنايا لان اللفظ اذا اطلق انما يحل على
لحقيقة ولا يحل على المجاز الا لقرينة ولا قرينة هنا وقد
يجاب باننا في تلك المنايا بناء على القول بان لفظ الجهل
مستراك بين البسيط والمركب بل كان تحصيل الحاصل
ظاهرا كان النظر تحصيل الحاصل وهو لا يصح ان تحصيل
الحاصل غير النظر وقد يجاب بان في الكلام حذف مضاف
والتقدير كان ذا تحصيل الحاصل اي ان لو نظر فيهما كان
النظر فيه طلب لتحصيل الحاصل ان كان الشخص طالبا ل
لتحصيل الحاصل بهذا النظر وتحصيل الحاصل محال وطلبه
عبث لا يليق بما قل وهم فقد ثبت ان العلم بالشئ يضاد
للتفكر المحصل لذلك العلم اي منافي له لا يمكن اجتماعه معه

هذا هو العلم بالحدوث

من قدم جميع الصفات التي من حلتها الكلام ضرورة
 هذا دليل للملازمة وهو اخص من المدعى لان الصوت ذكر
 في الدعوى دون الدليل وظهر الدليل في الحروف لا يقتضي
 ان يكون كذلك في الاصوات لان الاصوات اعم من الحروف
 ونبي الاخص لا يقتضي نفي الاعم وقوله ضرورة استحالة نحو
 قبل عليه انظر ما المراد بالاستحالة هنا فانه يريد بها
 الاستحالة عادة لمسلم لكن ما المانع من ان تحرق في جانب
 لحادث فكيف بالقديم وان اريد بها الاستحالة عطف فلا
 يسلم لعدم دليل على ذلك انتهى قال بعضهم نقول انه
 اراد استحالة العقلية وذلك لان الحروف اعراض متناهية
 فلو اجتمع حرفان في محل واحد لم اجتماع المتين في الحال
 ان المحل المتناهي للشيء اما ان يقوم به ذلك الشيء ومثله
 او عنده ولا يقوم به ذلك الشيء ومثله معا وكل
 ما سبق وجوده المدم هذا راجع لقوله او يتجدد لاحتمالها
 وقوله وطري عن وجوده المدم راجع لقوله حتى ينعدم
 سابقا فهو لف ونشر متوحد لا اول من النشر راجع للثاني
 من اللف والثنان من النشر راجع للاول من اللف وهذا
 اي قوله وكل ما سبق الإشارة الى قياس اقرب من تقريره
 ان نقول كل حرف اما ان يسبق عدمه او يلحقه عدمه وكل
 ما كان كذلك فهو حادث فنقوله بالحروف والاصوات
 لا تكون الاحادثة نتيجة لهذا الدليل الذي بين به فلا
 ولو بين الشا الملازمة بان الحروف والاصوات اعراض وهو
 حادث كان اظهر واخص فلو تركب لهذا امر يتجدد

او اذا

اي واد اثبت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من الشرطية
 الغاية لو تركب الكلام منها لكان حدثا المتصور الى
 الظاهر اي فهم من الظاهرية الذين يتسكون بالظواهر مثل
 قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم
 او غير ذلك اصحاب غاية الضلالة اي اصحاب الضلال
 والتوهان عن الحق العالي لجهلهم بين النقيضين لان
 مقتضى كونه حروفه واصواته احادثة ان يكون غير قديم
 وهذا منافق لتقدمه وازليته وتورط في بحوثة
 لجهالة التورط الوقوع في الشيء بحيث يفسر لظاهر منه
 وبحوثة الشيء وسطه اي واصحاب وقوع في وسطه
 تحمل فقد شبه لجهالة بكان متسع واثبت للمشيئة شيئا
 من لوازم المشيئة به على طريق الاستدانة بالكمالية او
 هذا كناية عن مكبر من لجهالة وفي العبارة حذف اوه
 وهو لا اصطب كذا وكذا دون من سواهم بدليل ما بعده
 رعا نعرض لهم شبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل
 وقوله تخيلة بكسر اليا اي ان تلك الشبهة تخيلة للمدعى
 التي يدعونها اي موقعة لها في الخيال فالشبهة غير المدعى
 لا تقدم من اول مرة بالضرورة رايته اي بل انما تقدم بالعرض
 باستقرائة لكونها شبهة ثبوتية واما هولا فتشبهتهم مع
 ضرورتها الممتنولة اي لم يراعوا اعتبار الضرورية التي
 يحكم بها بمتنل مجرد توجه اليها كقولك جمع بين
 النقيضين محال ولا وقعوا على شيء منها من اول
 الامر ولو كانوا وقعوا عليها ما قالوا هذه المقالة باقية

في كلامهم
 في كلامهم

ولا ما مثلها في القبح ما ياتي واعتقادهم مبتدأ اي فنفهم
 وتولد ان البارحة هو مجبر وهذا من ثمرات كونهم ظاهريين
 بالظواهر وهذا استيفان كذا لم يتعلق بهم وبعقائدهم وهو
 جواب عن ما يقال اذا كان هذا شأن هؤلاء المحسوبة في
 معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم الخ اي ان اردت بيان
 معتقدهم لمعتقدهم الخ عند ما يتبين ما مصدرية لا يصح
 ان تكون ظرفية زمانية ولا مكانية لان ثلث ليس له زمن ولا
 مكانه يبقى فيه وهم على صنفين الخ هذا تعرض بالمعنوية
 على سبيل استقصيل ثم اتفقوا اي الصف الثاني يدل على
 ما بعد والجمعي اراد بها السمة المعروفة لا ما عدا القرب
 ولما حصل ان الحروف تارة ياتي بها على لغة العرب وتارة ياتي
 بها على لغة العجم وتارة ياتي بها على لغة البربر وهكذا
 وضروب الالسنه ان وانواع اللغات المعروفة والدين
 قالوا انهم الفرقه الاولى ولما حصل ان جميع اتفقوا على انه حكم
 بهذه الحروف على سائر اللغات لكن اختلفوا هل هي غير معتدة
 على الخارج او معتدة على الخارج فكيف تدخل الخ يعني انه
 اذا كان كلامه مركبا من حروف كان حادثا لا قدما وكيف يكون
 قدما واسميته لا تتعلق بالقديم لولا ان الله تعالى
 لولا سلب الله عقولهم ما سطقوا بهدع الدعوى في العادة
 حذف جواب لولا واضافه عقل للتمييز من اضافة السبب
 للسبب اي لولا سلب العقل الذي يحصل به التمييز لمس
 شياعهم ما قالوا هذه المقالة وهو عندهم الخ بيان
 لقيمة اخرى ولكنه صمى سكن واكنه اي ستره

واخفاء

واخفاء والكوت لم ينعدم عنه الكلام حتى يكون حادثا
 بل هو كما من فهو بمن يقول يكون الاعراض وقد تقدم الكلام
 وقد وجدنا ما سمع في محل لتقاربي اي في محل هو التقاربي
 فالصفة ثبت لها اختلاف ولم ينتقل ايضاً عن ذاته اي كما
 ان ما سمع من التقاربي لم ينتقل عن ذات الله وهذا قول الضاري
 اي وهذا القول كقول الضاري حيث قالوا ان اقنوم المقام
 بيد عيسى ولعله انه قايم بذات الله الاله سدرج عيسى
 اي اتصاف عيسى ما خوذ من سدرج اي ليس له رجع فاطلاق
 السدرج على الاتصاف بجانه ولكن الضاري الخ هذا زيادة
 في التبيين عليهم لدلالة عن انهم ارزله واقع من الضاري
 في حق كل قاري لا مفهوم لذلك بل وكذا اكل مصحف وكلفني
 وكون اشئ الواحد من هذا هو المناسب للمقام دور
 ما قبله ان تلك المشاعة ليس فيها ذكر تقدم بل المذكور فيها
 القيام بخليص عن دايرة العقل اراد بدايرة العقل الاعمال
 التي يدور اي يحول فيها العقل وكيف يوسم اديوسف
 وهذا تقرير لما قبله من زبر الخدي اي او من بحارة بان يوتي
 بالبحر يد ويد ويد ويوضح في القالب المتقوس فيه الاية او
 يحمل بحروف فامرته وترتب على ترتيب الاية او يتقوس به
 فان الحروف لكندية الدالة بحرف اي وهي حروف الجلالة
 عين كلام الله اي القايم بذاته وقوله وكانت اي الحروف ديرا
 اي قطعا حادثا وان كتبت الخ عطف على اطلقت اي
 وقابل ان كتبت الخ قال ابو حامد المراد به الاسرائيلي
 والقرني ويلزمهم ان يحرق الخ اي يلزمهم ان يحرق الكاعض

او غيره ان يثبت فيه اسم الساتر للاسم غير المسمى وغيرهم
ايضا ان الكاعصم الذي فيه اسم الساتر اذا حرق ان يكون النار
محروقة وان كان الكاعصم الذي كتب فيه اسم الساتر ان يكون
الما مبلولا لان الاسم غير المسمى عندهم وهذا مما لا يتجمل ذوا
عقل وليس هذا كقول بعض اهل السنة الاسم عين المسمى فلا
يعني به ظاهر الكلام من ان الاسم الذي هو الحروف والاصوات
نفس المسمى والا لكان الصوت الذي على ريد الذي هو مجموع
الرائي او اليا والى النفس ذات ريد فيكون العرض حسن
لكونه والقول مثل هذا خروج عن ديار العقل واعاين
من قال الاسم عين المسمى ان مفهوم الاسم الذي يدل عليه هو
عين المسمى سواء كان مفهوم للاسم الذات فقط او الذات والصفة
كانت الصفة صفة ذات او فعل فاعلم انه والعالم والحق في مفهومها
عين الاله باعتبار دلالتها على الذات وان كانت في حيزها باعتبار
صفة او فعل خلافا لما قاله ان مفهوم اسمه عين الاله ومفهوم
لخالق والرائق غيره باعتبار مادته عليه من صفة الفعل
مفهوم العالم والحاد لا عين المسمى ولا غير باعتبار حاد عليه
من صفة الذات والقوة متبوعه هذا من جهة كلام
ابو حامد وتوله يعظم الفياضة اي بالفتاوة المطبوعة هو
من اضافة الصفة للوصف في طريق النظر بان في معنى
البا والاضافة بيانية اي انهم لا يدركون الامور بغير
فهم اجمل الناس بها ويحتمل ان المراد بغير في النظر ان الاله
الموصفة لها فالاضافة حقيقية وجود اي اقتسار
على صفاته اي انهم لا يدركون الا ما كان محسوسا ولا يدركون

غيره

غيره من النظريات فلا يدركون الاله استصف بالصفات
الارضية النظر في المخلوقات على العالم متغير وكل متغير
حادث مدعة وضلالة اي انه حرام عندهم ورب
في الدين ان وذكى رب في الدين اي انه يودي لذلك
وتشكيك بخداي وذي تشكيك وهذا غير من قبلة وهو عطف
مرادى وما يجحد بايات الا الكافرون اي انهم كمال
لا يعرفون حقيقة اي لا يعرفون معنا حقيقيا ولا محازيا
ولا ممكن ولا مستحيل الا في حذف لا يفهم الا بالفرق انما
يكون بين متعدد في رايه في المتعاطفين لتأكيد الشئ
او ان المتطوف مقدر في كل اي لا يفرقون بين واجب وغيره
ولا ممكن وغيره ولا مستحيل وغيره حق جهلهم ذلك
على سائر وجوب النظر في المخلوقات لانهم لما يدركوا
الحسيات والمخلوقات حسنة قالوا لا معنى لوجوب النظر
فيها وقالوا لئلا يدخلوا في الاغيا كقولهم بعد وتسموا
لوقالتهم من قلمهم بالنظر في امثليات اي كماله
صفات الله قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت حادثة لكن
التالي باطل وما يجحد بايات الا الكافرون هذا من
كلام ابن دهان اي وما يجحد بالايات الاله على وجودها
الا الكافرون اي وهو لا يجحد بالايات الاله على وجوده
تعالى فهو كافرون على قلب الحقائق اي بان يوجد
المستحيل وعدم الواجب وان يوجد المستحيل
اي كالشريك والزوجة والولد وهذا الخصص مما قبله
لان قلب الحقائق اهم لانه يتفرع في اعدام الواجب

المحال في عقول الخلق أي انما يمنع المحال في العقول أي لا يمكن
 بامتناعه الا بحسب العقل واما بحسب نفس الامر فيوجد
 اذا اراد الله ذلك وقدره الله الخ فالتمثيل لما قبله
 وانما يمنع من ذلك أي من وقوعه وقوله انه لم يرد أي
 لم يرد وقوعه وقوله ولو اراده أي ولو اراد وقوعه فكان
 فلا محال عندهم أي بالنسبة لعذرتهم تعالى عن الأسباب
 كلها بالنسبة اليها ممكنة انما هو أي المحال والثاني لو
 اراده أي المحال أي لو اراد وقوعه لوقع واعتقادهم
 الخ فيه إشارة الى ان هذا الاعتقاد غير مختص بهؤلاء بل
 وفي جملة جميع جملته وجلود وهو الصحن وهو تشبيه
 بليغ أي وفي طلبه اخلاص أي المحالة للخدمة المستهين
 أي من تحلف بعهده وليس حقيقته وليس المراد بهذا المستفاد
 من حرم الطاهر لانه وان كانت هذه المقالة عذرت
 منه الا انه لم يكن في عصر المراد بل كان معاصرا لامام
 الحرمين شيخ القراء فلعل المراد بهذا المستفاد تلميذا بن
 حزم عند محمد بن محمد لانه كان معاصرا للقراني
 بقرب الخ ظاهر انه لم يصرح بذهبهم بل بقرب من مسا
 بيانه وفي قوله لو اردنا ان نعيد الجاردين فماذا نصورهم
 ان الثاني من تنمة الاول فقال ما صنع الخ لو حذف فقال
 ما صنع للاستغناء عنه ما تقدم الا ان يكون اعاده للبعد
 الا انه لم يرد أي ولو اراده لكان فاعده فاعده على
 المستحيلات التي من جملتها الولد والروح ولا يخفى انهما
 عين مذهب المشورية لا قريبا منه وحق فلا معنى لقوله ولا

تقريب

تقريب من مذهبهم وهلا تنبه هذا الغبي لقوله أي
 لمعنى قوله انما نحنا فاعلمين وقوله انه أي ومعناه انه
 لو كان فعل أي مفعول من مفعولاتنا سأل هذه التسمية
 ان بحيث يقال له روح لا اتخذناه من لدنا لكن ليس من مفعولاتنا
 وليس مما يمكن ان يفعله فلا يمكن ان يريد ان يخلقنا ان لا
 ان اتخذنا لخلقنا لو كان ذلك اللهم مفعول من مفعولاتنا
 وفي النكاري الاولى رفع فعل على اسم كان وحمله بتأله
 خبرها ولقوله اصطفى أي وهل لا تنبه لمعنى قوله لا
 اصطفى مما يخلق كان معناه لو اراد الله ان يتخذ ويدا لاختار
 واحدا من عبيد المخلوقين وسماه اسما معنى الرافعة والرحمة
 لا بمعنى استوله اذ لم تغفل بآردت ان اتخذ ولد الولد
 وانما قل لا حنرت واحدا من عبيد المخلوقين لانه سميت
 ولدا ولا شك ان هذا يشير الى بعض استوله أي
 لو اراد ذلك أي اتخذ ولد وقوله لكان ذلك أي الولد
 الذي يريد ان يخلقنا وقوله خلقا أي من جملة مخلوقاته
 بمعنى الرافعة في المسارة حذف أي من البقرة بمعنى الرافعة
 لا معنى استوله كما هم هذا المعنى من استغناء والحاصل
 ان تفسيره بالاضطداد والولادة يدل على ان باب
 الولادة الحقيقية ممنوع قال الولد يوجد في الخارج المستغنى
 باسمودية لا بالولادة وعليه أي على ما ذكر في الآيتين
 تبينها أي او قال ذلك تبينها على ان من في السموات
 لا يكون الاعدا ولا يمتد ان يكون روحا وابنا وأولى
 ان لا يكون الها أي شيء آخر وهو ان المستغنى من الولاية

نفي وجود الولد والروح في الخارج واما نفي كون الله صليها
 للاتحاد فلا دلالة دلالة على نفيه لا يجهل ان اي لما
 تستدعيه العبودية من المذلة والخضوع دون السجدة و
 كذلك الروحانية والربوبية وزعموا ان المحسوسية هي عطف
 على قلوبهم وهذا يقولون على صك اي على قلوب محققين
 والمزاد بالافتقار والقدرة فانه امنعوا من ذلك اي من
 القول بان الله قادر على اختراع المثلث وان حكوا قدره
 على ذلك ان على اختراع المثلث وذلك جهل منهم مما
 يتعلق به المقدار والمحزير يدان المقدار لما كان لا يتحقق
 الا بالمكن ولا يتعلق بواجبه ولا يستحيل لزوم ان المحز
 ايضا لا يكون الا على الممكن هو تقدير ما يمكن محاولته فكما
 لا يصح ان يقال الله تعالى يتقدر على الواجب والمستحيل
 كذا لا يصح ان يقال الله تعالى عاجز عنهما وانما المحز
 هو ان يتقدر عليه شيء مما يتعلق به قدرته تعالى
 ويبرهنهم على هذا على المقدرة على قلوب محققين ان يكون
 قادرا على اختراع ما لا يلازم لا فرق بين مستحيل ومستحيل
 اد لا فرق في الكفر اي في محكمه بالكفر وليس من يكفر
 بوقوع ذلك اي بوقوع ما قدس في اوهيته
 فتركب مذهب المحسوسية في التفسير بتركيب
 تسمي لان مذهبهم اما نشأ من هذه الجهة فكما يدل
 له ما ياتي لان هذه المهارات اخرا لمذهبهم كما هو ظاهر
 جهلهم باللسان اي باللفظ المبرجة وقوله والفرق
 بين حقيقة ومجازه عطف على اللسان عطف بغير
 ان امر به

ان امر به بالمجاز ما قابل بحقيقة انما امره بكناية او عطف
 خاص على عام وطهرا اي لاجل جهلهم بالفرق بين
 مجاز اللسان وحقيقته حكوا بظاهر ما ورد ومصدوق
 ما ورد الكتاب والسنة فلهذا ينبغي ما يتوله من الاستواء على
 امرش وانزوله الى اسما والافتقار ارجع لما ورد في الكتاب
 وانزوله الى اسما ارجع لما ورد في السنة في الثالث الاخير
 من الليل اي من ليلة الجمعة على ما مر كلام الله بالحمد
 بدل من القرآن واعلم ان القرآن ينطق عليه كلام الله
 حقيقة والمراد بالحقيقة في المقام ما قابل بالمجاز لا حقيقة
 بمعنى كنه الشيء انه دال على المعنى القائم بذاته تعالى هذا
 هو وجه اهل السنة والمحسوسية جروا على ان كلام الله
 حقيقة بمعنى كنه شيء وما ورد من هذا الله المحز
 عطف على ما ورد اي حكوا بظاهر ما ورد في القرآن من
 الاستواء على امرش وحكوا بظاهر ما ورد في السنة من هذا
 الله وهو ارجع لما ورد في السنة ايضا فلو قال وهذا
 الله تعالى الله يصح لكنه اعاد الموصوف وصلة للفصل
 بقوله والقرآن يحمدهم على ما سبق اليهم فيه ان
 الثانية تاسية ومرتبعة على الاولى لان الاول جهلهم
 باللسان وبالفرق بين حقيقة والمجاز ويستأن ذلك
 جمودهم وجلو سبهم واعتقادهم لما سبق اليهم من ظاهر
 اللفظ وجه فلا يظهر جعل هذه جهالة مستقيمة
 معا لظنهم في القول يعني ان العقل اذا غلب
 وبغضه يحكم بعدم استواء الاله على امرش وهو لا حاجة

سبب عدم فرقهم بين الحقيقة والحادث بقا السلوك القتل
وعمل طونه ولا يخفى ان هذه الجهالة مترتبة على الجهالة
الاولى كالتأنيق قنامل ولا شك ان الجهل باللسان
له راجع للجهالة الاولى والثانية وقوله والبعد عن محار
له راجع للجهالات الثلاثة وعدم اتقانه بالنصب
عطفاً على الجهل في البلاغة والبيان يحتمل ان المراد
في البلاغة علم المعاني وعلم البيان فيكون عطف البيان
على فن البلاغة من عطف الخاص على العام ويحتمل ان المراد
بفن البلاغة علم المعاني فيكون العطف مغايراً
والبعد بالنصب عطفاً على الجهل او على ما قبله وهو
عدم اتفاق على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت و
كان العطف بحرف غير مرتب وقوله عن محارسة السمع
العقلية اي عن مخالفتها على مقتضى الشهادة اي
محارسة آتية على ما نبهت عليه المصنف من الشرعية
فأضاف مقتضى لما بعده بيانية واتى بهذا اشارة
الى ان الانسان يتعين عليه ان يحذو حذو الشريعة
المطهرة فيما ينحمله من العلوم العقلية ولا يعدها
عنها طرفه عين بل لا يزال يهتدي بنور العقل في
محجة الشرعية وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون
عفايده صحيحة لانه لو رام محجة الشريعة بلا عقل
كان من لجهلة المقلدين ولو شك في ترجيح العقل من
غير نور الشريعة كان من المضالين المضدين لقانون
استفسافين مع عدم ذلك اي اجهل باللسان وعدم
اتقانه

اتقانه البلاغة والبيان والاولى اسقاط لفظ عدم
لان التجاسر مع عدم ذلك على المحض فيما يحتاج لعلوم
ليس اصلاً للضلالة والكفر واصل الضلالة والكفر انما
هو التجاسر مع وجود الجهل وعدم اتقانه من البلاغة
والبيان فيما يحتاج لعلوم اي وهو علم التوحيد
وقوله وفكرة اي في تلك العلوم وقوله متقدمة اي على
الاعتقال بعلم التوحيد من غير اخذ لذكر اشارة بذلك
الى ان الصريح بان ما من من عدم الاخذ عن اهل العلم
قوله فلو وجد ما من واخذ العلم عن شيخ عارف فلا ضرر
وقوله اصل اي اصول وهذا مترادف من قوله ولا شك
ان قوله وحسن ادب له انما عبر به لانه لما قيل ان التقاع
الطالب بن شيخه بقدر ادبه معه وتظيم له من
يهود اي من معتقد اليهود وقوله وتنصر اي معتقد
النصارى وقوله واعتزل اي معتقد اهل الاعتزال
فهم مع اليهود اي فهم مشاركون لليهود في هذا
الاعتقاد وقرنه بالغالاة على تقدير ان شرط اي قسم
انه اردت معرفة ذلك فهم بهم ومع النصارى اي و
هم مشاركون للنصارى في اعتقاد حلول الظلام
فيه نظر لان النصارى انما يقولون جنونه علم الله
في جسم عيسى مع عدم انتقاله عن الله واجيبه بان
مراده بالكلام الصفة انما هي بالدانة السلية في الاجسام
مع عدم مفارقة الهوات وان لا تقارق اي
الكلام وقوله مع ذلك اي مع حلوله في الاجسام

وهو نض مذهب الخاوي وهو منصوص هو مذهب اليهود
غير ان المعتزلة لم تدفع به ما يتوهم من المشاركة من جميع
الوجود حكوا بذلك اي بتمام الحروف والاصوات بذاته
تعالى وجهلهم الضرورية ظاهرا ان استعماله قيام
المواد بذاته ضروري لا يحتاج لنظر وهو ممنوع قطعاً
وانفق لجميع اي لخصوية والمعتزلة واليهود
في عدم تقبل ما قاله اهل الحق ان قيل هذا يقتضي بغير
وان اهل الحق تقبلوا هذا الكلام المنسوب للباري عز وجل
عن الحروف والاصوات مع ان حقيقة الكلام غير مدركة قلته
ليس المراد بالتقليل هنا الاشارة بل بحكم الصحة عقلاً
ولاشك ان اهل السنة تقبلوا هذا الكلام للذي ليس بحرف
والاصوت اي حكمي بصحته وجوبه للباري عقلاً وان لم
يدركوا كنهه كغير من الصفات بخلاف طوائف المتبذعة
فانهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري لضعفهم في
الكلام في الحروف والاصوات من اثبات كلام الانسان
لما قاله اهل الحق ولا بد من تاويله اثبات بالثبوت
قيام بنفسه المتكلم اي وهو الله تعالى لا يتغير عنه
اي يدل عليه اي على الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت
القيام بذاته تعالى بالكلام اللفظي وهو القرآن والتوراة
والانجيل الخ ودلالة الكلام اللفظي على النفس مباشرة
واما دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على
الكلام اللفظي واما الركن والاشارة فدلالة على
الكلام النفسي بواسطة لانها تدل على النقوش

وهي

وهي تدل على الكلام اللفظي الدال على النفس ان قلت
جمل الكلام اللفظي دال على النفس مشكل وذلك
لان النفس قديم ومدلول الكلام اللفظي منه ما هو
قديم كمدلول الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنه ما هو
حادث كمدلول ان دعوت وهامان وقارون و
جنودها كانوا خاطئين قلت المراد بكون الكلام له
اللفظي دال على النفس انه دال على بعض معناه
فالنفس يدل على معاني لا نهاية لها واللفظي يدل
على بعض تلك المعاني القديمة والحديثة كذا قال بعض
المحققين ولحق ان الكلام اللفظي يدل على نفس الكلام
النفس القام بذاته تعالى لكن تلك الدلالة ليست واحدة
من الدلالات الثلاث المطابقة والتضمنية والاشارة
لتراكمية لانها اقسام للدلالة اللفظية الوضعية
وانما هي دلالة التراكمية عرفية كدلالة اللفظية كقول
قوله تعالى قام زيد على انه يحدث بذلك في غيره
وليس خاليا عن الحدث خلوات ذات وهذه الدلالة
هي المرادة من قوله بعضهم ان تلك الدلالة عقلية
فاذا بقوله عقلية انها غير وضعية ومحصلة ان
الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية
التراكمية لكن كلامنا النفسي حادث وكلامنا اللفظي
واما كلام الله النفسي قديم وكلامه اللفظي الدال
عليه حادث ونهض التقرير تعلم انه لا حاجة لقوله
بعض المحققين في قول المتكلمين ان الكلام اللفظي

المنزلة على سيدنا محمد يدل على الكلام النفساني بقائه
تعالى من انه على حذف مضاف اي يدل على بعض مدلولات
الكلام النفساني وذلك لان تقرير هذا المضاف اذ احتياج
اليه اذا اريد بدلالة الكلام اللفظي الدلالة اللفظية
للموضعية واما ان اريد بالدلالة المعرفية الاتمرامية
المعبر عنها بالعقلية فلا يحتاج اليه ولا يحصل الزيادة
بمعنى اللفظ المنزلة دلالات دلالة عقلية ودلالة
لفظية وضعية ودلالة على الكلام لنفسه دلالة عقلية
والمدلول في هذه الدلالة قديم ودلالتة على معانيه
اللفظية افرادية كانت او تركيبية دلالة لمعطية وضعية
والمدلول في هذه الدلالة بعضه قديم كمدلول لفظ الله
وبعضه حادث كمدلول لمعط فرعون فان اريد بالدلالة
في قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفس الدلالة
العقلية لم يتجوز لتقدير المضاف وهذا هو الذي
سلكه المصنف والسعد وان اريد بالدلالة اللفظية الوضعية
احتج لتقدير المضاف وهذا الملك سلكه المراق
ومن يتبعه على اثباته اي الكلام النفساني الذي ليس عرف
ولا صوت وقوله شاهد اي في الشاهد وقياس
عليه الغايب بان الامر والناهي اي الامر من
المخلوق والناهي من المخلوق وقوله بان له متعلق باجتماع
فدخول الباه هو المحتج به وقوله بخدي من ذكر من
الامر والناهي فان دفع ما يقال ان بخدي خبر عن اسم
ان وهو جاز على طريقتين وهذا الخبر غير مطابق
له فكان

له فكان الواجب ان يقال بخدي الضمير التثنية وحاصل
الجواب ان مرفوع بخدي ضمير يعود على من ذكر من الامر من
والضمير ان في قوله حالة امرة ونهيته كل منهما يريد
الى ما يليق به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اي
فيها طلبا جازما وهو الطلب لنفسه الذي ليس عرف
ولا صوت ويدل عليه اي حيث يقال فهمني المسألة
وعلمني المسألة فتلك عبارات مختلفة دالة على ما في
النفس من الطلب ثم ان مقتضى كون العبارات دالة
على ما في النفس ان يكون تلك العبارات غير ما في النفس
لان ما في النفس لا يختلف لانه عبارة عن الطلب لنفسه
لجازم وهذه العبارات مختلفة فتكون العبارات غيره
وقد اشار اليه دليل ما اقتضاه الكلام من المخايرة
بين النفس والصورة بقوله وما يعرض لخرنا والواو
تقديمية وقوله وما يعرض لخرنا اشارة الى قياس من
الكل الثاني صورته هكذا العبارات مختلفة ولا
شي من النفس يختلف ينتج العبارات ليست ما في
النفس وايضا العبارات دالة وما في النفس مدلول
والدال غير المدلول ولو التفت اليه لكان اوضح
ولان العبارات هذا دليل ثان للمخايرة بين
ما في النفس والعبارات وتقديره ان يقال العبارات
دالتهما بالوضع واستوفيق ولا شيء مما في النفس كذلك
ينتج لا شيء من العبارات بما في النفس وقوله ولان
العبارات اي ولان دلالة العبارات وقوله بالجمل

أي الرضع فتوله والمواضعة مناغلة وهي على غير
 بابها والمراد بها الوضع وحق فهو تفسير لما قبله
 والتوقيف أي لأن السامع لا يدرك معنى اللفظ إلا
 بموقف يقول له هذا اللفظ موضوع لكذا وذلك
 المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الإعلام و
 الإطلاع ثم إن توقفه الدلالة على التوقيف والتعظيم
 ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى بخلاف
 توقفها على الوضع فإنه من حيث ذاتها حقيقة
 عقلية أي وما في النفس دلالة على معناه عقل
 لأن الوضع والتوقيف قد لاقى لفظ زيد على معناه
 بالوضع وأما ما في النفس فيدل بالعقل وحق فهما
 متغايران وهذا بعيد ما قلناه أو لا من أن الكلام
 النفس يدل على معاني وهذا ظاهر في الصفة بقرينة
 وأما إذا صدر من أحدنا اللفظ ضرب فيدل على ما
 في النفس وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذي هو
 نفس لا مدلول له هنا قاله أنما يظهر في القديم لا
 في الحادث من أن الإرادة امتثال لا إلى كلام
 نفسي ويريدون اختيار أي ويردون ما يجده
 المخير في نفسه قبل الإخبار يرجع للعلم بالصفة
 أي بمدلولها وبخاص أن الكلام أما الشئ أي
 أو خبري فما يجزم الطالب في نفسه تكلمه حقيقة
 الأمر والنهي يرجع إلى إرادة الامتثال وما يجده
 المخير قبل تكلمه بالخبر يرجع للعلم بالصفة وقوله

فتعلم

فتعلم الصفة الإضافية للبيان أي يرجع للعلم بالصفة
 من حيث مدلولها ومادتها وحقيقتها الاتفاق أي
 يتقاربان المتعقبات وقوله وأما النزاع أي بيننا وبينهم
 وقوله من تميزه أي من تميز أصل المعنى الموجود في النفس
 عن الإرادة والعلم على مفادته أي على مفادته أصل
 المعنى الموجود في النفس للإرادة بالنسبة للطلب الشامل
 للأمر والنهي وقوله بوجود الأمر بدونه أي بدونه
 الإرادة وهذا هو المحجج به ومحنة حجة أولى ومناق
 حجة ثانية وهي قوله قالوا ومن الدليل على المفادته
 وبيننا وبيننا وجود الأمر بدونه الإرادة قالوا
 هو محجج به ولم يرد وقوع ذلك منهم أي ولم يرد
 الأمر سبحانه ووقوع الإيمان من الكفار ولا وقوع الطاعة
 من العصاة ولما كانت هذه دعوة لا يسلمها الخصوم
 اذ هم يقولون أراد ذلك منهم اشتباه الله بالقتل و
 القتل مع ما للقتل يقال اذ لو أراد ذلك لوقع أي
 لكنه لم يقع فلم يرد في الامتنان وقوله واللا
 لزوم النقض بيان للمدركة أي والنقض عليه محال
 بالاتفاق وقوله يجوز أي بسبب نقض شئ
 المبدون مشيئة لأنه يصير مقهورا والقهر
 نقض اذ لو أراد ذلك أي كما يقول الخصم
 وقد اتفق أن هذا دليل على بعدان ذكر الدليل
 العقلي فهو عطف على قوله والالزام النقض
 على أن ما شاء الله كان أي فلو شاء الله إيمان الكافر

او طاعة العاصي لوقع فقد تحقق الامر بدون الارادة
 وفي قوله قبل ظهور البدع اشارة الى ما ان عليه
 لخصوم مخالف لما عليه السلف وانهم في ارباب البدع
 ان الامر يتعلق بهذا اشارة لقياس من الشكل
 الثاني تقريره ان نقول الامر يتعلق بفعل الغير بالارادة
 لا يتعلق بفعل الغير يستج الامر غير الارادة لا يعني
 الشهوة عطف على محذوف اي الارادة بمعنى المقصد
 لا يعني المحذوف لكون الارادة بمعنى المقصد لا تتفق
 الا بفعل المرید لم يتعلق بامر محذوف عنه بخلاف الامر
 فانه يتعلق بالمتجوز عنه وقوله لا يعني الشهوة والمجبة
 اي واما الارادة بهذا المعنى المحال في حق الله فتعلق
 بفعل الغير فتمكن من قضائه اي بان كان موصلا
 ووجد رب الدين او وكيله فلو تضمن الامر الخ لا اول
 ان يقول فلو كانت الامر بنفس الارادة كما هو مدعى
 لخصم مع ان الله قد امره بذلك اي بقضا الله من
 حيث امكنه ونهاه عن المظلم نظرا لقوله عليه السلام
 والسلام مطلق المنى فلم فكان بحيث اي وتجب
 عليه الكفارة اي وجود المعلق عليه وقوله ولم
 بحيث جملة حاله قالوا الخ هذا من جملة الوجوه
 التي يبنى بها الاصحاب على وجود الامر بدون الارادة
 فكان المناسب ان يقول اراج قالوا الخ واما الخ
 بصينته قالوا المختصين بالنبي لما في هذا الوجه
 من محدث الابق اذا اعتذر اي السيد في اعتذاره
 قوله

قوله فارادة السيد تميد عذره اي تقريره واظهاره
 فانه يامره لعل المناسب امره بحضرة لانه جواب اذا اي
 امر السيد العبد بحضرة السلطان ويريد مخالفتي
 فقد تحقق الامر بدون الارادة وقوله فاذا هو واجبة
 لهذا فالاول استناطه لاستغناء عنه وهذا لا محجة
 فيه ان لا يظهر عدم كفاي فيه مجرد قوله يا عبدكم
 افضل كذا لا يتوقف على وجود امر نفسي وكلام
 فيه فلم يوجد الامر كما لم توجد الارادة وكلامنا في وجود
 الامر المعاني بدون الارادة ولا يتوقف على انه
 امر حقيقة اي امر امرائنا ليا ومثله لازم للاشارة
 فاذا امر الله العبد في القرائة ولم يرد فعله لم يعدم
 وتوحيه فقد وجد الامر المعلق دون النفس فكيف
 يقولون ان الامر المعلق سيتلزم الاقتضائي النفس كمال
 انه كما لا يلزم من قول السيد افضل كذا وجود الارادة لا كما
 كذلك يقال للاشعرية انه لا يلزم من الامر المعلق الاقتضا
 النفس اي ان هذه الامر في الوارد في الكتب السماوية
 فامر في جهنم بالايمان مثلا في الكتب السماوية امر لفظي
 لا نفسي فقد انزاد اسطق عن النفس كما انزاد عن الارادة
 لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يردده ولم يقتضه وانما
 طبعه طلبا لفظيا لغرض قالوا من الدليل على المقام
 اصل المعنى الموجود في التفسير للارادة وضمير قالوا للام
 صحاح وهذا دليل بان استدلاله على المعايير وليس من
 جملة الوجوه التي يبنوا بها وجوها لامر بدون الارادة

حاشیه از حق ملیت
و الموحید: طلبه بیانت

في وقت واحد لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر فيه قلوا
 له جواب عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان العالم
 بالشئ ينظر فيه مع كونه عالما به مثلا هذا يجب البعد عنه
 لانه تمام وكل تمام يجب البعد عنه ولانه زان وكل زان
 يجب البعد عنه ولانه سارق وكل سارق يجب البعد عنه
 فمن علم من الدليل الاول انه يجب البعد عنه فمقتضاه
 مع النظر في الدليل الثاني والثالث لما فيه من طلبة تحصيل
 الحاصل به انه صحيح واذا كان العالم بالشئ ينظر فيه مع
 كونه عالما به فايق المتضاد وحاصل الجواب ما اشار
 له بقوله قالوا له فتقول الشئ ونظر العالم اي ولو يجب
 الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله في دليل اخر ان نظر العالم
 بوجود البعد عن هذا في الدليل الثاني والثالث وبطل
 العالم في دليل اخر انما هو لاختيار دلالة اي دلالة الدليل
 لما حارى هل يستلزم تلك النتيجة العالم بها او لا لكن
 اعترض من هذا الجواب بان مقتضاه ان المطلوب من الدليل
 الثاني انما هو الاختيار والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون
 مثبتا في المقدمتين التي تركب منهما الدليل وبالضرورة
 ان الاختيار الذي هو فعل الفاعل لا يكون مثبتا فيهما
 فالاولى في الجواب ان يقال ان الناظر حين ينظر في
 الدليل الثاني يغيب العلم بحاصل عن الدليل الاول عن
 ذهنه لا اشتغال النفس بغيره وهو الدليل الثاني
 والمراد بغييبته عنه ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد
 لغييبته حتى يلزم ان الناظر في دليل الوجدانية بعد

مرفتها

مرفتها يكون غير موحد حين النظر ولا جل هذا الاعتراض
 مساق الشئ الجواب الذي ذكره على وجه التبري كذا اعترض
 بعض ارباب الخواشي واجاب بما سمعت لكن قد يقال
 عليه ان من العلوم ان المطلوب للجاهل الاستدلال
 على حدوث العالم بحيث كان المطلوب لا بد وان يكون
 مثبتا في مقدمتي الدليل يلزم ان يكون الاستدلال
 الذي هو اقامة الدليل مثبتا فيهما وهو باطل فتأمل
 لا للاستدلال به اي لاجل تحصيل العلم ولو قال
 لا اختبار دلالة لتحصي العلم به لكان اوضح وافاد
 الشئ بقوله لا للاستدلال به ان الحصر اضافي فلا ينافي
 انه يوفق بالنظر للعالم الغرض اخر غير اختيار دلالة
 عايد ذلك الغرض على الناظر كزيادة الاطمئنان به
 بعبارة ادلة او الالتماس بان يكون ممن يحصل له
 استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او
 بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان تختلف في قبول
 اليقين فربما يحصل اليقين لبعض من دليل وبعض اخر
 من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع وكذلك فيه
 عطف على قوله كالمعلم فبعد عنه في قوله للسببية اي و
 كالتشكك في المنطور بسببيه ومن اجله وهو حدوث
 العالم وقوله والظن اي للمنطور بسببيه لحدوث العالم
 وقوله والوهم اي للمنطور بسببيه كالحديث المذكور
 وتوضيح كون هذه مضادة للنظر ان الناظر اذا
 نظر في دليل حدوث العالم اي حرك نفسه في تحصيل

ها
 ما
 بها
 ما
 ها

المتبع به اولى على المعايير المذكورة وساق هذا الدليل
باسلوب الثوري لما فيه من احدث الذي يذكره لتناقض
اي والتكل بالتناقض بحيث لا يليق بما قل ولركات
كل امرئ الا ان يقول ولو كان الامر منسلا لارادة الاحتمال
تبايرهما مع تلازمهما في الوجود الخارجي لانه يمكن ان
يحمل قوله اريد منك على واجب ذلك اي لا على ان قصد
وهذا اسند لقوله وهذا ضعيف ولا يخفى ما فيه فانه
عبارة تفيد انه يصح حمل الارادة هنا على المقصد
وهو لا يصح لما مر من ان الارادة بمعنى القصد لا تتعلق
الا بفعل المريد والارادة هنا متعلقة بفعل الغير نظر
لقوله اريد منك فهي بمعنى المحبة والشهوة فقط وهذا
متعين فيها لانها يمكن ان تحمل عليه فكان الاولى ان
يقول لانه يتعين ان يحمل قوله لخر واما خبر لخر
لما قدم بطلان رد ما يوجد في النفس من اطلب
الى الارادة شرع هنا يتكلم على بطلان رد ما يوجد
في النفس من خبر الى العلم بنظم الصيغة وحاصل
ذلك ان قوله انه في كتابه اتي امر الله مثلا ختم على
واما القايم بذاته فعلمه فليس جبرا حقيقيا بل هو
يرجع للعلم بهذه الصيغة كذا قال المعتزلة وهذا
باطل لما قاله الله وحاصل ما قاله الله ان العلم بنظم
الصيغة يختلف باختلاف الصيغة والخبر المتعلق يختلف
ينتمى العلم بنظم الصيغة غير خبر وهذا قياس من الشكل
الثاني حذف الله نتيجة الى العلم بنظم الصيغة
اي وانه

اي وانه ليس هناك كلام تنسالي بل الموجود العلم
بنظم الصيغة الموجودة في الخارج لان نظم الصيغة
يختلف لخر اي لان العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف
الصيغة فالعلم بقوله جازي غير العلم بقوله ذهب
غير مثلا بقوله الله لان نظم الصيغة لخر فيه حذف وما
جرا عليه الله مبني على ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم كما
يأتي وانما نتجت تقدير العلم لاننا لو لم نقرر كانت نتيجة
القياس بنظم الصيغة ليس خبرا غيبيا وينكسر لقولنا خبر
النفس غير بنظم الصيغة وهذا غير المطلوب لانه الخبر ليس
هو بنظم الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فاذا قدرنا انظارة
للمعلم انتم المطلوب وهو ان العلم بنظم الصيغة غير خبر
اسمى ذات خبر بان هذا الدليل انما يتم اذا سلم خبر
الانفس ومخصوصا انما يقولونه بوجود شيء في النفس ولا
يسمونه جبرا ولان الصيغة لخر الواحدة لخر هذا قياس
اخر حذف نتيجة كالذي قبله وحاصل ان القائل افضل
قد يتعلمها في الايجاب والاحاجة كقولك قم للصلاة و
لذلك قد لولا الصيغة تختلف بالانسانية والخبرية
والصيغة واحدة فيكون العلم بها واحدا فنقول في نظم
هذا القياس من الشكل الثاني العلم بنظم الصيغة لا يمكن
وما في انفس مختلفا ما يصح في فلان المعلوم اذ الخد
كان العلم المتعلق به واحدا من غير خلاف واما الكبرى
فلان ما في النفس خبر وطلب وهما مختلفان ضرورة
ينتمى العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس وينكسر

الى ان ما في النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة وهو المطلوب
واذا ثبت لهذا شروع في وجه تسميته ما اثبتته
اهل السنة من القول النفسي كلاما وبيان ما اخذ ذلك
تسميته مبتدأ خبره ما حوز وهو غير مطابق بحسب
الظاهر فلا بد من التأويل بحذف في اخره اي امر ما حوز
من موارد اللغة الاضافة بيانية وقد قال تعالى ونحو
استدل بهذا على تسميته ما في النفس كلاما ورفعه ان
المطلوب تسمية ما في النفس كلاما والاية انما تدل على تسمية
قولا قلنا هي بمعنى واحد لا يقال بل القول اعم لصدقه
بالنفساني واللساني والكلام مخصوص بالثاني وحم
فلا يصح الاستدلال بالاية لان ملزوم الاعم غير ملزوم
الاخص لانا نقول هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ
واللفظ مخصوص باللساني واما المتكلم فالكلام به
عندهم كما عند اصوليين يصدق الامر من على خلاف
سيد كرفيه وانه حقيقة في اي معنى يكون وان قلت حيث
كان القول والكلام بمعنى كان في قول الشواذا ثبت ان
لنا قولاهما في لانا اذا فرضه كلاما فكيف يستدل على
انه كلام قلت لا تهافت لانه المفروض بكونه المعنى المأمور
بالنفس عليه واستدل بالادلة العقلية السابقة غير انه
هل يسمى ذلك المعنى كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية
مراجعة للغة استدله بموارد اللغة وهي كاهية في هذا
المعنى هو يوسي لم يكذبهم هذا غير مرتبط بما قبله
فالمناسب ان نقول وذلك انه لم يكذبهم نحو الى ما

تجته

تجته بضم التاء وكسر هيم اي تسميته ضمائرهم وحاصل كلامه
ان الوارد على السننهم ان رسول الله والوارد على قلوبهم
هو ليس رسول الله والتكذيب منوط بالثاني دون الاول
يعني والكذب لا يكون الا في الكلام لخبري لكن كون الكذب
متعلقا بالخبر النفسي بعيد بل المتبادر متعلق بالخبر
النفسي من حيث عدم مطابقة لما في القلب كما ذكره البيان
ثم بعد ذلك فالمعنى تسمية القول النفسي كلاما والاية لا تدل
على ذلك وانما تدل على تسمية خبرا وهو يخص من الكلام لصدقه
بخبر والانشاء وانما جعل اللسان اراد به القول المنطلي
الناسي عن اللسان من اطلاق المحل على الحال واطلق على
ما في الغواد وهو القول النفساني كلاما وهو محل التأمل
وهو اطلاقه اي اطلاق الكلام بمعنى اللفظ اي وهل
اطلاق لفظ كلام بطريق حقيقة الاضافة للبيان
وعلى هذا فهو مشترك بين اللفظي والنفسي او هو
حقيقة في القول المناسب بما تقدم ان يقول في المنطلي
بدل القول مجاز في النفس اي فيكون من اطلاق اسم
الدال على المدلول او بالعكس اي فيكون من اطلاق
اسم المدلول على الدال والذي استقر عليه في ظاهره
انه كان يقول ولا غير ذلك وهو كذلك اذ كان يقول
اولا انه حقيقة في النفس ومجاز في المنطلي من اطلاق اسم
المدلول على الدال ويصدق لذلك بيت الاخطي ثم رجع
للقول بانه حقيقة فيهما لاطلاقه على كل منهما والاصل
في الاطلاق حقيقة انه حقيقة في المنطلي اي ومجاز

في النفس من اطلاق اسم الدال على المدلول وهو القول الثاني
بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم اي بدليل سرعته
حصوله الى الذهن عند الاطلاق والتأثير المذكور من علاما
لحقيقة وقد يقال ان اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي
حتى يتبادر ولا يمتنع لما كان ما استدل به المقول
يقدم فيما ذهب اليه الاشرى ولا من انه حقيقة في
النفس ويجاز في اللفظ وحاصل القدر كيف ذلك
مع ان المتبادر للذهن عند الاطلاق اللفظي والمتبادر
امارة للحقيقة اجاب الله عنه بقوله ولا يمتنع ان يكون
حقيقة لغوية في النفس حقيقة عرفية في اللفظ فبادرا
للذهن كونه حقيقة عرفية وهذا لا ينافي انه مجاز لغوي
كما قال لا شرعي ولا وهذا غير القول بالاشترائك
السابق لان ذلك على انه حقيقة لغوية فيه مما عاده
فاشترابه اصلي في هذا عارض واذا عرفت الحق في
كلام الله اي من انه صفة قد يمتنع خالية من الحروف والاصوات
على كلام الله الذي هو صفة قد يمتنع قايمة بذاته
لا يحل على القول اي لا يحل على طاهر من القول في الدلالة
لان باطل اذ لا يصح القول بان حال في احدهما فضلا عن
الحلول في جميعها بل لما كانت هذه الاشياء المحفوظة
في القلوب والمقر وبالسنة المكتوب في المصاحف
وقوله دالة على كلام الله اي مباشرة في الاول وبوا
في الثاني وبواسطتين في الثالث فهو حاصل كلامه
اي ما يجري على القلب من المحفوظ دال على الصفة القدسية

انعائية

الانعائية بذاته تعالى من غير واسطة وما يجري على اللسان
من الالفاظ المقررة دال على الصفة بواسطة دلالة على
ما يجري على القلب من المحفوظ والمكتوب في المصاحف دال
على الصفة بواسطة بين وهما دلالة على الالفاظ المقررة
ودلالة المقررة على الالفاظ المحفوظة الدالة على الصفة
المذكورة ولما كانت هذه الاشياء بهذه المثابة اطلق عليها
كلام الله وصرح ان كلام الله يطلق على كل ما في النفس
وما يجري على اللسان والحروف وانت جدير بان هذا خلاف
اشهر من اطلاقه على ما في النفس وما في اللسان فقط
دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق من اطلاق
اسم المدلول على الدال لا ينافي ما استقر عليه رأي الاشرى
من ان الكلام حقيقة في النفس واللفظ انما ينافي ما يرجع
عنه من انه حقيقة في النفس ويجاز في اللفظ واطلق
موجوديتها في وقوع الاطلاق على ان الصفة القدسية
موجودة فيها اي في هذه الاشياء المذكورة وهي الالفاظ
اللسانية والمقر والمكتوب وما يجري على القلب من الالفاظ المحفوظة
ومنى وجود الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها
لما علمت ان الصفة القدسية مدلوله لهذه الاشياء من غير
واسطة او بواسطة فقط او بواسطة فنقول الله فيهما
وعلى تمييز القول عن الفاعل اي انه موجود علمها وفهمها
فيها اي انها موجودة فيها فهما وعلمها والحلول لا كما قدمنا
لان الشيء كالصفة القدسية مثلا وقوله وجوان
اربع الاولى اربعة لان المسود مذكور وهذا انقليل نصيحة

اطلاق ان الكلام موجود في الالذهان وفي اللسان وفي
 الباطن غير ان يستلزم ذلك حدونا واعلم ان الوجود في
 الاصل هو الوجود المعيني والذهني تابع به واللساني تابع
 للذهني والثاني تابع لللساني مثلاً يزيد الغائب عنك
 اذا استحضرت في ذهنك وذكرته بلسانك وكتبته في
 كتابك كان موجودا في ذهنك باستحضارك له وعملك
 به وموجودا في عبارتك وفي كتابك وموجودا في مكانه
 الغائب فيه فالاول الوجود في الالذهان والثاني الوجود
 في اللسان والمباراة والثالث الوجود في الكتابة والرباع
 والرابع وهو وجوده بذاته في المكان الغائب فيه هو
 الوجود في الاعيان فزعم لا شك ان لم يوجد في لسانك
 ولا في قلبك ولا في كتابك وانما وجد بذاته في المكان الغائب
 فيه لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الحارثية على
 القلب بلا واسطة ومن الالفاظ الحارثية على اللسان
 بواسطة ومن المنقوشة المكتوبة بواسطة بين قيل انه
 موجود في الذهن في العبارة وفي الكتابة وكذا كلام الله
 تعالى وجوده المعيني وجوده من ذاته تعالى بحيث لا
 يشاركه كماله وقدرته وسائر صفاته الذاتية ووجوده
 في الذهن دلالة الالفاظ المتخيلة في الذهن عليه ووجوده
 في العبارة دلالة الالفاظ اللسانية عليه بواسطة
 ووجوده في الكتابة دلالة الالفاظ عليه بواسطة بين ان
 باعتبار وجود الصفة في الالفاظ ودلالاتها عليها
 للالفاظ تلاوة وقراءة وللصفة القدرية متلوة ومقررة

في النيات

في النيات فقال للمنقوش كتابته وللصفة القدرية مكتوبة
 والكتابة منقوش بحروف واما المكتوب فهو الصفة القدرية
 ثم ان هذا الاطلاق فيه تسريح اذ لا معنى لكون الصفة القدرية
 مكتوبة او متلوة الا باعتبار ان مكتوب ومتلوة
 وجود في الاعيان اي بحيث يدرك بالبصر ووجود في
 الالذهان اي بحيث يدرك من الالفاظ المتخيلة الحارثية
 على القلب من غير واسطة ووجود في اللسان اي بحيث
 يدرك من الالفاظ الخارجية بالبيان وهو الكتابة
 البيان الاصابع وليست هي الكتابة فيقدر مضاف اي يدرك
 البيان وبالحاصل ان الوجود بالبيان معناه الوجود
 بالكتابة اللسانية عنها وفي اليوسى ان الوجود في الاولين
 حقيقتين والاخير ان مجازيان اه لكن الظاهر ان حقيقة
 الاول خلافا لما في كلام الحكماء من انقطاع الصورة
 وبهذه تعرف ان يكون الصفة القدرية يدرك عليها بالالفاظ
 الذهنية والالفاظ اللسانية وبالكتابة لا بمعنى المصدر
 والقراءة والكتابة هما بالضم عطفان على اسم ان وهو
 الاول فهو منه ثاب للملازمة والحاصل للمعنى على هذا الكلام
 المبني على التسريح نقل ما وقع في عبارتهم وحاصله ان السك
 والقراءة هي اجزا للحروف على اللسان والتلفظ بها
 وتردادها والمتلوة الحروف والكتابة وضع الحروف
 في الصيغة مثلاً والمكتوب هو المنقوش الموضوع
 وكل التلاوة والمنقوش والقراءة والحروف والكتابة
 والمكتوب حادث ومنشأه ولا قدیم هنالك ولا غير

متناهي فكلهم بحسب ظاهر غير مسلم لكنهم لم يردوا بالبر
والسلاوة الالفاظ والمقروا والمثلوا الصفة القديمة وكذلك
لم يردوا بالكنانة النفوس وبالمكتوب الصفة القديمة
المقروا لافادة التمايز بين السلاوة والمثلوا والمقروا
المقروا والكتابة والمكتوب في الاحكام واللوازم بمعنى
ان احدهما حادث والاخر قديم لا في المفهوم بل في هذا
بديهي وفي افادة التمايز بين ما ذكر ترتيبا بالجنسية
لانهم ذهبوا من تاهيمهم في المعتادة الى ان الكتابة
هي المكتوب والسلاوة هي المثلوا والمقروا هي المقروا
وبالجملة اي اقول قول لا ملتصقا بالجملة اي الاجزاء اقول
قولا بجملا وهذا غير مختص بهذا البحث بل يجري فيه و
في غيره وحاصله ان عندنا طرفان الاطلاق اللفظي و
الاطلاق المعنوي فالاطلاقات المنطوية تابعة للعقل
عن الشارع وعن السلف في الاطلاقات الالفاظ وهذا
هو المقاد بقوله فالاطلاقات المنطوية في الضمير
في اطلاقها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات
ففي الكلام استخدام والاطلاقات المعنوية تابعة
للعقل في شأن حمل الالفاظ المطلقات على تلك
المعاني وهو المقاد بقوله ومعانيها تابعة في الضمير
في معانيها وفي عليها وفي فهمها عايد على الاطلاقات
بمعنى المطلقات ففيها استخدام ايضاً الاطلاقات
المنطوية كقولك الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف
مفروية بالاسنة وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى

وجاء

وجاء ربك ويد الله فلهذا تابعة للعقل عن الشارع وعن
السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من
معنى معانيها تابعة للعقل فالمقروا من قولهم الصفة
القديمة مكتوبة في المصاحف انها حالة فيها فلا يتبع
في هذا المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى كونها مكتوب
اي باعتبار دأها وكذا يقال في معنى وجار ربك والرحمن
على العرش استوى من حيث حمل عليها اي من حيث تلك
الاطلاقات على تلك المعاني فلا بد من فهمها على ما يصح
فلا يتبع الالفاظ في جميع ما تدل عليه لان الالفاظ
متبوعة مطلقا اي سواء كان معناها موافقا للعقل
ام لا اي بل تارة وتارة فيقع اللفظ في ما يدل عليه
في جازي دون جاريك بل ينظر للعقل في احوال هذا
فلو كان اللفظ متبوعا دائما للزم كل ضلال لحمل جاء
ربك على ظاهره وكذا استواء على العرش ونحوه
يرفض اي يترك والكلام في مبيني الغاية اي حتى يرفع
قواطع العقل اي مقطوعات العقل والالفاظ
وجوه الخ الالفاظ مستدا اوله وجوه دلالتها مبتدأ
ثان خبره كثيرة وهذا كإسناد لقوله فلا بد من فهمها
على وجه يصح لانه يقتضي ان الالفاظ لها دلالات
كثيرة بعضها يصح وبعضها لا يصح وهو كذلك
والالزم الخ اي والانتقل ان الالفاظ لا تتبع مطلقا
بل قلنا انها تتبع مطلقا لزم الخ دلالتها متكررة
اي منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية معادمية

لتواطع العقل وتلوح وانما تنضبط اى دلالتها اى رافعا
تفهم على الوجه الصواب بطول ممارستها اى لاجل ان تفهم
معانيها اللغوية لانه اذا عرفت المعنى اللغوي وكان هذا
اتفاقا للتوابع العقلية بنظر ان صح حمل اللفظ على
المعنى الاول فحين والاصرف اللفظ لمعنى خفيض العقل
صحة حمل عليه بحث مع المستدعة عطف على تسبب من
عطف السبب على المسبب لاجل اى لاجل ما ذكرنا
انتشار البحث مع المبتدعة عن مسألة الكلام التى هى من جملة
سائله حتى قيل لم يظهر انه قيل فى تسمية هذا
الفن بعلم الكلام غير تلك وهو كذلك فقد ذكرنا اوجها
اخر منها انه يورث قدر على الكلام فى تحقيق السرعات
والزام المخصوص ومنها ترجمة المتكلمين كتبهم بتوهم الكلام
فى كذا ومنها انما يتحقق بالتكلم والبحث واردة الكلام
من الحائض بخلاف غيره من المعلوم فانه قد يتحقق بالتأمل
ومطالعة الكتب وقد استبان اى بانا بيانا قويا
بوليل التعبير بالسنن والتا وراينا الاعراض لم يجمع
ان تكون راي علمية والمنعول اشافى لحدوف اى وراينا
للاعراض عن كثير من المباحث اولى للمحافظة لحدوف
ان راي معنى قصد اى فتصدنا الاعراض لم يجمع
ان تكون بصرية كما هو ظاهر المذكورة فيها اى
فى مسألة الكلام من استقويل يقتضى انه لا فائدة
فيه بالكلية فتقوله بعد بل كبير جدوى لم يارض ما
قبله لانه يقتضى بؤته اصل مجدوى بخلاف ما قبله

الا ان

الا ان يراد بالاستقويل الاطناب وهو يجمع كبر الفائدة
وصغرهما فصع الاضراب بل لاحدوى اى لا فائدة
له اى للكثير من المباحث المراض عنها وهذا اى ولجل
كون الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فى مسألة الكلام
اولى من استقويل بذكرها قال المرحوم محجوب عن العقل
اى رحم فكمرة الكلام فى ذلك عبث وكان الاولى للشئ
ان يعكس الكلام فيقول لانه العقل محجوب عن كنه ذاته
وكنه صفاته لانه المحجوب انما هو العقل الا ان يقال مراده
يجب كنه الذات وكنه الصفات عن العقل حما وهما
عنه وليس المراد بالمحجوب المنع وعلى تقدير هذا التوصل
الى الشئ امر كه وقوله من معرفة الذات الاولى ان يقول من
معرفة ذلك اى كنه الذات وكنه الصفات وهذه ابيات
للشئ فيقتضى ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك
متعلق بالذات لا بعرفتها والاولى حذف المعرفة فنقول
وعلى تقدير الوصول الى شئ من ذلك الا ان يراد بالتوصل
الى الشئ لانصاف به او يراد بالمعرفة المعروفة وتجعل
الاصناف بيانية فهو دوقى اى فالمعرفة او التوصل
معنى الانصاف والمراد بكونه دوقيا انه امر قلبي لا يمكن
استيعابه بعبارة كما يتبع له اوليا فيكون الذات
العلمية ولا يمكن التعبير عن هذا المدرك او عن المدرك
بعبارة اشارة الى مذهب الحشوية اى الى رد
مذهبهم وابطاله او المراد اشارة الى مذهبهم على وجه
الرد والابطال وكان على الشئ ان يزيد لفظ ايضا لانه

ما قبله من قوله او يكون كلامه حرفا او صوتا اشارة لمذهب
الحسوية وضعوا كلامه تعالى بالسكوت فيه سمح
لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان تبكلا
ثم انقطع كلامه الا ان يجعل في الكلام حذف والاصل
بالسكوت عنه لم يزل سبحانه متكلم اي في الازل عيني انه
لم يزل متصفا بصفة الكلام فيما مضى ولا يزال متصفا
بصفة الكلام فيما لا يزال اي في المستقبل اذ لو جاز
ان ميكت عن كلامه اي بان تستغنى عنه صفة الكلام لجاز
ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحرق
بيانها ايجازا وهو انه لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام
وحذف الاستثائية ايضا وهي لكن التالي باطل وذكر مرها
بقوله وذلك يوجب حدوثه واما ادعاه لغير هذا
جواب عن ما اوردته الحسوية على شرطية الدليل وحاصله
لان اسم الملازمة لان الكلام حين السكوت كما من ومنه
لانه منعدم هو من هو ضرب من الجنون
اذ لا معنى للسكوت اي عند العقد ليجرح الحسوية
الا انعدام الكلام لا كونه واستتاره لما عرفت
ان كل ما ثبت قدمه لغير هذا سند لقوله واذا انتفى البقا
انتفى المقدم لكن بضميمة ما بعد من قوله وينكسر
فيكون جملة حالية وما يرد من انها حالية فان المقارن
المتبعت مشروطة بان لا تقتضون بالواو وهذه غير حالية
منها من دفع بتقدير مبتدأ بعد الواو مسند اليه العقل
اي وهو ينكسر بخلاف النقيضين الموافقين وهو

تبديل

تبديل كل واحد من الطرفين بغير الآخر واذا انتفى
المقدم ايضا اي كما انتفى البقا هذا ظاهر وانت خبير بان
المناسبة تاخير لفظة ايضا عن قوله لزم ضده الذي هو
الحدوث ايضا اي كما لزم الحدوث على مقابله وهو كونه
السكوت قبل الكلام مستلزم عدم الكلام الثاني
اي انعدامه بواسطة لغير هذا اشارة بل كبرى قياس
وحذف صفاته لظهورها وتقريره ان لقوله ما الحق عدم
لزم ان يسبقه عدم وكل ما سبقه عدم فهو حادث
ينج كل ما الحق عدم فهو حادث حادثا بغير وسط
اي من غير حاجة الى دليل لان ذلك حقيقة كونه تبكلا
السابق فانه يحتاج الى وسط وهو ان حقوق عدم بل
منه سبق عدم وهو حدوث كفر لا محالة اي كفر
على الراجح لان الكرامة يقولون بحدوث الصفات
ومع ذلك في كفرهم خلاف هذا ان رجعا اسم لا اشارة
في قوله ودعوى الانصاف بذلك للصفات كحادثة اي
ودعوى الانصاف بالصفات كحادثة كفر على الراجح و
يحتمل رجوعه للحدوث الذي اوجبه قيام الحوادث
به تعالى اي ودعوى الانصاف بالحدوث من تفرقه لغير
وعلى هذه فتوى لا محالة معناه قطعا من غير خلاف
وذلك لان حدوث الاله بنفسه لبيد انصافنا
مما يخالف ذلك من بياضية لما ورد ويحتمل ان يكون
معنى على متعلقة بحديثه على انه حال اي وما ورد
في الحديث حال كونه اتيا على حال يخالف هذا

ما ولا اي عند من باور لا عند من يعرض وعلى كل حال
فالاتفاق واقع على تنزيه الباري عن المستحيل
وعنه ما ورد في الحديث المناسب استقاط الواو كما في بصرة
واستقاط قوله في الحديث ان الله لا يبدل ما ورده
انصتوا كما انصت لكم اي اسكتوا كما سكت لكم فهذا
يقسمي بدون الكلام وانه يوجد تارة ويعدم اخرى
وفي القاموس يقال نصت نصت اي سكت فانصت
له ان سكت له واستمع لحديثه انتهى ولا كثر استعماله
بالهجر قال تعالى واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا
انجا وز في ظلم ظالم اي ان فانتى ظلم ظالم اي ان
تركة مواخذته على ظلمه قال ابن دهاق اي في
تاويل الحديث المذكور وفي نسخة ابن دهاق ان
ان الله يعلم ويرى يحتمل انهما بالناس المنقول
لما سبه قوله ويسمع الذي هو لبنا للمفعول اي الله
يعلم دانه ويرى اياته الدالة عليه واستفادة ان
الله يعلم ويرى من خارج لا من حديث وقوله ومع ذلك
لهذا روح التاويل لمعنى كما انصت لكم اي كما لم
اسمعكم كلامي في الدنيا وقوله لخبره متعلق بسمعا
وقوله باعمالكم متعلق بالخبر وقوله ان يصمت اي
سكت وتوضيحه ان كلام الله النفس يتنوع الى امر
ونهي وخبر دال على اعمالنا الفلان يتنوع كذا في وقت
كذا ونحن لانسمع كلام الله النفس في الدنيا باعتبار
انه خبر دال على اعمالنا فقوله كما انصت لكم مفاده كما
لم اخلق

لم اخلق فيكم في الدنيا سمعا لخبري الدال على اعمالكم
فاطلق الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه
بمعنى الحديث اطلب منكم الانصات كما وقع من الانصات
اي عدم خلق لسماع كلامي فالانصات بحسبه تعالى
غير الانصات بحسبهم ويحتمل ان يعلم ويرى بالبنا للفاعل
اي يعلم المسموعات ويرى الموجودات وقوله ويسمع بالبنا
للمفعول اي وسمع او امر العطية واما النفسية فلا
لانه لم يخلق فيهم سمعا لها وهو المراد بانصاتة تعالى
وتخصيص الكلام بالخبري لا مفهوم له كان يكون
كان تربية اي فان ذلك الصمت لا يكون بانعدام الخبر
انتهى اي كلام ابن دهاق ولما كان فيه نوع حقا
استبعد الله بما يوضح المقصود منه فقال قلت يعني
اي ابن دهاق وهو عدم الادراك ما عند الصامت
اي يعني انه لما كان الصامت مثالا يدرك ما عنده
من الخبر صار عدم الادراك لازما للصمت فاطلق
الصمت في حق الباري واريد به عدم ادراك ما
عنده تعالى من الخبر كذا في اليوسى وفيه ايضا انه
يمكن ان يكون معنى قوله انصتوا كما انصت لكم فنوا
اليوم لحسابي كما اهلنكم في الدنيا وتركتم تقتلون
ما تقتلون فيموز بالصمت او لا على الوقوف للحساب
وثانيا على الامهال كما تقول لا سكت عن برير انهارك
حرمتي اي لا اهلله وهذا تعريف الاستارة لرجعة
لمضمون قوله سابقا لم يزل سبحانه متكلا ولا يزال الى

قوله وما ورد في اوها راجعة للمعنى قوله او
يظهر عليه سكون والاول اوفق بالمعنى والثاني
ظاهر الاستدلال وخلق له سمعا اراد به القوة
لا الادراك بدليل قوله يدرك به نقي ان ظاهره ان
سماع كيدنا موسى بكلام القديم متوقف على ازالة
ازالة المانع وايضا دقة ولا حاجة لذلك بل
المادة على ازالة المانع لان القوة الموجودة في الشخص
ضعيفة بسبب ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك
المانع حصل لها قوة ولا يحتاج خلق قوة اخرى
وقوله اي وقوى الله ذلك السمع او وقوى موسى له
والضمير المستتر عايد على الله والبارز عايد على السمع
او على موسى ادراك به اي بسمعه كلامه القديم
فيه رده عن من قال ان موسى سمع كلامه تعالى بجميع
بدنه وقضية كلام الله ان موسى ادرك سمعه كلامه
تعالى احديهم بلا لفظ لان جهة خرق العادة وهو
مختار المفعول وقيل ان ادركه سمعه بواسطة لفظ
لا من جهة على خلاف العادة وعلى كل قدر احتسب به
كلام الله لم يمنع اي لم يمنع موسى بعد ان ادرك
بسمعه كلامه ورده عطف تفسير على قوله منه
وقوله ما كان قبله اي من كبح عن كلامه وهذا
اي ما ذكر من ازالة المانع كذا وروي ان موسى لم
لم يات به على وجه انه يفعل حكما من الاحكام بل حكاية
لما وقع لموسى اذا ما اي كلام لخلق وقوله المتكررة

لا اصوات يجدر ان يكسر الحاء وكونه الدال اي يقرب
ما ذاق وهو متعلق بقوله صار عنده حتى يستطع
سماعه اي سماع كلام لخلق وهذا الاختيار راجع لقوله انما
عنده اشد بعينه بضم اوله وبضم ثالثة وتشديد
ثالثة مكسورا اي يزيد عن شيئا شيئا او الشيء
اي يركن / ولما انتقم اي وحته وقعا كالتفسير لما
قبله عدم ذوات الذات اي مع وجود ما يقتضي من
الذوات وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف
تفسير حتى يصير عدمها محضا اي محاصرا لجملتها
مع انه اعظم باضعاف من ذات الانسان من ذي الجلال
من ابتداءية اي اطلعا على اناسيا من ذي الجلال وقوله
على ما اطلعت عليه من الذات العظيمة لولان
ثبته اي ذات موسى وجواب لولا محدود في اي لذاته
واما تاويل المعتزلة عبر تاويل اشارة الى ان ما قالوا
ليس معنى لا لاية بل تاويلها وصرف لها عن ظاهرها و
لما صلح لهم على ذلك اتاويل انهم ينفون كلامه تعالى
بما منهم على ان الكلام لا يكون الا بالحروف والاصوات
وذلك محال على الله تعالى فعارضوهم من ههنا موسى
فاولوها فتوجه المصالح الى الكلام معهم في ذلك التاويل
واطلاله عليهم فقالوا وما تاويل المعتزلة الخ
واصوات عطفه لازم يسمع منها اي من تلك الحروف
والاصوات وقوله ما اراد الله اي حروفا واصواتا
اراد الله ان يوصله اي ما وقوله اليه اي الى موسى

اى خلق الله فى الشجرة حروف واصواتا يسمع موسى منها
 ما اراد الله اتصاله اليه من تلك الحروف والاصوات
 فبنا منهم اى لبنى منهم فيها مفعول مطلق رد ذلك
 اى رد انكارهم الكلام القديم القائم بذاته تعالى وايضا
 هذا وجه ثاين لا بطلان لتاويل المذكور وتسميته معطوف
 على قوله تعالى ان خصم خبر عن قوله فالذى يلهى
 وهو الذى نقل عن السلف لانه قد اتقوت لما قبله لان
 هذه الدليلة غير صريحة ثم ان هذا غير متفق عليه فان
 لاهل السنة انهم سمع صوتا من جميع الجهات فهما
 طريقتان وحاصل ما فى المقام ان كلام الله القديم هل
 يجوز ان يسمع اولافى ذلك قولانه لاهل السنة لانه
 يجوز ان موسى سمعه وهو مذهب الشيخ ابو الحسن ومحمد
 الاشاعرة وذلك لان عدم موافقة ادراك كلام عار
 عن الحروف والاصوات لا يكون مانعا من ادراكه عقلا
 وقد اخبر الله انه كلم موسى قال المنك على ظاهره
 والقول الثانى المنع واليه ذهب ابو اسحاق الاسفرائينى
 وابو منصور الماتريدى ومن تبعه قالوا وموسى سمع
 صوتا من ساير الجهات على خلاف العادة والاعمال
 الله تعالى لكن لما كان بخلاف واسطة الكتاب والملك
 حصن باسم الكليم ولا يقال هذا يرجع لمذهب الاعتراف
 لانا نقول المعترلة ينكرون شوق الكلام القديم ولا
 يثبتون الا تلك الاصوات التى يزعمون ان موسى سمعها
 من الشجرة واما هؤلاء فيعترفون بنبوت الكلام
 القديم

القديم غاية الامر ان موسى لم يدركه لانتفاعه وانما ادراك ما يدرك
 عليه كالم يدركه نحي وادركنا ما يدركه عليه لكن الدال مختلف
 ولو كان هذا الزام للمعترلة رشح به ما جاز عليه به
 المبحث من ابطال مدعيتهم ودلت عليه السنة لا يرد
 عليهم لانهم يؤولون ان كان كل ما سمع من جبريل ان
 يزيدا معطوف اذ كلف غيره من الاشخاص وسمع كلامه لان
 الاصطفا يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق فى شخص
 كان وقد وجد الكلام المخلوق فيمن كلم زيدا لان
 الذات لا يتاين للملازمة التى ممكنة بها السطوية
 وصعابها مخلوقة له تعالى فيه الشاهد اى من جملة
 الصعاب الكلام فيما لا يقاد من الكلام اى فى الشاهد
 وهو الشجرة واما خلق الكلام فى زيد فهو مقاد
 لوجوده مثله فى ساير الانبياء فقد خلق الله كلاما فى جبريل
 خا طهر به وجبريل غير مقاد كلامه مع البشر هذا حاصله
 ورد بان جبريل قد اعتيد الكلام معه بالنسبة للانبياء
 فكلام جبريل للبشر وان كان غير مقاد بالنسبة اليها
 لكنه مقاد بالنسبة للانبياء فكان الشاهد اعتبار جانيها
 وايضا ما طلاق الى اخره هذا وجه ثالث لا بطلان من
 تاويل المعترلة المذكور ثم استمر سوا لا يرد على هذا
 الوجه فتوجه لتقريره ودفعه فقال فان قلت
 عنيهم اى يمنع من العمل على المجاز فيعين لكل على الحقيقة
 من عونه هو صاحب ملكه كان يكسره من الخرافى
 المحير فقالت فيه امره محمد بن النعمان ابن بشير

مقدم في ذلك الدليل فانما يخطر بباله على طريق التصور الخدوش
 ولا يصدرق به الا بعد تمام النظر فيكون من لوازم النظر
 عدم خطور الطرف الثاني المقابل للحدث والاختلاف
 ان الظان والشاك والواهم كل منهم يخطر بباله العرفا
 فيكون خطور الطرف الاخر من لوازم الشاك والنظر و
 الوهم فيكون لازم النظر مضافا للآزم كل من الشك و
 الظن والوهم وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
 وهو النظر وكل من الشك والظن والوهم فتقوله لاننا
 الناظر وهذا بيان لوجه التضاد بين النظر وبين ما ذكر
 وقوله اذا نظر في طريق اي بسبب طرق كالحديث وقوله
 لم يخطر بباله اي ببال الناظر وقوله الطرق الاخرى الذي
 هو التقدم اي وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين
 بالبال هذه الثلاثة لوازمها مسببة لازم النظر وتنافي
 اللوازم يوجب تنافي الملزومات وهذا تمام البيان فكان
 عليه التعرض له بنسب شي اخر وهو ان جعل العلم والجمل و
 والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه نظر اذ
 كيف يكون كل منهما مضادا للنظر خاصة مع ان العلم كما
 يضاد النظر بضاد جميع ما ذكر معه من جهل وشك وظن
 وروهم وكذلك يضاد الموت ونحوه من الاوقات العامة ومثل
 ذلك يقال في الظن فانه كما يضاد النظر بضاد جميع ما
 ذكر معه وكذا سائر الاضداد الخاصة يرد فيها هذا
 اجيب بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد الارادة
 والادراك فلا يكون قاصدا شي سببا او نائيا او ناسياله
 او ذاهلا

او ذاهلا عنه بخلاف الاضداد الخاصة فانها لا تضاد الارادة
 ولا الادراك فلان اوقات العامة عن النظر بالارادة والادراك
 سميت عامة وسميت لاخرى خاصة فنفى الكلام شبه المقهر
 المضاف الى ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة عليه
 لا تتجاوز الى الارادة والادراك وهذا لا ينافي ان كل واحد
 منهما مضاد لما ذكر معه من اضداد وهو عدم الخطو
 اي في بال الناظر وقوله الموجب بالرفع صفة للتقدم وقوله
 الموجب للتنافي اي بين النظر وبين الطرف الثاني بالبال
 متناف للآزم الشك والظن والوهم وتنافي اللوازم
 يوجب تنافي الملزومات وقوله او عادي اي وهو الممتد
 فيمكن ان يتخلف بحيث يخطر ببال الناظر الطرفان ولا
 قال الامام ان كون الناظر في امر ويخطر بباله نقيض
 مطلوبه فليس يمتنع عقلا وان جربت المادة ان من
 استغرق فكره في احد امرين اضرب عن الاخر وقد ذكر
 بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا حين النظر
 لان الناظر في امرين او نقيض في الغلب يكون تناكبا
 الى ان يتم دليله وقد لا يكون شي من الشك والظن و
 الوهم مضافا للنظر على ذلك القول والاضداد العامة
 اي المتنافية للنظر والادراك سواء كان سطر يا او كان
 من الحواس والارادة عالا يخطر معها المنظور فيهم
 اي المنظور بسببه ومن اجله وما في معناها اي كالمشاهد
 والفعلية وبجمله اي واقول قولا ملتبسا بجمله اي
 الاجزاء او حاله عن التنصير وجمله اضدادها اي

كل من الشك والظن والوهم متنافي في عدم خدوشه

له بكاء من عيون وانكره حله اي والكر اخذ جلدته اي كره
لخر جلدته لخشونته وقوله وعجت اي صوتت والمطارف
فاعل عجت والمطارف ثياب من الخبز وجزام قبليّة عورت
روح المرأة كان الملك يكسو تلك القبيلة لخر ايضاً فصاح
لخر من هولاء القوم وقوله ومنه بكاء الخبز لظاهرة ان التوكيد
مع المجاز ليس فاصراً على هذا البيت بل ورد منه كثير من
ما يعارضه بالمعنى اي بالتوكيد المعنوي كالنفس
العين نحو جاز به نفسه دفعا لما يتوهم من ان الحاي برولة
او كتابه اذ فيها اي في النسبة وقع النزاع من جهة
المجاز والمحقة وانما النزاع من وقع فاهله النسبة
يتولون وقع من الله والمتزلة يتولون وقع من الشجرة
ان لو وقع بالمعنى اي واما التوكيد اللغوي ومنه
التوكيد بالمصدر فيهما مع المجاز والحاصل ان المجاز تارة
يكون في النسبة وتارة يكون في الطرف ويندفع المجاز في
الاول بالتوكيد المعنوي لا اللغوي والاية وقع المجاز فيهما
في النسبة والتوكيد المعنوي غير موجود فيها بل انما وجد
فيها التوكيد اللغوي الذي يجامع المجاز في النسبة فاسناد
كلم الله مجاز ومحقيقة اساده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز
ما فيها من التوكيد ومنه بكاء الخبز اي الشاهد في قوله و
عجت بجيها حيث اطلق الفعل مجازاً عن عمر ملائمة تلك
التياب لهولاء القوم ومع ذلك قد اكر بالمصدر والاية مثله
فكلم بمعنى خلق الكلام مجازاً واكر بالمصدر قلت الجواب
لقد حاصل انه فرق بين الاية وهذا البيت لانه هذا البيت
من قبيل

من قبيل الاستعارة التبعية وهي منفية على تنافي التسمية
فهي قريبة من الحقيقة وهم ولا مانع من التوكيد فيها
ونقرر الاستعارة في البيت ان يقال شبه عدم ملائمة
المطارف لجلد جذام بالصياح الذي هو المجهول واستير
الصياح عدم الملائمة واشتق منه الصياح صاحت
بمعنى لم تلائم وقرينة تلك الاستعارة اسناد المجهول
لن لاشارة منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة لانه
لا قرينة فيها على الاستعارة وكل ما لا قرينة فيها على
الاستعارة فهو حقيقة والحاصل ان المعتزلي يقول ان
التوكيد لا يمنع المجاز بل يجامع كما في البيت والاية
مثله فيرد عليه بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل التسمية
التبعية لوجود القرينة والاية من قبيل الحقيقة لعدم
وجود قرينة المجاز مطلقاً اي كانت تبعية او غير
تبعية انها حقيقة لغوية اي والتجوز انما هو في الاثبات
فيصح الخ مخرج على قوله والاستعارة مطلقاً انما هي
بخلاف المجاز يحصل فانه هو الذي يرفع التوكيد
والاية لا قرينة انما هي وكل ما كان كذلك فهو حقيقة فلاية
من قبيل الحقيقة ولا مجاز فيها الا ان لا يسل هذا
الجواب لانه حاصل ان المعتزلي لما ان يقول ان الكلام
حروف واصوات والله تعالى منزه عن الحروف والاصوات
وهم فاسناد الكلام له تعالى مجاز والقرينة موجودة
وهي اسناد الكلام لمن لا ياتي منه حقيقة فقد استوى
البيت مع الاية وكما صح التوكيد في البيت صح في الاية

هذا البيت من قبيل التسمية
التبعية وهو من قبيل
الاستعارة التبعية

جاري على الاستعارة التسمية والاستعارة مطلقا مثبتة
على تناسي التسمية فضع التوكيد فيها فلا يعترض
بالبيت لذلك وايضا فادعاهما فادعاهما مستد احببه
حمله لا يخفى ضعفه وهذا وجه ثاني لنفي الاعتراض بالبيت
والاول قوله لما سبقواي من ان البيت جار على الاستعارة
التسمية فادعاهم فاعده لئلا المراد بالقاعدة
اشهره في المقام هل كون التاكيد بالمصدر يرفع ما
المجاز وضاهم كان المجاز مرسل او بالاستعارة وقوله
بمجرد بيت شري يعارض مقتضى ما تقدم من قوله ومنه
بما لا يخفى فانه يقتضي انه ورد من ذلك كثير يحتمل امورا
منها ان يكون على خلاف القياس او لزوم الوزن
فلا يجتمع به حقيقة اي حقيقة عقلية لا محار على
وانه هو الذي لم يبينه لكونه اسناد الكلام لله
حقيقة فهو من عطف السبب على السبب لكن تأولوا
الكلام المسند اليه اي الي الله وفي قوله تأولوا الشارة
الي ان خلق ليس معنى كالم هو تأويل لمعناه بقوله
بعد ومعنى كالم اي معناه التأويلي والمشكك
لعل الاول ان يقول لان المشكك عندهم ان يكون مبتدا
للاستدراك وهو قوله لكن تأولوا اي تخيلت كان
ذلك تأويلهم كان محارا فتوكيده انما حاصله
الامانة حقيقة باتفاق ولخلافه في تفسير كالم فان
فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا كان هذا التفسير
محازا والتوكيد بالمصدر يرفع فثبت تفسيره محصل

نفى شي وهو ان المصادرة اخفا له عواجزا في الدليل
وهذا غير موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما هو منع
المطلوب بقولا اذ الخصم انما يفيده منع المطلوب
لا المصادرة نعم لو قطع النظر عن التعليل التحققت
المصادرة لان اهل السنة يقولون الآية خالية عن
القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة والآية من قبل
الحقيقة ودعوى اهل السنة ان الآية من قبيل حقيقة
لازم للمصري ولو قال الشئ على ان الخصم ان يدعى
كان اولى ليكون اشارة الى اعتراضه ان على الجواب
الاول بالمصادرة والثاني عدم افادته للمطلوب من
المصادرة وبطل بذلك استدلال اهل السنة بالآية
على براءة الكلام لله تعالى استدراك الشئ على ذلك
بقوله لكن اهل السنة لم يحصل ان اهل السنة قد
استدلوا على براءة الكلام لله تعالى بالبرهان القطعي
المدال على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات
ثم بعد ذلك استدلالهم بالآية فاذا حصل خدش في
الاستدلال بالآية فلا يضرهم لما عندهم من الدليل العقلي
المدال على المطلوب ويصح الاستدلال بالآية على سبيل
المقولية فصيح الاستدلال بها اي بالآية على براءة
الكلام لله تعالى على جهة التقوية للدليل القطعي
ولا يضر بالبيت حاصله ان استدلال الاصحاب
بالآية مبني على ان التاكيد يدفع المحاذير فيرد على هذا
البيت البيت السابق وقوله لما سبق اي من ان البيت

چهارم

من كلام وهو مدعى اهل السنة كان النزاع معهم
لعواياى فحق نقول هذا التفسير غير لنوى وهم يقولون
هو لنوى وحى فحتاج الى اثبات ذلك بالنقل عن اهل
اللسنة والمقول عن اهل اللسنة ان المتكلم معناه من قام
به الكلام وحصل منه لان معناه المحو له وحى فكا
قالوه ليس بتفسير النوى ومنهم لذلك ان اللازم
المذكور وهو انه لا متكلم حقيقة الا الله وقوله يقتضى
الباقية للسببية او بمعنى على ولما حصل انهم قالوا ان كلام
معناه خلق الكلام يلزم انه لا متكلم حقيقة الا الله
وان منعوا ذلك اللازم بسبب ما يقتضيه اصلهم
من ان القدرة المحادثة توترق مقدورها قلنا لهم
هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده في تأخير
الحق في معنى من بيان لاصلهم الفاسد وبالجمله
لما جرى في المقام ما يقتضى ضعف الاستدلال بالاية
على نبوة الكلام لله تعالى اجابه عنه بقوله وبالجمله
الحق لى للبارى سبحانه وتعالى والافانكار
الحق والافعل ان ذكر الاية المستقوية بل قلنا انه حصل
لها اصل الاثبات فلا يصح لان انكار الكلام النفسى
وحصر الكلام فى الحروف والاصوات واضح البطلان
محققا ونقلاى وحى فلم يظهر ان اصل الاثبات حصل
بالاية واذا ثبت للحق هذا مرتب على قوله والافانكا
لقد دفع لما يقال ان الثابت بالعقل والنقل مطلق
الكلام النفسى لا الكلام النفسى القديم الذى كلامنا

فيه

فيه وذلك لان المراد بالدليل العقلى ما اشار اليه اولاً
لقوله لان الانسان يجد فى نفسه كلاما مخد والمراد بالـ
النقل ما اشار اليه بيت الاخطى وقوله تعالى ويقولون
فى انفسهم وكل منهما الى من الدليل العقلى والنقلى انما اثبت
مطلق الكلام النفسى لا الكلام النفسى القديم الذى
كلامنا فيه واذا ثبت الكلام النفسى اى مطلقا
انه كلمة من غير واسطة الاولى ان يقول انه كلمة
حقيقة بكلامه القديم مع ما اقترنت اى تلك الاضافة
وقوله بها اى بتلك الاضافة وقيامها بذاته الواو
للحال وجوابه اى وجوابه ما تضمنه قوله ولا يوجب
لصرف الاتوهم الذى هو مستندهم فتعين الايمان
بالظاهر اى بالمعنى الظاهر من اللفظ واما استعمال
كلم معنى خلق للكلام فليس معنى ظاهرا من اللفظ بل
هو محاور مرسل من اطلاق اسم المتعلق بالفتح على
المخلق لان المخلق يتعلق بالكلام وايضا للحق هذا
جواب عن السؤال الثالث اعنى قوله سابقا سلمنا
دفع التوكيد والحق لاجابه عنه اولاً غير ما اجابه به
عنه هنا لان هذا الجواب جار على تسليم ما تقدم به
جوابه بالمنع وحاصل ما تقدم انا نمنع ان يجوز فى
النسبة بل فى الطرف اعنى المسند والتاكيد بالمصدر
بدفعه وحى فلم يتم مدعىكم من ان التجوز انما هو فى
النسبة والتاكيد بالمصدر راجعه ولا يدفعه الاثبات
المعقود سلمنا ان التجوز فى النسبة فان النزاع انما

هو فيها وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله والمعتزلة
يقولون المتكلم هو الخيرة فنقول هذا التوكيد كما انه لم يحقق
النسبة وان المتكلم هو الله كما نقول نحن به فلم يحقق خلاف
ظاهرها وهو المتكلم الخيرة وهم فقد استويا في هذا
التوكيد ولكن الظاهر من الآية ان المتكلم هو الله حقيقة
فتعين الرجوع للظاهر من الآية لعدم الصارفي عن ذكره كان
الاولى كره هذا الجواب عقب ما تقدمه اول من المنع اذ هو
غير مناسب لما قبله ففصل ثم نقول يجب لهذه الصفات
الوحدة ثم للترتيب الاخباري وعبر بموت المتكلم ومعه
غير اشارة الى انه لم ينفرد بهذا القول عن اهل هذا التق
وهذه اشارة للتقريب والمشاركة صفاته المعاني واذا
وجب ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب للموت
ايضلا ما ثبت للمتبع يثبت للمتابع الوحدة
هي في المقام عبارة عن نفي الكم المنفصل في الصفات
ويجوز ان يعلم ان الكم بالنسبة الى الذات يتعقل في
متصلا ومنفصلا واما بالنسبة الى الصفات فلا
يتعقل الا منفصلا فصفة العلم مثلا القائمة بالبار
واحدة لا صفات مستقلة عنه خلافا لاني سهل
على ما ياتي ووجه كون هذا ان قيام الصفتين به
من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل صفة من
الصفتين مستقلة متميزة عن الاخرى فمن اطلق على
ذلك كما متصلا باعتبارهما وان تعدتا وتمايزتا
فقد قاتا لمحل واحد كما انهما اذا قاتا يحلين كون

كما متصلا فقد سمع والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفا
اي ان تلك الصفات لا تقبل انتفا الوحدة عنها
فتكون قدره اسم تكون ضمير عايد على الصفات وخبرها
بمجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عدم النهاية
لهذا يجب لها بها الخرج للحياة بكل ممكن كان خيرا وشرا
كان صلاحا او اصلاح واعلم ان التعلق عبارة عن طلب
الصفة امر رايدا على كل ما وان القدرة تعلقان صلوح
قديم وتجزئي حادث فصلا حيثما في الازل لايجاد زبد
على اي صفة كانت من كونه ذكرا او انثى عالما او جاهلا
وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوح و
اد اوجد بصفة العلم ذكرا في الزمان المخصوص المكان
المخصوص فقد تعلق به تعلقا تجزئيا جادا فانها هي
من الصلوح والمراد ثلاث تعلقان تجزئي قديم
وصلوح كذا ذلك وتجزئي حادث فالصلوح قديم
صلاحيته في الازل يكون زبد يوجد في الزمان في
المخصوص والمكان المخصوص بصفة العلم مثلا فهو
تعلق بالعلم واما التجزئي الحادث فهو تخصيصه
له عند وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو
على طبق التجزئي القديم وكل منهما اخص من الصلوح
القديم بجميع اقسام الحكم العقلي الخ الحكم العقلي هو
اثبات امر او نفيه والمراد بالاثبات ادراك الثبوت
ولاسك انه حادث فهو من قبيل الجائز لانه فعل متغير
وهم فنوله وهي كل واجب لذات هذه اقسام الحكم

العقلي بل متعلقه لانه الموصوف بكونه واجبا واجبا
 او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق لجميع الافعال
 ولا سريك له فالمحمول في الاول واجب وفي الثاني حائز
 وفي الثالث مستحيل فتى كلام المصاحف حرف مصاني الى
 لجميع اقسام متعلق الحكم العقلي اي انها متعلقان بكل
 ما يصلح بتعلق الحكم العقلي به حيث يكون محولا على شيء
 اذا علمت هذا فتولد انكارى وانظر ما يقتضيه قوله
 اقسام الحكم العقلي من حصر متعلقات العلم والكلام في
 احكام كيف وهي لا تنحصر فيها لانها متعلقان بكل شيء
 سواء كان حكما او غير حكم اه مدفوع لما علمت ان المراد انهما
 متعلقان بتعلق الحكم العقلي اي بكل ما يصلح ان يتعلق
 به الحكم العقلي بحيث يكون محولا على شيء واعلم ان العلم
 ليس له الاتعلق واحد تنجزه قديم لاستلزام حوازل
 متعلقه صلوحيا بالجهل والكلام ما عدا الامر والنهي منه
 له تعلق تنجزه قديم واما الامر والنهي فلها متعلقان
 صلوحيا قديم وتنجزه حادث بكل موجود فانه
 يسمع البياض والسواد والامراض وسيجبر الرواح والطوم
 والاصوات فانه قلت اذا كان البصر مثلا يتعلق بجميع
 الموجودات فان حاجة لتعلق السمع بها والادراك
 على القول به والجواب انه كلا منهما وان تعلق
 بجميع الموجودات لكن لكل واحد تعلق بها على كيفية
 وحالة غير ما عليها الاخر ولا يعلم تلك الحالة الا الله
 تعالى وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق تنجزه

قديم

قديم وهو متعلقها بذاته تعالى وصفاته وصلوحيا قديم
 وهو صلوحيتها في الازل لتعلقها بذواتها وصفاتها
 عند وجودها وتنجزه حادث وهو متعلقها بها عند
 وجودها بكل موجود اي فلا تعلق بالاحوال على
 القول بها لانها لم تصل لمرتبة الوجود بكل ممكن
 اي سواء كان موجودا او معد وما كان مما سبق في علمه
 الله به يكون اولاه وهو ظاهر في التعلق الصلوح
 في كل يصلح له متعلق بعوم التعلق الا العلم
 الكلام فيه اي هذا يقتضي انه لا خلاف في وحدته
 غيرها وليس كذلك اذ قد خالف في وحدة القدرة
 او سهل الصعلوكي كما خالف في وحدة العلم
 اما العلم خالف فيه اي خالف في وحدته ابو سهل فاذن
 في وحدة القدرة كما ان متعلقاتها كذلك اي لانها
 لها وافاد بذلك ان العلوم متعددة بعدد المعلومات
 دخول ما لانهاية له المراد باله خول لا تصافى اي
 انصاف ما لانهاية له بالوجود قايل باثبات العلم
 المراد باثبات النبوة وبالمعنى الانتقال هذا هو متعلق
 القول وجود حوادثها لان الذي قام الدليل
 على استحالة دخول حوادث لانهاية لها في الوجود لا
 مطلق دخول شيء لانهاية له في الوجود الشامل لدخول
 قدم لانهاية لها كتقدير خروج هذا من جملة الوجوه
 الذي سيدلها على استحالة وجود حوادث لانهاية لها
 وهو برهان القطع والتطبيق الذي سبق للمصالحى عليه

وحاصله على ما مر اذا فرضنا من لحوادث سلسلة
اولها الطوفان متسلسلة الى الازل وسلسلة اخرى
من الان للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين فلا يخلو
اما ان يتساويا وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة
الزايدين للناقصين وتكون احدهما ازيد فان كانت السلسلة الثانية
ازيد لزم زيادة الناقص على الحاضر وان كانت لا يتزايد
فبقوله هذه الزيادة حيث كانت بالعدد الذي من الطوفان
للان كان متناهي والرايد بالمتناهي متناهي فاللازم
لوجود حوادث لانهايتها اما مساواة الناقص للكامل
او زيادة الناقص وتكون عاليتها متناهية والوازم
الثلاثة باطلة فليكن المزموم وهو وجود حوادث لا اول
لها باطل ثم ان هذا الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدم
لا اول لها وذلك لان التقييم لا يصح استقاط حجة هذه
لان تلك الجملة ولجته والواجب لا يصح تقيمه وتوضيحه
انه لو فرض من القديما متسلسلة من الان للازل ثم سلسلة
اقل من الاولى بواحد مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا يتأتى
ان يقال ان الرايد في السلسلة الاولى هو الواحد مثلا
قد قطع واخرج من الجملة الاخرى حتى حصل به الزيادة في
جملة لان المقطوع والاخراج له بيا في قدمه لان قطعه
واخراجه يقتضي تقين مبداه والواجب لا مبداه فلم
يتأت جريانه في ابطال قدمه لا اول لها فتقول انه خرج
بعضها اي بعض الافراد عن الجملة اي عن جملتها وذلك
كخروج الافراد التي من الان للطوفان عن السلسلة التي

اعتبرت

اعتبرت من الطوفان للازل وقوله ونسبة لجملة اي
ونسبة لحدى الجملة للآخرى وقوله ولزوم طرق الاقل
اي القلة والكثرة لما لا يتناهى وقوله كتقدير لبيان
للموجوه التي استدلت بها فيما سبق على استحالة وجود
حوادث لا اول لها ومحال انها لا تنظر في استحالة وجود
قدمه لا اول لها وقوله فان فرض لجملة لكونها لا تنظر
وقوله فان فرض نفي الواجب اي فان فرض قطع الواجب
من احدا لسلسلتين محال وذلك لان قطعه واخراجه
منها يقتضي تقين مبداه والواجب لا مبداه بل ان ذلك
لا اول له ثم ان قوله فرض قطع الواجب محال قد يقال
عليه ان قطع الواجب من احدى السلسلتين امر تقديرى
فرضي فلا محالية فيه وانما يلزم المحال لو كان ذلك
امرا حقيقيا في الخارج فلو حذف الله فرضه وقال فان قطع
الواجب اي نفيه محال كان اولي فتأمل وكذا
استدلاله حاصلا ان من جملة ما استدل به على
استحالة وجود حوادث لا اول لها انه لو وجدت للزم
تجمع بين عدم النهاية والانقضاء الذي هو النهاية و
هو تناقص وذلك لان مقتضى كونها حوادث ان لها
منهاية وانقضاء وقوله لان مقتضى كونها حوادث ان لها
بين ما ذكر باطل فما ادى لذلك الباطل باطل ثم ان
هذا الدليل لا يظهر في القديما التي لا نهاية لها كالعلوم
لوجودها وعدم انقضاء به فتقول ان لوجودها اي القديما
واعلم ان الكلام المتقدم متعلق بعدم جريان برهان

التطعيم والتطبيق في وجود قدماء الانهائية وهذا بيان
لعدم جريان غير ايضاً فيما مما استدركه على بطلان
حوادث لا اول لها وكذلك الاستدلال بان كل
احد من حاصله ان من جملة ما استدركه على استحالة
حوادث لا اول لها ان كل واحد من تلك الحوادث سبق
بعدم نفسه وحده فكل مسبق بعدم فلم يعقل
عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث لا اول لها
وهذا الدليل لا يمكن جريانه في وجود قدماء لا اول لها
اذ لا يقال للقديم انه مسبق بعدم نفسه قلخص
من هذا ومن ما مر انه لا مانع من ان يقال ان العلم
علوم ما موجودة كثيرة وكالات موجودة لا اول لها
وقد وقع في الصفح ان كالات الله لانه لانه
واستشكل بان يلزم دخولها لا يتناهى في الوجود في
فاجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتميز
ومنها ان ذلك بحسب تعلقات الصفات والتعلقات
لانها لا لها الماسيحي ومنها ان ذلك بحسب عقول البشر
ومنها ان ذلك كفاية عن الكثرة كما يقال غنم فردان لا
نهاية لها اذا كثرت والمحققون من المتأخرين يرون
انها لا تتناهي حقيقة وان ادلة الاستحالة انما تنهض
في الامكنات التي لانهاية لها لا في الواجبات قال
ابن القيساني فالوجه الحق قال انيوسي في الرد
بالاجماع نظر لانه لم يعتد قبل اي سهل حتى يكون
حجة عليه وايضاً لا سلم ان قوله خارق للاجماع لانه
تفصيل

تفصيل وافق احد المرتبين او كليهما في بعض ما قال
فان قيل ذكر هذا السؤال بعد قوله انه يقتضي ان ليس
من كلام ابن القيساني وليس كذلك بل قوله ذكره في شرح
المعالم ومخصص هذا السؤال اثبات ان الله علوم ما متعده
وبان ذلك ان الله عالم بما سيكون وعالم بالكاين و
هذه القضية مسلمة والعلم بما سيكون يستلزم عدم
المعلوم والعلم بالكاين يستلزم وجود المعلوم واذا
تباينت اللوازم تغايرت الملزومات فالعلمان من
متغايران فلم يكن الله علم واحد لان العلم بهذا
سند لقوله والعلم بما سيكون والعلم بكونه
لكونه الكاين اي بوجوده يستلزم وجوده اي واذا
اختلفت اللوازم فقد اختلفت الملزومات فلو كان
عينه اي فلو كان العلم بما سيكون عين العلم بالكاين
لزم له والحاصل ان التعبير بالكاين يقتضي ان المعلوم
له تقرير في الخارج فلو جعل غير العلم بما سيكون لا يقتضي
انه متعده وكذلك العلم بما سيكون هذا التعبير يقتضي
ان المعلوم لا وجود له في الخارج فلو جعل عين العلم
بالكاين لا يقتضي انه غير متعده فيلزم ان العلم تعلق
بالشيء على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة
الكاين الوجود بالفعل وصفته الذي سيكون عدم
التعدي فلو جعل علم احدهما عين العلم بالآخر للزم
ان العلم تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه لكن التالى
باطل فبطل المقدم وهو انه عينه وثبت التعدي في

شيء آخر وهو ان الاتيان بالماضي يقتضي ان محط القايده
 هو ما بعد التزميم ولو نظرنا لما قلناه سابقا من ان اختلاف
 اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات فكان ما بعد الغاء
 دليلا مستقلا واثم انها دليلان زمانان يكون
 احدهما المناسب ان لو قاله بدل احدهما العلم لان قوله
 فلو كان عينه يقتضي وحدة العلم فلا يتناسب لفظ
 احدهما المقتضي لتقدمه فالجواب انه حاصل ان
 التعبير بما سيكون وبالكاين لم ينظر فيه للعلم ولا
 لمتعلقه بل ينظر فيه لحال المعلوم من حيث تفرقه في
 الخارج وعدم تفرقه فيه حين الاخبار بمعنى ان المعلوم
 حين الاخبار قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد
 يكون استقباليا واما علم الله فهو واحد ومرتبط
 بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك المعلومات
 قد يخبر عنها بانها ماضية او استقبلية مضافا
 الى زمنه المعنى اي حالة كون وجود ذلك الشيء منسوبا
 الى وقتها المعين فيعلم في الازل ان الشيء لفلان يوجد
 فيما لا يزال في عام كذا وينعدم في عام كذا وان كان
 اي ذلك الشيء مما لا ينبغي ان كذا وتنا وصفا تبا اي واما
 ما ينبغي من الممكنات كالحسن والنار والمرس فلا يعلم عنها
 بعد وجودها وانما يعلم قبل وجودها فليس علمه مطروقا
 بالزمان اي مطروقا فيه ولا يقال انه تعلق علمه بكذا
 في عام كذا بحيث يكون علمه حادثا بل علمه بجميع الاشياء
 في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس علمه مطروقا في

الزمان

الزمان يقال علمه انه لا حاجة لهذا لانه لم يثبت
 في السؤال لكون العلم مطروقا في زمان لان المستفاد
 من السؤال انما هو تقدم العلم ثم هذا ظاهر ان قلنا
 ان السؤال يقتضي محدود للمعلوم كما تدل عليه بقدرها
 تعلق ما يجاد اي تعلق ازالة ما يجاد انه وقوله مضافا
 اي حادثة كون الموجود مضافا صفة لمعقل اي الذي
 هو المعلوم لا ظرف للمعلم فليس علمه زمانيا اي انه
 مطروقا في زمان بحيث اذا مضى ذلك الزمان يقال العلم
 ماض فاذ كان ذلك الزمان حاضرا يقال العلم انه حال
 واذ كان ذلك الزمان باقيا يقال العلم انه استقبالي
 وانما مكنا هذا اللفظ الذي جرى عليه السؤال
 وهو انه العلم بما سيكون من غير العلم بالكاين عن ذلك
 المتعلق المخصوص وهو المعلوم الذي سيكون والكاين
 بامور اللفظية وهو انه سيكون او انه الكاين

عن زمن وجوده متعلق بتقدم وعن معنى على
 الاخبار مستقبلا بخلاف ذلك كان تقول للشيء سيكون او كائن
 او كان فالاستقبال والحال والمضى صفة للاخبار لا للمعلوم
 وفيه شبح بل هذه الاشياء صفة للمعلوم لان الاخبار كلها
 حالية والموصوف بتلك الاوصاف في الحقيقة انما هو المعلوم
 كما سيأتي عن زمن وجوده ذلك الفعل فيه اظهر في
 مقام الاخبار فالماضي والمستقبل سميان اي اسمها
 تفرق للمعلوم باعتبار الاخبار عنه ولا يحى عدم مناسبة المروج
 للمخرج عنه اما تعلق العلم بوجوده اي تعلقه به في الازل

في الازل
 في الازل
 في الازل

جعل الخلق استقصائية لكن لا يمنع اي تعلق العلم
بعدم وقوعه من كونه كذا كما لا يمنع ذلك اي تعلق
علم الله بعدم وقوعه وقد اختلفوا في هذا فصرح
بما يفهم قوله وانما قلنا بالنظر انه الى قوله عند المحققين
من الخلاف في المسألة وحاصله هل القدرة والارادة يتعلقتان
به في ذلك خلاف فالخلاف موجود في القدرة والارادة خلافا
لتظاهر المصنف فانه لم يصرح به الا في القدرة فكان المناسب ان يصرح
به في الارادة ايضا ومن نقل بخلاف فيهما معا الوهران وابن
برزينة في اطلاق تعلق القدرة بمحاي تعلقا صلوحيا ولا
حاجة للمعظ اطلاق لان الخلاف في نفس استعلق بشي هو
ان الخلاف في التعلق بما علم الله انه لا يقع وعمارة المعنى لا تنفد
ذلك وقد يجاب بان على في قوله علم الله معنى الباطل على
قولين فقول يتعلق به تعلقا صلوحيا وقيل لا فبالنظر
الى امكان اي مكان ذلك المتعلق كالامكان المذكور لا امكان
المتعلق وقوله في النظر الى تعلق العلم الاول في المقابلة ان
يقول في النظر لا استحالته لتعلق علم الله بعدم وقوعه
والثاني باطل بالاجماع اي فلا حاجة لاقامة الدليل على
الاستثنائية وانما الذي يحتاج للدليل الشرعية فشرع الله
في بيانها بقوله وبيان المحل المنع الوجوب المعارض
الذي لم يثبت للنشي بالنظر لانه بل بالنظر لشي اخر وان
كانه هذا الشئ الاخر قد يما فلا يلزم من الدروس الحدود
اذ هي في المنع سواء هذا بيان للملازمة ورواياتنا لا
من مساواتهما في المنع لانه لو كان الوجوب المعارض يمنع

من تعلق

قوله العلم
بعدم وقوعه
من كونه كذا
كما لا يمنع
ذلك اي تعلق
علم الله بعدم
وقوعه وقد
اختلفوا في
هذا فصرح
بما يفهم
قوله وانما
قلنا بالنظر
انه الى قوله
عند المحققين
من الخلاف
في المسألة
وحاصله هل
القدرة والارادة
يتعلقتان
به في ذلك
خلاف فالخلاف
موجود في
القدرة والارادة
خلافا
لتظاهر
المصنف فانه
لم يصرح به
الا في القدرة
فكان المناسب
ان يصرح به
في الارادة
ايضا ومن
نقل بخلاف
فيهما معا
الوهران وابن
برزينة في
اطلاق تعلق
القدرة بمحاي
تعلقا صلوحيا
ولا حاجة
للمعظ اطلاق
لان الخلاف
في نفس
استعلق بشي
هو ان الخلاف
في التعلق
بما علم الله
انه لا يقع
وعمارة
المعنى لا تنفد
ذلك وقد
يجاب بان
على في قوله
علم الله
معنى الباطل
على قولين
فقول يتعلق
به تعلقا
صلوحيا وقيل
لا فبالنظر
الى امكان
اي مكان
ذلك المتعلق
كالامكان
المذكور لا
امكان
المتعلق
وقوله في
النظر الى
تعلق العلم
الاول في
المقابلة
ان يقول
في النظر
لا استحالته
لتعلق علم
الله بعدم
وقوعه
والثاني
باطل بالاجماع
اي فلا
حاجة لاقامة
الدليل على
الاستثنائية
وانما الذي
يحتاج للدليل
الشرعية
فشرع الله
في بيانها
بقوله وبيان
المحل المنع
الوجوب
المعارض
الذي لم يثبت
لنشي
بالنظر لانه
بل بالنظر
لشي اخر
وان كانه
هذا الشئ
الاخر قد
يما فلا
يلزم من
الدروس
الحدود
اذ هي في
المنع سواء
هذا بيان
للملازمة
ورواياتنا
لا من مساواتهما
في المنع
لانه لو كان
الوجوب
المعارض
يمنع من تعلق

من تعلق القدرة بما علم وجوده للزم عليه ايجاده من
غير موجود وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاحتمالة
لتعلق القدرة فانما يلزم عليه بقا المعدوم على ما هو
عليه وهذا غير محال اذ لا ضرر في استمرار عدم المعدوم
ولما اصل ان الممكن اربعة اقسام ممكن معدوم بعد وجود
وممكن معدوم بوجوده ويمكن موجود في المحال ويمكن معدوم
علم الله انه لا يوجد فاشداه الاول لا خلاف في تعلق القدرة
والارادة بهما والرابع هو محل النزاع وقد دل كلام القرطبي
على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا وانما هو خلاف في حال
قوله ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها القدرة والارادة
الممكنات الصادرة لمحاي كالافعال الصادرة عن الحيوانات
كالاسنان والجمل والمار ويدخل فيها ايضا عمر من ان
السابق فيما لا يزال وقد خالفت المعتزلة في ذلك
صادق بسورتين فيصدق باشتراك قدرة الله في
قدرة الحيوان في ايجاد ذلك الفعل وباستقبال قدرة
الحيوان بايجاده وفي الواقع انما نقول المعتزلة بانها في
فقط تعلم من كلام الشان افعال البهائم مخلوقة لله
ومكسوبة لهم وان البهائم اختيار لانها تترك الاشياء
والامانع من ان هذا الادراك يقال له علم فلا يقال انها
الاختيار لانها لا تعلم شي وسياتي الرد عليهم
اي في مبحث خلق الافعال وتولية عاظمه على قوله
فقولنا فيه فيكون قد جردا على الالتفات في الكلام
للفنية لما ذكرنا لاية ان كل عالم الى سوا كان قد رعا

من الجهل المركب والظن والشك والوهم فان قلت ان من
جملة اصداد العلم للجهل البسيط والنظر بحيا معه البتة
واجيب بالتخصيص بقرينة ما تقدم او يقال المراد بالصدق
في المقام الاصطلاحي وهو الامر الوجودي كما يوجد في تعريف
الضدين والجهل البسيط امر عديم فليس هذا العلم اصطلاحا
فان قلت ان من جملة اصداد هذه النظر فيكون النظر مصادرا
للمنظرة انه مضادة الشيء لنفسه وهو باطل واجيب
بان المراد وجملة اصداد هذه انما هي من نظره او يقال
ان النظر يغاير نظر الاخر غيره لان نفسه والتخصيص
اقرب منه فيما سبق تأمل تنبيه هو اصطلاحا
عنوان بحث لاحق يفهم من البحث السابق بحيث لو لم
يصرح به لفهم من الاول بطريق الاجمال واما في النسخة فهو
الانقياظ والمراد به هنا بالعلمي المعنوي وهو خبر محذوف
اي هذه اللفاظ الذهنية تنبيه اي انقياظ في موقلة
ولا يصح ان يراد به هنا بالمعنى الاصطلاحي لانه لم يعلم
كون القول الاول لجماعة منهم لا شعري من البحث السابق
على انه لم يعلم مما سبق ان في المسئلة خلافا اول واجب
اي اول فرد من افراد الواجب وذهب الاستاذ هو ج
اسحاق الاسرائيلي وهو المراد من الاستاذ عند الاطلاق
في هذا الفن ونسبة الشافعي هذا القول لمشيخين المذكورين
للشعري لا يحكر على نسبة هذا القول لامام الحرمين
ابن نور الله كما في جمع بجوامع الاسولي لابن السبكي لان
ابن نور الله خالف بهذا القول كما قال به الشرحان المذكور

وامام

وامام الحرمين لكونه كان مجاورا لهما وسمعت من الاشياخ
ان من عرفنا سمع واسم ابية مائة مثلا القصد الى
النظر اي ارادة النظر كما اشار له بقوله اي توجيه الخ لاذ
لتوجيه القلب هو المرادة بقطع العلايق الباء
للملازمة اي توجيهها ملازمة لقطع اي ترك الامور
النافعة له ومنها الكبر كما اي وكذا امنها الاشتغال
بالامور الدينية وانما كان الكبر وما ذكره من الحسد
والبغضة ما نفا من القصد المذكور لان النظر في العالم
لا يكون الا بعلم وهو العالم والعالم لا يغفلوا عن عايد
ومبغض له ومتكبر عليه والكبر مانع من اخذ عن العالم
وكذا يقال فيما بعده ويظهر من قوله بقطع العلايق ان
المراد بالقصد الواجب على القول به القصد النافع
فانه فع ما يقال ان الواجب على هذا القول القصد
لنظر وهو مطلق ارادة وهي تجامع الشواغل
الراعية في وصف كاشف اذ لا يقال عالم الامر كان
كذلك اما من كان يعرف العلم ومنهم على امور الدنيا
فلا يقال له عالم وتظهر في الواجب له لام التقليل
اي وانما قيد توحيد الفكر بملازمة بقطع العلايق المذكور
المتقاربة للنظر لان تطهير القلب من روائه اول هداية
العلم لهداية اسن هداية الله للعبد اصل لها
اما اقامة الصلاة وايتا الزكاة فليست اسن هداية
بل هما مرتبان على التطهير اذ ذكر هذا وقد ذكر بعضهم
ان من وجد فيه امور ثلاثة حصل له الاجتماع بالحق

انما المراد بالعلم البسيط هو العلم الذي لا يشوبه شك ولا ظن ولا وهم

مر

او حادثا وقوله متكلم بمعلوم ما يصح ان يتكلم بمعلوم
 او المراد انه متكلم ولو في نفسه في علم شيئا من لوازم علم
 جريان ذلك على القلب والنظر ان هذا غير لازم ثم ان
 مراد الشاهد لا على عموم فعلق الكلام بما يتعلق به
 العلم وحاصل الدليل ان كل عالم بما يصح ان يتكلم به و
 مولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها وكل ما
 صح ان يتكلم به المولى فهو واجب الاستحالة ايضا
 بالجائز ان فتوى الشاهد ذكر الامية اي من الدليل والافتراء
 المنقلبة عن الامية لا ينفع شيئا في المباحث العقلية
 فتقسم كل الى اجزايه هذا انما يتبادر الى امر به بحكم الهيئة
 المحتملة من الامور التي يلا بسرها بحكم تامل به دليل
 ادخاله لفظة كل في الاقسام فيه نظرا لان كل انما يتبادر
 الافراد وهي محتملة لان تكون اجزا او جزئيات
 ولو كان من تقسيم الكل لقالة مخاى لان الحكم العقلي جنس
 وجزئياته انواع لا افراد وبعد هذا فالحق ان هذا
 تقسيم متعلق بالحكم وهو المحكوم به اذ هو الذي يتصف
 بالوجوب والامتنان ويجوز واما الحكم فهو جائز دائما
 لانه فعل للنفس وتقسيم متعلق بالحكم لما ذكر من تقسيم
 الكل الى جزئياته لان الكل هو الامر المركب ومتعلق
 بالحكم ليس كذلك متعلق بكل موجود اي سواء كان
 واجبا او جائزا فيسمع تعالى ذاته في الازل وصفاته
 الوجودية وبصرها وكذا السمع وبصرها الكائنان
 فيما لا يزال وكل من سمعه وبصره عام المتعلق لذاته
 والمعاني

والمعاني والاصوات وغيرها وسمع متبارك وتعالى
 سمعه بسمعه وكذا يسمع بصره بسمعه وبصره بصره
 بصره ولا يتعلق السمع والبصر والادراك بالمعروف
 سواء كان مستحيلا او ممكنا عاذا لا عقل اي
 فيجوز في حق الله ان يحرق المادة ويميل زايده بصر
 الرواج والاصوات وسمع الذوات والرواج اما
 البصر اي مطلقا سواء كان قدما او حادثا وهذا شروع
 في بيان ما في المسألة من الخلاف بعد بيان ما هو المخار
 عنده على جواز تعلقه لذاته قصور نظرنا انه لا يتبادر
 الا الحوادث فالمناسبة ان لو عبر بدله اجوز له بسمته
 المتعلق فيجري على التقديم والحدوث اللهم الا ان يقال
 انه اطلق الجواز في مقابلة الامتنان فيصدق بالوجوب
 ايضا والمراد بالجواز ما يشمل الوقوع والعقل
 في جواز تعلق ملعد الروية في تغييره بالخوارق والقديم
 في الذي قبله وكان المناسبة ان يعبر بالبصر بدله الرو
 الا ان يقال اطلقها على البصر ففهمنا من الادراك
 اي كالسمع والادراك القديم والحادثين فخص
 بالروية الاولى بالبصر اي لاها سمعه تعالى فلا يتعلق
 الا بالمسموعات فقط وهي الاصوات لا يجوز ان
 يتمخاى لا يجوز عقلا كما هو السياق فالبصر متفق
 على تعلقه بكل موجود فيتعلق بالمسموعات و
 المبصرات والمذوقات والمتسمعات والملموسة انما
 بخلاف السمع هذا صريح كلامه الى جواز عموم كل

ادراك لكل موجود في الكلام حذف مضى الى جوال
عموم تعلق كل ادراك بكل موجود فسمع المولى وبصر كل
واحد منهما يتعلق بكل موجود وانما كان اوصفة وكذلك
سمعا وبصرا يجوز تعلق كل منهما بكل موجود فان تخلف
في البعض فلما منع عادي وكان لا يورث حذف لفظة جواله
الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي اما كل السنة
ظاهرة ان الماتريدي ليس مابا لاهل السنة ايضا
وهو كذلك لان الماتريدي يتبع الاشعري في بعض قول
ومذهب الشيخ بن منصور مقدم او مبتدأ وخبر سكتة
والما يندون في وفي بعض السمع والى مذهب الشيخ
سكتت في هذه العقيدة واليه ينسبون اهل السنة
والصير المحرور بالى راجع الى الحسن وظاهر كلامه ان
اهل السنة لا ينسبون الا اليه وليس كذلك بل ينسبون
ايضا الى الماتريدي وهم الماتريديون اللهم الا ان يقال
مراده باهل السنة الذين ينسبون اليه اهل اقليمه
ونقل عن عبد الله بن سعيد الكلاي لما
خص تعلق السمع اي قدما كان او حادنا بالاصوات
لا يصح ان يسمع اي لا يصح ان يتعلق به سمع احد لا سمع
الله ولا سمع غيره يعني والله اعلم الخاق بهذه السيرة
اعتذارا عن عبد الله بن سعيد اذ كلامه يبيد ان المولى
لا يسمع كلامه واذا كان لا يسمعه كان غير مدرك له فبما
بانه يدركه بصفة العلم وظاهره انه لا يدركه بصفة البصر
مع انه قد تقدم انهم اتفقوا على ان البصر متعلق بكل موجود
والكلام

له

والكلام من جهة الموجودات مخالفة لقواطع السمع اي
للادلة لقواطع الواردة من السمع فانها تدل على ان كلامه
تعالى يسمع واراد المصنف بالقواطع السمعية الطواهر الكبرية
فان كثرتها تفيد القطع والحاصل ان تلك الطواهر تدل
على جواز تعلق سمعنا بالكلام الازلي ولم ينهض دليل على
على امتنع تنقذه ولا موجب تم لصرف تلك الطواهر
على ما ظهر منها من جواز سماعنا لكلامه واذا حاز سمعنا
ان يتعلق بغير الاصوات صح لسمعنا تعالى ذلك وكذا
ما صح لسمعنا من كالات كان واجباله بالعقل المستحالة
انصافه بالخايز ان ادراك السمع اي هو كان قدما
واحادنا وقوله جواز تعلق السمع اي سمع الله غيره
وقال بوقوع هذا الخايز هذا احسن من الجواز
وعند الشيخ في ذلك ان كون السمع يتعلق بكل موجود
قوله على ما ورد السمع به في حق موسى الخفيه نظر
لان الكلام في سمع المولى لكلامه لا في سمع موسى كلام
الله الا ان يقال اذا كان سمع موسى يتعلق بغير الاصوات
من بابا ولى سمع الله تعالى وهذا الكلام صحيح قوله
في ما تقدم مخالفة لقواطع السمع والا فيمنع كون
النصوص دللت على ان الله يسمع كلامه من ان الوجود
هو المصالح للرؤية قد يقال كلامنا في تعلق السمع بكل
موجود حتى بالكلام لا في جواز رؤية الكلام الا ان
يقال اذا صح الوجود الروية لكل موجود فقد صح
السمع لكل موجود لان كلاما من الروية والسمع صفة

ادراك فالمصح يتعلق احد هاتين يكون مصححا لتعلق
 الاخرى بذلك الشيء بقي شي اخر وهو ان الوجود انما صح
 جواز الروية لا الروية بالفعل كما هو المذهب على اذ المدعى
 ان السمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام وقد
 يحاد بان كل ما جاز في حق الله من الكمالات فهو ثابت
 له بالفعل وقد اختلف الاصحاب المرامهم اهل
 السنة والكلام هنا في الوقوع وعدمه لاني لجواز و
 عدمه لان الكلام على ذلك قد سبق في عموم قوله
 احتلوا في جواز تعلق ما عدى الروية لكونه في الكوان
 جمع كون وهو لغة الوجود والاصطلاح حصوله في
 في الخبر المخصوص فيصدق بالحركة والسكون والاجتماع
 والافتراق في وقتنا اي اذا كانت تلك الاكوان في
 حاصلة في وقتنا اي انا لان الاكوان الان كانت في
 حاصلة في هذا الوقت لولا الحاضر واما الاكوان التي مضت
 فلا تتعلق بها الروية الحالية ولا حاجة للتفصيل في
 بالطرف اعني قوله في وقتنا لانه معلوم فهو مجزى
 الايضاح والبيان وهو متعلق بتعلق الاكوان التي
 يتعلق بها وقتنا الحاضر الروية هل يتعلق بها
 المس ايضاً ولا وفي المكارى انه حال من ضمير هي
 العايد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بقي شي اخر وهو
 انه قد تقدم ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع
 من الامور الاعتبارية فلا ترى وحده فلا معنى لحكاية
 الاتقان على رويتها قوله متعلقا للمس اي بجيتكون

الحركة

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ملوثة وقوله
 هل هي متعلق المس يحتمل انه اطلق المس على ادراكه
 او الكلام على حذف مضاف اي هل متعلق لادراكه
 المس وهذا هو القرب للسياق الا ان ادراك
 المس اي الادراك الثاني عن المس ادراكه
 اي وادام ليضطرب ادراكه سكونه وقوله ادراكه تفرقتها
 او وادام ليتفرق ادراكه اجتماعه فلا بد من هذا حتى
 يتم الدليل من انكر ذلك ان من انكر تعلق ادراكه
 المس بها الذي هو مذهب البعض السابق انه
 يعلم ذلك عند المس اي يعلم الله لنا بان يخلق لنا
 علما به عند المس اي يعلمه وحده والمتعلق به العلم
 لا ادراك المس عند المس اي عند ادراكه المس
 والتحقيق الاول قال بعضهم لانه لا وجه لثباني
 ولان السبيل في كونها مرتبة هو السبيل في تعلق
 ادراك المس بها فكما ان الوجود صح تعلق الروية
 بها فليكن مصححا لتعلق ادراك المس بها لتعلق كل
 منهما بالمختلفان ولك ان تمنع دليل الاول بان يقول
 لان الله عند الاضطراب تدرك حركته عند المس
 بادراك المس لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك
 لما حصل عند المس بادراكه بل بالعلم والخاص ان الله
 انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين يعلم
 كونه بالمس اذن لا يجوز ان يكون هذا الادراك
 عند العلم لانه وحده فلا وجه لقوله والتحقيق الاول

تأمل لزوم التسلسل أي وهو باطل كما استلزمه من
تعلق الروية بكل موجود باطل وذلك أي وبيان ذلك
أي لزوم التسلسل لتعلق الروية بكل موجود كافي غير هاتين
الموجودات وذلك فالحق فاتها موجودة ولم يرها المانع
فمنقول هو موجود أي للقاعدة المقررة أن المانع لا
يكون إلا امر وجوديا فيجوز أن يرى أي وهو لا يرى
فيكون عدم رويته لمانع وكذا الكلام في مانع المانع به
الأرض أن يقول ثم تعلق الكلام في المانع المانع وهكذا
إلى ما لا نهاية له بأن المانع الأول أي وهو المانع
من تعلق الروية بنفسها والمراد بالقاضي إذا أطلق في
هذا الفن أن يكون المانع في يمنع من روية ما هو مانع
منه ما راقعة على روية وقوله هو أي ذلك المانع وقوله
مانع منه أي من روية الروية والمعنى أن المانع الأول وهو
المانع من روية الروية يمنع من روية ما هو مانع منه الذي
هو روية الروية ويمنع من روية نفسه واعتراض عليه
لأنه حاصله أن المانع حيث كان مانعا من روية نفسه كان
منه صفة نفسية وإذا كانت صفة نفسية أي ذاتية فلا
يتخلف وجه يبطل ما قلتموه أن الوجود مصحح لتعلق
الروية بكل موجود وهذا الاعتراض ولرد على قول القاضي
في الجواب ومانع من روية نفسه بالسند لمن قام به و
غيره صفة نفسية أي وهي لا تقبل الزوال وذلك
ما يفتح في طرده فقولنا يمنع من تقديره لا حاجة
وذلك لفتح الخد أي لأن قولهم الوجود مصحح لتعلق

الروية

الروية بكل موجود يقتضي أن كل موجود يصح أن يرى ما
فيرد على تلك الكلية أن المانع من الروية موجود ومع ذلك
لا يصح أن يرى لأن امتناع رويته صفة نفسية لا يتخلل
وأجاب القاضي بالخاصة أن العلم مثلا إذا قام بزيد
أوجب له عالمية ولا يوجبها لغيره وكذا الجهل ونحوه من
الارصاف الوجودية وجه المانع إذا قام بشخص ما يوجب
المانع لمن قام به ولا يوجب المانع لغيره فيجوز أن يرى لغيره
ذلك المانع أن يمنع من قام به رويته رويته مفقولة
فإن لم يمنع يعني أن من قام به المانع هو الذي يمنع المانع
أموراها وأما غير من قام به ذلك المانع فيصح أن يراه
ذلك المانع إذا حكمتم هذا سند لقوله فيجوز أن يراه
غيره من قام به والمراد بالحكم في المقام امتناع من الروية
كما أن المراد بالمعنى المانع لا يثبت في المعنى أي لا يثبت
المعنى ولا ينافي قضاكم كان الأولى السريعة بالمستزعة
على ما قبله والاشارة راجعة لمضمونه قوله فيجوز أن يراه
غير من قام به زيدا اعتراض على هذا الجواب بأن صفة النفس
لا تختلف ولا تثبت باعتبار بعض الأشياء دون بعض على
أنه إذا صح لغير من قام به المانع أن يراه ولم يره فعدم
رويته له مانع منه فيمورد التسلسل واجب عن
هذا باننا سلم أن عدم رويته له مانع لكن لا يلزم التسلسل
وذلك لأن المانع لا ترا أصلا لكن من قامت به مفعلة
من روية نفسها وغير من قامت به مفعلة موانع فثبت
به ولا متسلسل ببيان أن الروية القائية بزيد مثلا

لا يراها زيدا لما منع منعه منها وهذا المانع منع زيدا الذي
 رويته وان يرى بنفسه ذلك المانع وكذلك علم ولا يرى المانع
 القائم بزيدا لما منع قام به وهو هذا المانع منع عمر من رويته مانع
 مريد من رويته مانعه وكذلك العكس واعلم ان ما ذكره انتم
 من الاعتراض وتختلف الجواب عنه انما يلزم على ان عالم يرى من
 الموجودات فلما منع وجودي منع من رويته واما الوكيل
 ان المانع من رويته ما لم يوجد فوات شرط عادي جعله
 الله معها للرؤية عادة فلا يرد ذلك الاعتراض قلت
 قد تختلف له لما جرا الكلام في البحث السابق على رويته الروية
 في الجملة وكان لخصا في نهايتها وقع بين العلم اناسا تعرض
 لها وجمع ما فيها من الاقوال فقال قلت قد تختلف علمونا
 في هذه المسألة اي مسئلة روية الروية واعلم ان الروية
 صفة للراي فرديتك زيدا صفة لك وروية الغير لك
 صفة للغير فتقول ان مطلقا اي رويته ما من قامت به كان
 ترادويته زيدا صفة لك وروية الغير لك صفة للغير
 او رويته من غير من قامت به كان ترادوية الغير لك
 او ترادوية الغير لغيرك وما يلزم له جواب عن سؤال
 مقدر بان يخلق النوم قبل الموانع وحاصله اننا
 لانسلم لزوم التسلسل وذلك لان الروية التي هي الادراك
 بالبصر انما ترلما منع ولا يقال ان المانع لم يرلما منع ولم
 جراحا حتى يلزم التسلسل الا لو كان لم يحصل نوم او موت
 اصلا مع ان ذلك يحصل فلذا وجد النوم مثلا فلا
 موانع اصلا لانعدام الروية بالنوم لان النوم يضادها

وهم فلا يقال ان تلك الروية لم ترلما منع فقد حصل الروية
 لها صلة قبل النوم لم ترلما منع فلما حصل النوم بعدها
 فلا يقال ان الروية في تلك الحالة معدومة لوجود ضدها
 وهو النوم ونفي الشيء فرع عن صحته وصحتها لا يمكن في تلك
 الحالة لوجود معناها وهو النوم قائل وهو عنده اي
 وانوم عند ذلك المجيب بضاد الادراك الذي هو الروية
 اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يحاط به
 غاية الامر انه تغطية فالادراك موجود لكنه مستور
 بالنوم الامر بة اي في الوجود الخارج عن معنى التاميت
 مترتبة في الخارج بحيث يوجد واحد اخر يوجد عقبه في
 كالمركبات المتتالية وكيفية لينة حتى يمكن الانقطاع في
 بالنوم ونحوه وهذا لا ينافي في انها مترتبة ذهنا لان
 كل مانع رتب على الاخر ذهنا فلم يبح النوم الا في لم
 ربح النوم الا في الموانع التي لا نهاية لها موجودة بجمعة
 في لحظة ما وذلك لاستحالة فيه اي ولذا انما يكون
 ان التسلسل في المستقبل لاستحالة فيه الثاني اي
 من الاقوال في مسئلة روية الروية مطلقا ان سواء
 كانت الروية قايمة بالراي او بغيره وجهته ما سبق
 في التسلسل اي لانه لو صح رويته ولم تركان عدم رويته
 لما منع ثم ننقل الكلام لذلك المانع فنقول انه موجود فيجوز
 ان يرا ولم ير بالفضل فيكون عدم رويته لما منع ثم ننقل في
 الكلام لذلك المانع وهم جراحا الى ما لا نهاية له من الموانع
 ويتيسر لبحال وهو محال وما ادى للبحال وهو صحة

روية الروية بحال فتعين انها الاترا بقى شى اخر وهو ان توه
 الثاني امتناع كون الروية مرتبة بمتقنى ان لخلاف في وقوع
 رويتها وعدمه مع ان لخلاف في لجواز وعدمه كما يدل عليه
 سابق كلامه ولاحقه فكان الاولى ان يقول الثاني امتناع
 كون الروية مطلقا يرى ان كان يسل ان الوجود مصح
 للروية فيه نظر لان اصل التسلسل معنى على ان الوجود هو
 المصح للروية وحقه فالاولى حذف هذا القيد اذ لاحاقه
 له وكان الاولى ان يقول بدله وهو مردود لما سبق عن
 القاضى ان المانع الاول مانع من روية المرئية ومن روية
 نفسه فلا يحتاج لتقدير مانع اخر حتى يستلزم التسلسل
 استحالة ان يرى الانسان روية نفسه ان لما يلزم
 ذلك من التسلسل وكانه اى لحال والثاني لجواز ان
 يدرك الانسان لذى معنى ان يزيد اذا رأى حاله ان يجوز
 حق عمر وان يرى هذه الروية ولا تسلسل لجواز ان يقدم
 زيد فتقدم الروية والمانع فيقطع التسلسل ثم
 يقدم الله ذلك المثل الثاني اى محل روية زيد لحاله وهو
 الراى بالفعل وهو زيد وجعله محذورا ليا باعبار عمر
 الذى قامت به الروية المرئية الذى ذكره او لا بقوله
 لجواز ان يدرك الانسان اى محل الروية المدركة اى
 التى يجوز تعلق الادراك بها والافالموضوعات بها غير
 مدركة بالفعل والمدركة بفتح الراء ضبطها المحشى
 بالكسر وعلوه فاستاد الادراك لها مجاز عقلى لان
 المدرك حقيقة صاحبها لانه ان كان يجوز له حاصل

انه لا وجه لهذه التفرقة لان المانع ان جاز رويته
 فالتسلسل لازم في الامرين والافالموضوعات في الامرين
 وتوضيحه ان الانسان اذا لم ير روية غيره مانع مع ذاته
 ان يراها يلزم التسلسل وقوله هذا القائل يجوز ان ينفرد
 محل الروية الغير فيقدم روية الغير بافهام محلها فلا
 يكون هناك مانع فيقطع التسلسل لا يمنع شي لان
 انفراد روية الغير لا ينافى الابعاد لزوم التسلسل المحذور
 لان سلسلة الموانع الغير المتناهية ليست مرتبة حتى
 تنقطع شى بل هى مجمعة في لحظة ما من الزمان ويوضح
 هذا الدليل الذى قاله لما لزم التسلسل في روية الانسان
 لروية نفسه لجواز ان يتقدم رويته ايضا بنوم او موت
 وينقطع التسلسل ووجه فلا وجه للتفرقة التمر ذكرها صراحة
 هذا القول الثالث من التسلسل بيان لما لزم مقدم
 على المبني وقوله حال وجودها اى الروية وقوله مرتبة
 خبر الكون واصل العبارة فقد لزم عند عدم كون روية
 الغير مرتبة حال وجودها ما لزم عند عدم كون روية
 نفسه مرتبة له من التسلسل كما ذكرنا اى كما يقطع
 ما ذكرناه عن القاضى في تصحيح قول الاشعري ان الروية
 تتعلق بكل موجود والذى ذكره عنه ان المانع الاول كما
 انه مانع يمنع من رويته حتى يلزم التسلسل وبالحيلة
 فالحق من هذه الاقوال اى المذاهب الثلاثة المذكورة في
 مسألة روية الروية ان سلم ان الوجود الخاى واما
 على قوله من قال ان الوجود ليس معنى للروية بل المصح

لها التحيز الروية وان كانت موجودة لكن يجتمع رويتها
 فلا يلزم لحذور التسلسل ما ذهب اليه الشيخ اى فى
 هذه المسألة وهو ان الروية تجوز رويتها مطلقا وقوله
 بضميعة جواب القاضى اى وهو ان المانع الاول كما يمنع
 من روية الروية يمنع من روية نفسه اما عدم النهاية
 فى متعلقاتها فى الكلام حذف مصاف بدليل السياق
 اى ما وجوب عدم النهاية والضمير فى متعلقاتها على
 على الصفات اى وجوب عدم طائفة الصفات فيما تصلح له من
 المتعلقات يجب كمالها عدم والحاصل ان كل صفة من
 الصفات المتعلقة يجب لها عدم النهاية فيما تصلح
 له من المتعلقات فالسمع والبصر والادراك يتعلق بكل
 موجود ومن جملة الموجود صفات الكمالية وهى
 لانهاية لها والعلم والكلام يتعلقان بالواجب والجائز
 والمستحيل وافراد كل واحد منهما لانهاية له لان من افراد
 الواجب صفات الكمالية ومن افراد المستحيل صفات العدمية
 ومن افراد الجائز نعيم الجنة وعذاب النار والقدر والارادة
 يتعلقان بافراد الممكن وافراده لانهاية لها لان من جملتها
 نعيم الجنة كما علمت بعض ما يصلح له ولجبا كان او
 جائزا لا احتمال ما علم جوارحه الاولى ما علم صحته و
 المراد احتمال احتمال دانية والثانى باطل لما يلزم عليه
 من قلب الحقائق هذا ان قلنا ان الاختصاص ببعض
 لذاته الصفة فان كان الاختصاص ببعض ليس من
 ذاته لزم الافتقار للمخصص والثانى باطل لما يلزم عليه

من حروف

من حروف القديم فتبين بهذا التقدير ان الثانى له طرفان
 اولهما نظرية للاستحالة الذاتية والثانى نظرية للاستحالة
 البرهنية وحذف الاستحالة هذا الاشارة لكلام المصنف
 وقوله وهو عموم التعلق اى وجوب عموم التعلق
 وقوله لجوابه عن ما يقال لاى شئ قدم برهان المطلب
 الشام على برهان المطلب الاول لتوقف بعض ادلتى
 بعض ادلة المطلب الاول عليه اى على دليل المطلب الثانى
 ظاهر انه ذكر للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها
 متوقف على دليل المطلب الثانى وليس كذلك اذ لم يذكر له
 فيما يأتى الا دليلا واحدا فكان الاولى ان يقول لتوقفه
 عليه اى لتوقف دليل الاول على دليل الثانى وبيان ما
 اشار اليه من الدليل استعمل الاشارة هنا فى التصريح على
 طريق التحوز فلا اعتراض بانه قد صرح به للاشارة له
 لا قلب لجائز مستحيلا اى مستحيلا لذاته بدليل قوله
 والثانى باطل لان الثانى لا يبطل الا اذا اردنا بالاستحالة
 الاستحالة الذاتية فالمقدم مثله لان الثانى لازم واذا
 بطل اللازم بطل المزموم هو اى الصفة وفى نسخة هو
 اى البعض ويصاح ترجمع الضمير فى هو للبعض والله
 لتوقعه على شيئا متعددة فقصر الصفة اى قصر ذاتها
 لان الاستحالة انما تكون فى المنة الذاتية لما علمت صحة اى
 جوارحه نقي شئ وهو ان كلام الله يقتضى اذ اللازم واحد
 اذ لو كان امرا لثبته ما رما قوله وايضا فهو دليل مستقل
 مع ان للمصنف حمل الدليل واحدا رجلا اللازم فيه احد

امرين فكل كلام الشئ مخالف لكل كلام المتن وايضا لتخصيص
 الصفات بهذا هو مصونه قوله في المتن او افتقر الى
 تخصيص فاسرار المص الى ان اللازم احد الطرفين لا يبينه
 وذلك لانه اعتبار منع التعلق ببعض الذات الصفة
 لزوم الطرفين الاول وهو استحالة ما علت صفة وان كان
 لا مر خارج لزوم الطرفين الثاني وهو افتقار القديم وهو
 الصفة الى تخصيص ذاته جبريا بل لا ينبغي بعد ذكر هذا
 الطرف للايراد لاني محل لانه معنى على انه يجوز ان يكون
 عدم التعلق ببعض لا مر خارج فتقول المص او افتقر الى
 تخصيص وكذا قول الشئ وايضا لا ينافي سبب الاتيان له قبل
 الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض لاني يوجب حذف هذا
 الكلام من هذا وحذف الامرين الثاني في المص لان السؤال
 الا في معنى على جواز عدم التعلق ببعض لا مر خارج ومتى
 علم من هذا عدم جوازه فلا يتناقض الايراد كما هو موط
 وذلك يوجب حدوثها قبل هذا لو كان اختصاص في ذاتها
 وهو انما هو في تعلقها قلنا التعلق بنفس الصفة حدوثها
 يوجب حدوثها وقد سبق البرهان في هذا لتعليل حدوث
 اي وهو باطل لانه لا يراد بالبرهان كفن المتحقق في
 متعدده لان كلامي هذه الصفات له برهان مستقل
 لا يقال حازل قد تقدم انه قال لو اختصت صفة من الصفات
 المتعلقة ببعض ما يصلح له للزم استحالة ما علم جوازه
 فيقال لا شئ ذلك لجواز ان يقال ان هذا الاختصاص
 لما منع فلا يلزم الاستحالة لانه لا يجازي قد يتخلف لما منع و

تخلله

وتخلفه لما منع لا يجزبه عن كونه جازيا هذا محصله وهذا
 يدل على ما هو ظاهر على انك لا تلاحظ الكلام او لا يلاحظ
 من غير التبيين الاستحالة بامر من الامور جاز التعلق بالجميع
 اي جميع ما قل له نظر لما لها واطلق بجواز على الصفة توسعا
 لكن منع منه مانع اي لكن منع من تعلقها مانع بجميع
 ما يصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية
 لا ذاتية والاستحالة العرضية لا يخرج لجاز عن كونه جازيا
 والحاصل ان قلنا الحقيقة انما يلزم لو قلنا انه يصح
 تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يتبع لذاتها اما حيث قلنا انه
 يصح لذاتها ويتبع لما رضى فليس هناك انقلاب حقيقة
 اذ لا منافاة بين جواز الشئ لذاته وبين استحالة لما رضى
 كما ان كثير من العالم ممكن لذاته وسهول او ولعل لما رضى
 لاننا متول المانع اي ما يعتبر مانعا ليصح التخصيص
 الا في بعد وعدم القديم بحال منه لا استثنائية المطلق
 وحدها وتعليلية والا فلا اثر له اي وان لم يضاد الصفة
 فلا اثر له لك المانع في منع التعلق بنفس الصفة على عمومها
 وقد يقال اذا كان لا يضاد الصفة فما معنى كونه مانعا
 واجيب بان المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويمبر منه
 بمانع وليس المراد به المانع في نفس الامر يستحيل
 ان يمنع لكان الاولى التعرّف بالفا وكان الاولى ايضا ان
 يقدم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبني على ان التعلق
 نفسى وهو محقق بخلاف جواب الاول فانه مبني على تسليم
 انه غير نفسى وهو خلاف التحقيق والمانع في حقيقته

من هذا جواب عما يقال لو كان المتعلق للصفة المتعلقة
 نفسا لا يمكن نفيه عوما بحيث لا تتعلق الصفة أصلا و
 خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما يصلح له دون بعض مع بقا
 الصفة لزوم انه لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض
 ما يصلح به لكن التالي باطل لمصداق الادعاء تطلبا له ليل
 ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض المعلومات وما لم يتعلق
 به مع صلاحيتها المتعلق به كثير وجا صل للجواب منع محسنة
 وذلك لان المتقدم في حقنا الصفة وتعلقها بنفسها
 لا يتعلقها بنفسها مع بقاها فكل ما جعلناه من المعلومات
 فقد تقدمت تحتها من احاد العلوم بقدره بدليل مح
 راجع لقوله والمانع في حقنا انما يمنع وجود الصفة لا يتعلق
 ولا يخفى انه اخبر من المدعى اذ المدعى جاز على جميع الصفا
 والدليل قاصر على العلم فكأنه اعتبر انه لا فارق بين المعنى
 تامل على الملازمة اي التي حكمت بها شرطية الدلائل انما
 وهي قوله لو اختصت ببعض ما يصلح له لزوم استحالة ما
 علم جوازه اذ الرض ان ذلك لا يخلل للمعلل مع
 خلقه اي وانما كان لزوم استحالة ما علم جوازه لكون متاع
 تعلقها ببعض من ذلك ان الفرض هو اي حين اذ كان
 امتناع تعلقها بالبعد ذاتيا ذلك للمعنى اي الذي استل
 به ما يصلح له جمع بين جواز له خبر عن قوله بامتناع
 وكان الحاسبا تقدم ان يقول يلزم عليه استحالة ما
 علم جوازه وهذا باطل لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان
 كان محالا ايضا لكن المحالة انما هي لاجتماع الضدين وهذا

غير

غير المفزع عليه لم يلزم الجمع بين الجواز والمحالة اي
 الذاتيين وهذا جواب ما قلنا المناسب قرنه بالغا
 والاولى ان يقرر هذا الاعتراض في كلام المتن والموافق
 كان تقريره على وجه الاستسعار والى ما فيه من التفتيح على
 المستدل والاستسار طلب التفسير وهو عند علماء الكلام طلب
 ذكر معنى لفظ وقع في دليل المستدل او المعترض لمخرابة
 طبعه واجمال وهو هنا طلب ذكر معنى لجواز والمحالة
 المدكورين في الدليل لان فيها اجمالا وقع الاعتراض من
 عن مقتضى التفسير ويرى لا ينتظر المعترض التفسير لامر
 ما كان لا يوجد مفسر لبيان الاستسار اعتراضا على
 طريق التفسير وهو ان يقال ما يقين بهذا اللفظ اذا
 ام كذا فان عنيته كذا فهو باطل وان عنيته كذا فباصل
 ايتم او سلماه لكنه لا يفيدك وهكذا اورد المصنف هذا
 الاستسار لانه يقول ان عنيته بالجواز والمحالة الذاتيين
 نفعنا المداومة في قركم لو اختصت الصفات ببعض ما
 يتعلق به لزوم استحالة ما علم جوازه لانا نقول لا سلم
 المحالة بالمعنى الذي ردتموه وهو المحالة الذاتية
 اذ ليس هنا الا الاستحالة الرضية التي ادعيناها
 فبطلت ملازمكم وان عنيتم الرضيتين معنا المتشابهة
 وهي قركم لكن استحالة ما علم جوازه باطل لانا نقول
 انما يكون باطلا لو اردنا استحالة بقاءه بعد جوازه لانه
 فيلزم انقلاب الحقيقة اما استحالة لعارض مع جوازه
 بقاءه فلا بطلان فيه اذ استحالة المحالة كان الاولى

ان يقول منع الملازمة لجواز ان يقال هذه الاحتمالة
لعارض والاوجه للجرم وهو مطلق الاستحالة اي
المتحقق في المحرصة منع الاستحالة هذه اي لان
الماد بالعلم العلم المتحقق في الاحتمالة العرضية كما قلنا
انه يصح بالامر الرضي لانه منع الاستحالة افا ياتي على
ذلك اذ لا تاتي بين كون الشيء خارجا عن انقائ
وذلك كالبعض الذي لم يتعلق به الصفة مع صلاحيتها
للهو المناسب للمقام ان تقول اذ لا تاتي باجماع بين
جواز شيء شيء حسب ذاته ذلك الشيء وبين كونه متمنا
بحسب ما هو خارج عن ذاته ذلك الشيء وذلك كمتعلق
الصفة بالبعض الذي لم يتعلق به مانع مع صلاحيتها
للمتعلق به وانما كان هذا هو المناسب لان الكلام وجاز
المتعلق بالبعض لافي الشيء كذا في الارزاق هذه اترشح
لنسيم منع ان الاستحالة وقوله ونحوه عطف ان جهل فاقا
الضمير عليه قايان بالذات اي التي هي محل الصفة
وقوله التي اوجبها المتع ان اوجب لصفته منع المتعلق
بالبعض وانما جعل المانع قايان بالذات لا بالصفة فرار من
قيام المعنى بالمعنى الاستحالة المحذرة المحذرة لا بد
ان يكون معنى قايان بالذات لا بغيرها الاستحالة يحجب المعنى
وهو المانع حكما وهو هنا مع المتعلق وكما حصل ان ذلك المانع
لو وجد كان قايان بالذات التي اوجب لصفته منع المتعلق يا
المعنى ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى
بالمعنى ولا يصح قيامه بذات اخرى لاستحالة ايجاب المعنى حكما

لما لم يتم

لما لم يتم به وحيد قام ذلك المانع بحمل الصفة كان بالنسبة
للصفة مقتضيا لمنع تعلقها وبالنسبة لمحلها وهو الذات
مقتضيا لمنع تعلق وصفها لاستحالة التعلق بهذا بيان
للملازمة وقوله وقد سبق له الواو للتقليل اي لانه قد سبق له
وهو عند الاستحالة المطلوبة القائية لكن عدم الصفة بحاله
العدم مطلقا اي سابقا لاحقا لم يكن له امر اي في
مع المتعلق فتبقى الصفة على عمومها عموما اي كافي العلم
والكلام وقوله او خصوصا اي كافي القدرة والارادة وكما في
السمع والبصر والادراك نفسي لها اي ذاتي لها لا تعقل بذاته
والا لزم لم يلزم ان يكون نفسيا لكان حاله لا يحال عين النفس
لا مراد يكون معنويا تابعا لامر وجودي فيلزم قيام المعنى
بالمعنى والمراد بالمعنى الاول الصفة التي لزمها الحال والمراد
بالمعنى الثاني الصفة الاصلية ولزم تعلق الصفة
حاصلة انهم قد ذكروا المتعلق في تعريف كل صفة متعلقة
بقالوا القدرة صفة تاتي بها ليجاد الممكن واعدا منه وقالوا
للمراد صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة
يكشف بها المعلوم على ما هو عليه وهكذا اذكروا المتعلق
في عموم الصفة المتعلقة ليقضي ان نفس لها والا لزم
تعلقها بدون المتعلق وهو باطل اذ لا تعلق القدرة
ولا غيرها مجرد قولنا انها صفة مطلقا اي عموما
او خصوصا استحالة ترفع عموما اي بحيث لا تتعلق
الصفة شيء وقوله او خصوصا اي بحيث تتعلق بالبعض
دون البعض فائدة اذا مانع من وجود الصفة

تطهير القلب من لاخلق الرمية والعمل بالسنة وعدم ادخال
شي من الدنيا وقار القاصي اي ابوابك الساقط في بتخفيف الكلام
وهو من كابر المالكمة كالاشري خلاف الى اسحاق الاسرى
وامام الحرمين فقد كانا شافعيان اول جزء من النظر اعلم
ان النظر هو القياس المركب من المقدمتين فاذا قلت مثلا
في الامتداد على وجود الباري سبحانه وتعالى العالم حادث
وكل حادث لا بد له من محدث المجموع المقدمتين هو النظر
ثم فالمراد بجزئية الاول المقدمة الاولى منه فعلى هذا القول
اول واجب على الشخص تفصيل تلك المقدمة الاولى وقد يقال
ان النظر قد امرنا به وهو متوقف على مجموع المقدمتين
فيكون الواجب حملة النظر لا اوله فقط اذ الكبرية الكبرى
في توقف النظر على كل وجه فلا يظهر ذلك القول لما يلزم عليه
من ان جزء العبادة هو الحركة الواجب كصوم يوم من رمضان
فان اول جزء منه كالضمي لا ينفرد بالوجوب وعلى كل علم يلزم
المراد بالوجوب وهو باطل المعرفة المراد بها هنا الخ
بمعنايد الايمان المطابق لواقع عن دليل قوله ونيزي الشيخ
ايضا اي يجب هذا القول للشيخ الاشري ايضا اي كان
يجب له القول الاول اعني ان اول واجب النظر ونقضه هذا
التصير انه لم يقطع بسمة القول الاول وهو نيا في مقتضى
سوق من انقطع بسمة له وايضا قوله ونيزي الشيخ الاشري
يفيد ان القول بان اول واجب المعرفة قوي حيث سنة
للاشري وهو نيا في مقتضى قوله وقيل ان اول واجب
فان التعبير عنه بقيل يقتضي انه ضعيف ان يشعر بذلك

قائل

فتأمل هذا ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة ايما فعل
احتمالي لانه لا تكليف الا بفعل مع ايما ليت بفعل وجه
فلا يظهر تعلق الوجوب بها ولا يقال ان المراد انها وجبة
باعتبار الاحباب الموصلة لها لانا نقول لو اردنا ذلك
كان هذا القول راجعا لما قبله فتدبر وهو اي هذا القول
القابل ان اول واجب على المكلف المعرفة غير مخالف لما قبله
من الاقوال في الحقيقة اي واما بالنظر للظاهر فهو مخالف لما
غير مخالف لما قبله اي من جميع الاقوال وجه فاعلم لمط
بين جميع الاقوال وحاصل الجمع بينهما ان من قال اول واجب
النظر اراد الوسيلة الترتيبية ومن قال القصد فقد اراد الوسيلة
البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر فقد اراد
الوسيلة المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة اراد
المقصد فنقول التمهيد لانه الى القابل بان اول واجب المعرفة
والضمير راجع لمفهوم من الكلام وقوله نظر الى ان المراد اول
ما يجب امتثالا او افا من عطف المراد في وهو نصب على
التمييز المحول عن الفاعل اي ما يجب امتثاله راد او هو اي فعله
ولو وسيلة اي نظرا الى اول ما يجب فعله ولو وسيلة وهي
قرينة ونهية ومتوسطة وعلى ذلك جرت الاقوال المقدمة
الاولى في قوله اول واجب النظر اي القياس بمعنى تحصيله اراد
وسيلة قرينة ومن قال القصد فقد اراد وسيلة بعيدة ومن
اراد اول جزء من النظر فقد اراد وسيلة متوسطة ثم ان قول
التمهيد ما يجب امتثالا لا يقتضي ان الامتثال اعني الفعل يصنف
بالوجوب لاذات الاشياء المحتملة فعلها وهو مناق لقوله

اي لان رفع النعمي يتلزم رفع الداعي فما كان مانعا منه
 كان مانعا من الداعي لان المانع لصاحب الشيء مانع لذلك
 الشيء ضرورة فقد يرمانع برفع وجودها اي كما قدر
 المعترض لانه يقول ما المانع من ان يكون اختصاصا ببعض
 ما يصلح له مانع فقد قدر المانع مع بقاء الصفة وقوله
 يرفع وجودها اي يرفع المعلق فيرفع وجودها المذكور
 سابقا من التلازم بل لا يرتفع اي المعلق بالمعنى والكل
 لزوم ان لا يرتفع اي فيلزم ان يسمع جميع السموات
 ويصير جميع المبصرات ويعلم جميع المعلومات والتالي باطل
 بانسائه وحاصله الجواب ان المانع العام يمانع اصل
 الصفة لا المعلق مع بقاء الصفة فلا يتم الدليل حيث
 لا يمكن لهذا توضيح لما قبله من توضيح الشيء بل لا بد من
 لوازم النفس ان لا يكون نقيضه عموما بحيث لا تتعلق الصفة
 بشيء اصلا او حصوصا بحيث تتعلق بالمعنى دون البعض
 والتالي باطل اي لمصولة الارتفاع لزوم ان لا يرتفع
 معلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له اي مع بقاء
 الصفة كما هو المتبادر من كلامه اخرا بدليل ان علما
 انما يتعلق اي بالشمس وقوله ومالم يتعلق به ان بالفعل
 واستعار منه ان علما يصلح لان يتعلق بكل شيء
 فكثير خبر عن قوله ومالم يتعلق وقرن الخبر بالفتنة
 المتبادر الشرط في الابهام والعموم وقوله لا ياخذها كحصى
 لا يتعلق به المحصر بالندراي القليل وهو معنى ليس
 احباب في العقيدة لمنع الخلازمة اي التي حكمت بها

الشرطية

الشرطية القائلة لو كان تعلق الصفات نفسيا لزوم ان
 لا يرتفع عن صفاتنا لحدثة المتعلقة عن بعض ما يصلح
 به وانت خبير بان هذه الخلازمة مسلمة لا يمنع لان التعلق
 اذا كان نفسيا للصفة لا يرتفع مع بقائها مطلقا قد يمتنع
 كانت او حادثا وانما يكون الجواب لمنع الاستثنائية فكان
 المناسب للشئ ان يقول احباب في العقيدة يمنع الاستثنائية
 وحاصله ان لا نفهم ان المعلق يرتفع عن الصفة للحالة
 وانما الصفة نفسها هي المرتفعة ولزم من ذلك ارتفاع
 تعلقها معها لانها ارتفع عنها المعلق مع وجودها
 والمحدور هو ارتفاع تعلقها مع وجودها واعلم ان
 الجواب يمنع الاستثنائية مبني على ان معنى قوله في التالي لزوم
 ان لا يرتفع اي مع بقاء الصفة كما هو المتبادر من قوله
 الشئ لا تعلقها النقيض مع بقائها وانما ان كان المعنى لزوم
 ان لا يرتفع تعلق صفاتنا اي مطلقا لا منفردا ولا مع
 الصفة لان الجواب يمنع الخلازمة لا تعلقها بنفسها
 مع بقائها اي كما توهم المعترض وكل ما جهلناه من
 المعلومات مثلا انه مثلا راجع لقوله ما جهلناه وشار
 به الى ان كل عالم بقدر علمه وكل عالم سمع الى غير ذلك
 العكاري وانظر هذا الكلام فانه يقتضي ان كل واحد منا قد
 قامت به موانع لانهاية لها لان كل عالم يعلم فلما منع
 وما لا يملك لانهاية له والمانع وجودي ودخوله بالاجابة
 له في الوجود من الممكنة محالاه وقد يقال لا سلم ان
 كل عالم نسلمه لمانع بل لعدم خلق الله العلم المتعلق به

تأمل في كلام السائل الذي أتى بالشرعية والإنشائية
الساكنين ومشاركتها هو اسم مكان أي والمحل الذي
سار منه اللفظ انشا وتحررك ان على امثلا وسائر
اي لا حاجة للمعظم مثلا بعد مع ذكر هذا المعطوف والذي
عندنا يمتثل لها اصل ان القائلين بالعلم القديم اتفقوا
على انه واحد متعلق بمعلومات لانهاية لها الا بوسيلة
الصعوبة فقد قال بتعدد بتعدد المعلومات كما مر
واختصوا في العلم لمحدث فذهب الاشعري وكثير من
المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات ويتبع ان يتعلق
علم بمعلومات وذهب بعض اصحاب الى وحدته وانه
يجوز يتعلق العلم الواحد بمعلومات ومحل العلم لمحدث
القلب كما دل على ذلك الادلة السمعية وان لم يثبت هو
لذلك عقلا بل يجوز ان يخلق الله في اي جوهر شاء و
الظاهر من كلامه كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
المضمر المحصور الموجود في سائر حيوانات بل الريح
وطاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكلية هو
النفس الناطقة المجردة وبالخرائيات هو المشاعر الظاهرة
والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو
النفس الا ان في الكلانية يكون بالذات وفي الخرائيات
يتوسط الالات اعني المشاعر حيث تعددت المتعلق
بفتح اللام اسم مفعول فقد تعددت الصنعة بحسبه
فان كان المتعلق بمعلومات تعدد العلم بتعدد وان
كان متدورا تعددت القدر بتعدد وقد استدلوا

على ذلك

على ذلك اي على تعدد العلم بتعدد المعلوم في حقنا ويحتمل
ان المراد وقد استدلوا على تعدد الصفات بتعدد
متعلقاتها الا ان الدليل هو يكون اخص في المعنى
من اجتماع الصنفين اي وهما الذهول والعلم وقوله لما فيه
من اجتماع الصنفين بيان للملازمة وحاصله ان العلم
الواحد لا يقوم الا بغير واحد فلو لم يكن للانسان الا علم
واحد قائم بمحل واحد لزم اذا جهل شيئا او غفل عنه
وعلم شيئا اخر ان يتوارد العلم والجهل او الذهول عن ذلك
المحل الواحد بخلاف ما اذا تعددت العلوم فان محالها
هو متعدد فيصح ان يقوم بالانسان علم و جهل والعلم
في محل والجهل او الذهول في محل اخر وهو محل العلم الذي
لا في محل هذا العلم الباقي ولا محذور فيه فكل معلوم
لنا اذا لم يلزم النتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا
علم واحد يتعلق بمعلومات فأكثر ما صح ان يذهل عن
بعضها لكن التالي باطل يبطل المقدم وهو ان لنا علم
واحد يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان لنا
علوم مستعدة بتعدد المعلومات واما دليل
وحدتها عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام
حد في مضاف اي واما دليل وجوب وحدتها اعلم
ان المنبئ بهذا السائل شي واحد وهو وجوب وحدتها
الصفات والمنبئ بتعدد ما سواها كان تعددا لانهاية
له او كان له نهاية فتقوله فلانها لو تعددت بتعدد
متعلقاتها لزم ان ينفرد شي الاول لانها لو تعددت

بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية لما استوفيت متعلقاتها
 لا تنهاه وشارع الثاني بقوله وهو تعددها بتعدد الوجود
 نهائية بقوله واللام يكن محذوفاً استوفيت التعدد جسمي
 وحدتها وحاصل ما ذكره انهما ان تعددت قاما
 بتعدد متعلقاتها او لا وذلك منهما باطل اما الاول
 فلا يلزمه دخوله ما لا نهاية له وهو محال واما
 الثاني فلما يلزمه من افتقارها لمخصص وهو محال
 واما الثاني فلما يلزمه من افتقارها ٢ واذا بطل كل
 من اللازمين بطل المعلوم وهو تعددها وبثبت تعيينه
 وهو وحدتها وهو المطلوب لزم دخوله محذوفاً ليس
 الثاني باطل فبطل المقدم والى هذه الاستنائية اشار
 بقوله وهو محال ونسبها ما ذكره في الشرح ان الوجود
 في الوجود يقتضي تميز الداخل وعدم النهاية فتقتضي
 عدم التميز وذلك تناقض وسياتي ما فيه ولا
 لم يكن محذوفاً والاعتداد بتعدد المتعلقات بل تعددت
 بتعدد المتعلقات لا فتقررت الى تخصيص لانه ليس
 لبعض الاعداد للتناهي ترويج على بعض لكن الثاني
 باطل لان ذلك يوجب حدودها محذوفاً المصداق
 وذكر دليلها وقد بينت الملازمة في الشرطية على الثاني
 فتفتقر اي الصفات وقوله في تعيين بعضها اي
 الاعداد هذا اي وجوب حدودها وقوله حلف بالضم
 اي كذب وباطل او بالفتح اي مطروح خلف الظاهر
 لبطلانه لتنافاته لوجوب قدرها الثابت بالبرهان

ثم ان

ثم ان قوله هذا خلف موخر من تقديم لان قوله وتبين
 الخ علة فهذا وكان حق التبيين ان يقوله وذلك يوجب
 حدودها هذا خلف لانه قد بين ان تقديره ان
 يقال لا يحق مخالفة هذا لما في المتن لان الشرح جعل
 الدليل واحداً وجعل الثاني متعدد اها وهما مفاير ان
 الثاني في المتن ولذا المقدم في الشرح مفاير للمقدم في المتن
 وقد قام البرهان الواو للمحال ومن هنا يظهر
 المطلب الاول على المطلب الثاني الذي وجه به فيما سبق
 تقدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول
 ان قلتان الذي سبق له عموم التعلق لما تصح له من
 المتعلقات لما قال هنا من التعلق بما لا تنهاه قلت
 اذا ثبت عموم التعلق بما تصح له من المتعلقات ثبت تعلقها
 بما لا تنهاه لان متعلقاتها لا تنهاه اما بطلان
 القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو على
 حذف مضاف فلانه الضمير عايد على القسم الاول
 وقوله فلانه يودي الى وجوده ما جعله علة لبطلان
 القسم الاول من الثاني جعله في المتن تالياً في الدليل
 الاول وهو محال اي ووجود صفاته لانهاية لها
 محال ووجه كونه محالاً ما اشار اليه بقوله اذ كل ما
 يدخل فيه فهو من بقوله وهو محال وحاصله قياس
 من الشرح الثاني فقوله اذ كل محذوف في قوة قولك
 كل موجود متميز وقوله وتميزه في قوة قولك لاشي
 محالاً يتناهي تميز وهي كبرى فنركبه هكذا كل موجود

متين ولا شئ مما لا يتناهى بحية من يتبع الاشئ من الموجود
غير متناهى وهذا عين الدعوى في المعنى فوجد ما لا
يتناهى هو النتيجة لكن بالمعنى لا بالمفرد لكن يرد
على النتيجة ما تقدم من ان الذي قام الدليل على امتناع
وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا ولذا قالوا
ما يجب اعتقاده ان الله كالات موجودة لانها بية
لها فاق ما تقدم واما هذا السند فهو محذور لان
قوله كل ما يدخل الوجود اي يتصف به فلا بد من محذور
تمييزه ان اعتبر التمييز من جهة العدد كانت الصغرى
ممنوعة والكبرى مسلمة وان اعتبر التمييز من جهة
العدد كانت الصغرى بل من جهة العلم ممكلا فالنتيجة
مسلمة والكبرى ممنوعة واما بطلان المحذور
وجه بطلان القسم الثاني من الثاني وذلك يستلزم
حدودها هذا علمه المحذور في الثاني باطل لان ذلك
يستلزم حدودها وايضا يلزم المحذور دليل ثاني
على الدعوى الثانية تبرع به الله بزيادة على ما في المتن
وهو محال ضرورة اي لان المقسوم عليه متى سقط
على المقسوم افناه وقد فرضنا ان المقسوم لا يتناهى
فلا يتأتى افناؤه فان قلت المستحيل انما هو توزيع
افراد ما لا يتناهى على ما يتناهى اما لو جعلنا الموزع
الاحتماس فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان المحتملات اما
خير او شر لكل واحد منهما قدرة فالاحتماس وان تاهت
لكن التناهي غير لازم في الافراد فتوزيع ما لا يتناهى

على هذه

على هذه الكيفية لا استحالة فيه قلنا التوزيع على هذه
الكيفية يلزم عليه الاستمرار الى تخصص وهو يوجب الحد
وهو محال ضرورة اي وجوبا فالضرورة هنا جهة
للمقتضية وليس المراد بها البداهة لما تقدم لك من المراد
والبداهة لا يرد عليه شئ فان قلت العالم المحذور
اعتراض واراد على دليل وحدة الصفات توجه المعنى
لتقريره ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الخلاق
يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما
علم الله فواحد قد قام مقام علوم مختلفة بالنسبة
لنا فورد سوال وهو انه لو قام علمه تعالى مقام علوم
مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان يقوم مقام قدرته وانه
صعامة ووجه المزوم ان هذه الصفات متعددة
مختلفة فاذا قام العلم مقام العلوم المتعددة المختلفة
جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بما مع القيام مقام
الصفات المتعددة المختلفة في كل لكن الثاني باطل لما يلزم
عليه من قبله محقايق لان العلم والقدرة وباقي الصفات
متغايرة محقايق فلو قام بعضها مقام بعض لم يلزم قلب
محقايق ولزم ايضا كون الصفة مضادة لشيء وغير
مضادة له ولزم كون الموجودين فالكثرة وجودا
واحدا واذا بطل الثاني بطل المقدم وهو قيام علمه
تعالى مقام علوم متعددة وثبت نقيضه وهو عدم
قيامه مقام علوم متعددة وحيث تكون متعدد باطل
ويلزم على قيام العلم مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا

جواز قيام ذاته تعالى مقام سائر صفاته بحيث تسد
مسدها ووجه الملازمة انه تقرر في الشاهد وجوب
علوم مختلفة وقدر مختلف للحد فاذا لم يوثق بما تقرر في
الشاهد من وجوب التعدد في العلم واثبتنا للمولى عليا
واحد الزم انه يجوز ان يكون الذات قائمة مقام الصفات
على خلاف ما ثبت للشاهد كمن التالى باطل لا وجود له
لتعطيل الذات عن الصفات وهذا مما ياباه حل مسلم
ويلزمه ايضا قلب الحقائق وكون الصفة مضادة لشي
وغير مضادة له فقد علت ادنى لمقام دليلين
فمقام العلم مثلا لا ينفرد به سبق من ان العلم في
حقه تعالى واحد في مقام علوم متعددة بالنسبة
الىنا وانما ينفذ مثلا لغيره من الصفات
وكذا غيره اى غير العلم كالقدرة دارها متعددة باعتبار
المقدور ولا حاجة هذا بعد قوله مثلا جميع قيامه
مقام صفات هو هذا ما يات للملازمة التي حكمت به في
الشرعية وكان الاولى ان يقول بجاهم القيم مقام صفات
متعارفة وبيان ذلك ان لنا علومنا متعددة متعارفة
فاذا قام علمه تعالى مقام علومنا المتعددة المتعارفة
جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجماع قيامه لغيره
وهذا الخاتم موجود في العلم مع القدرة والارادة فيجوز
قيامه مقام القدرة والارادة لكن التالى باطل لما يلزم
عليه من قلب الحقائق وغيره مما مر فخذ في المقام الثالث
ودليلها بل ويلزم عليه ان ياتي على قيام علمه تعالى

مقام

مقام علوم متعددة بالنسبة الىنا وهذا انفعال
لها هو استدحاقيله في الساعة والواو زائدة وهذا
اشارة الى دليل ثلث وذلك اى قيام ذاته مقام
سائر الصفات بحيث يسد مسدها وهو دليل لا يستلزم
المحدوفة اى كمن التالى باطل لان ذلك مما ياباه كل من
مسلم انه يودون في تعطيل الذات عن الصفات وهو
مذهب قدماء الفلاسفة قلنا الفرق ان بين قيام
العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة وسائر
الصفات ان لتفسير المخد والمزاد النوع في المقام حقيقة
وحد صفة الملازمة ان لا لا يسلم ان يلزم من قيام علم
مقام العلوم هو ان قيام العلم مقام القدرة والارادة
وغيرهما بوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام العلم
مقام العلوم فلا يلزم المخدور من قلب الحقائق وكون
الصفة تضاد شيئا ولا تضاده واختلافه في باقي
الصفات فيلزم من قيام العلم مقام المخدور من قلب
الحقائق وكون الصفة تضاد شيئا ولا تضاده و
كذا يقال في قيام الذات مقام الصفات مقوله لمصداق
مع الاتحاد في النوع عند حفظ الفرق واما قوله ان
لتعارف في العلوم ان يكون هذا المتعلق علم و
هذا المتعلق علم وهكذا حيث فرضت الوحدة
في العلم اى في علم الله زاء التعابير اى في التعابير اى
لم يكن هناك علم بان يعاينه ومما يوهه لفظ الزوال
غير مراد ولا علة لهذا التبريع ان بعد مرص الوحدة

واحد قائما مقام معلوما فلا نشك بما تقرر فيه ايضا
 بالنسبة الى تعالى من جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره
 من السمات بل بقوله انه يجوز في حق ان يقول علم
 مقام غيره من الصفات بل اذ لم يوثق له اى
 دل اذ لم يوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد
 للعلم وان ثبت للول على واحد يلزم انه يجوز قيام
 ذاته مقام صفاته ولا يخفى ان هذا الشارة الى العيب
 الثاني في المتن فلم يأت الشرح على سق كلام المتن لان
 الشرح قد ادى به دليلا اخر للملادة وكان لا ريب
 ان يقول وايضا قد تقرر في باجاء المسلمين اى
 وبالعقل ايضا اذ المات لا تكون صفة اجتماع به
 المتنافيات من استدعاء المحل وعدم استدعاء به
 وليس هذا قول المعتزلة كما لا يخفى اجاب عن
 هذه الشبهة فحصل هذا الجواب من استدعاء الشرطية
 الثانية التي اقامها دليل على المتنافية الثانية
 لقيام علمه مقام علوم مختلفة لقيام قيامه مقام
 سائر صفاته وان اختلفت الازوال المحال
 لما تعددت متعلقات باختلافها ولما سنى حين اى بل
 اختلافها حين تعددت انما هو باختلافها المتعلقا
 وحقيقتها واحدة حيث فرض علم واحد كقول
 زائد ذلك الاختلاف اى لم يوجد الاختلاف لان
 الاختلاف في فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد
 فلا يلزم على قيامه مقام العلوم قلب الخفايق
 قوله

ضرورة توقفنا وتوقف الاختلاف وهذا
 كله لا طائل حته وكان الاول ان يقول انما قام العلم
 مقام المعلوم لا اتحاد النوع ولم يعم مقام القدرة و
 لا اداة لاختلاف النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف
 ثم يذكر الحاصل بعد ذلك لان الحاصل في عن ذكر
 اسطرين معا لانه اى القيام المذكور وقوله مثلا
 اشار به الى غير المعلوم من الصفات المتعلقان
 وقال الخفايق عطف تفسير بمعنى ان قيام الصفة
 مقام صفة اخرى مخالفة لها من النوع يوجب صفة
 حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخر وهو محال بالضرورة
 ويوجب ايضا اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم
 مثلا مقام القدرة لوجب ان يوزن ان لا يوزن وان
 يتعلق بالاراجب وان لا يتعلق به وان يكشف به
 المعلوم وان لا يكشف به بخلاف ما لو قام مقام علم
 اخر فان المتعلق واحكامها متساوية والحقيقة و
 احده فلا يلزم قلب حقيقة اخرى لا يوجب قلب
 الحقيقة الا ترى انه يجوز قيام البياض مقام السواد
 والعكس ولا يلزم محال قلت معنى قيام البياض مقام
 السواد تواردهما على المحل حيث يذهب احدهما و
 خلفه الاخر ولا محذور فيه والمراد هنا ان يثبت له
 لاحد من حقيقتين خاصة الاخرى من المتعلق وخوفا
 وهذا هو المستلزم لقلب الحقيقة واجتماع المتضاد
 دون الاول ان قلنا قد يتوجه ان يقال ان كل فرد من

أفراد النوع لا بد له من خصوصية يمتاز بها عن الآخر
وإن لم تكن دائمة بلوقام الواحد مقام غيره من أفراد ذلك
النوع وجب أن يثبت له أخوا من المتساوية ويلزم فيه من
الاستحالة واحتماء التضاد أن ما يلزم في قيام الشيء
مقام الآخر وجوابه أنما تنفع وجود تلك المتساويين
في أفراد هذه المساواة لأن خصوصياتها ثابتة لا تزداد
النوع المحتاجة للشخص من المحسوسات كأفراد الأسماء
مثلا أما المعاني فليس تمايز أفرادها إلا بالمحل
وهذا الجواب حسن أي وما تضمنه هذا الجواب من جواز
قيام الواحد مقام المتعدد أن اتحاد النوع بأن كان من
ذلك الواحد والمتعدد واحد ومنه أن يختلف
الشيء فالجواب تحت على طريقين الأول أن المذكر هنا
وأي على الطرف الثاني وحاصله أنه الكلام في واحد
وقد قام مقام متعدد أعني الطلب والخبر وهما
مختلما أنه بالحقيقة والثاني تحت أمر كثيرة
أدعا أئمة السنة كونه أن التعبير بالأدعاء يقتضي
أنه غير مسمى وليس كذلك إذا المراد من القول بوحدة
الصفات تحادها ويضم عبارة ظاهرها أن أئمة السنة
كلهم يطبقون على ذلك وليس كذلك لقوله فيما سبق
وأما الكلام فالذي عليه أكثر أهل السنة أنه كلام
واحد إلا أن يقال أنه على حذف مصنف أي ادعوا أكثر
أئمة أهل السنة وحدة الكلام أي بالنسبة للكتاب
للتشاهد في آيات المعية أضربان الشيء الواحد لا يقوم

مقام

مقام متعدد يختلف في الحقيقة فاستغنى الطلب
الإضافة للبيان أما الأمر فاجواب عن سؤال وارد
على إحصاء أمرين في حقيقة الطلب والحقيقة
الوعية والاختلاف بينهما الأولى بينهما وقوله من
حيث التعلق أي لغة الطلب في الأمر متعلق بالفعل و
في الشيء متعلق بالترك والاستخبار يرجع للخبر
سائر وجهه في الشئ وعبارته توهم أن الخبر لا يرجع
إلى الأقسام الثلاثة فقط وليس كذلك إذ بقي من الأقسام
التي فرقت الأقسام كلها للخبر والطلبان أراد بالقسا
مها أقسام الكلام لم يعم له التسميع على ما قبله لأنه لم يذكر
فيما قبله جميع أقسام الكلام إذ منها النداء ولم يذكره و
إذا أراد بالاقسام الأقسام التي ذكرها لم يتم له رجوع
أقسام الكلام كلها إلى التسمين الذي هو المراد في المقام
لمذهب الشيخ والجمهور أي من أن الكلام صنفه
واحدة لم تنحصر أقسام الكلام فيما ذكر أي من الطلب
والخبر فيجوز أن يكون هذا معنى آخر فيدرج تحته
هذان التسميان كما أنه جبت الأقسام السابقة تحت هذين
التسمين المذكورين وإذا كان التسميان المذكوران متحدين
حتى ذلك المعنى كانا متحدين نوعا فتكون صنفه الكلام
لكننايب أنا قلنا مقام متعدد ومتحد النوع إذ يكون
قسم فاعل جاز وكان الأولى أن يعبر عني بقول قسم لأن
التعبير بالتسمين في المقصود الذي هو عدم التعدد
نسبة إلى التسمين المناسب لاسلوب المقام لو

له قال نسبتها اليه من حيث ادراجها تحت كسبة هو
المذكورة الى القسمين اي واذا كان القسمان المذكوران
منه جاز تحت ذلك المعنى فانما مستعملين نوعا فيكون
صنة الكلام الغايب قام مقام متعددة مستعمل نوعا
بالنسبة للشاهد فتقبل له اي لهذا البعض المنقصر
ولذلك المنضم لانه حاصله ان هذا الجواب يمكن ان يجرى
في العلم والقدرة وسائر الصفات المعاني فيجوز ان
يكون هناك صفة اخرى نعم هذه الصفات فتكون
واحدة بالنوع فيجوز قيام العلم بمقامها وقد قلتم
لا يجوز ان يقوم العلم مقام القدرة وغيرها من الصفات
يدعى انه لا التميز للمحال الثاني ان يكون ثم
اي في حق الغايب وهو فاعل جواز وقوله نسبة الى العلم
والقدرة اي وسائر الصفات وكان المناسب زياده
ذلك وان كان ما اقتصر عليه يعني في النقض فان
قيل يلزم ثم اي في مقام المعنى الذي فرضه لنضم شامل
للعلم وسائر المعاني ان ذلك المعنى متضاد وان لا يتضا
بخلاف المعنى الذي فرضناه شاملا للخبر والطلب فانه
لا يتناقض فيه ذلك وحق فلا يتناقض لانهم ان يعمل هذا
المعنى مثل هذا المعنى والحاصل انه فرق بين المقيس و
المقيس عليه وان المعنى الواحد اذا قام مقام القدرة
والارادة والعلم يلزم عليه التضاد وعنده فان المعنى
من حيث انه علم يتضاد للجهل ومن حيث انه قدرة لا يتضاد
بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر فلا يلزم
عليه

عليه ما ذكر فيقال لان لم ذلك بل هذا الامر لازم في
الكلام ايضا فان المعنى الواحد من حيث انه خبر لا يتضاد
الذي ومن حيث انه امر يتضاد الذي شامل ذلك
لازم عننا في مقام المعنى المفروض في الكلام وقوله
ايضا اي فالزم ثم فان الخبر لا يتضاد الذي لان
يتضاد ان خبر عن الشيء وينتهي عنه والامر يتضاده اي
يتضاد الذي اذا لا يكون امرا بالشيء اهيأ عنه اي طالبا
للفعل والكف عنه خبرا طلبا المناسب خبرا امرا لان
الطلب نعم الامر من كلامه او لا في الخبر مع الامر فلو كان
معنى واحدا اي وهو الكلام القديم فان كلام الله من حيث
انه خبر لا يتضاد الذي ومن حيث انه امر يتضاد الذي و
بيان الملازمة انما اذا كان خبرا لا يتضاد الذي والامر
يتضاد الذي فلو كان بجميع صفة واحدة وان ما به خبر
هو ما به بامر وينتهي لكنت تلك الصفة من حيث انها
امر يتضاد الذي ومن حيث انها خبر لا يتضاده او من حيث
انها امر يتضاد الامر ومن حيث انها خبر طلب يتضاد وان
لا يتضاد هو الحال الذي ذكرتم له فيه ان الحال مختلف
في المحلين لان الحال الاول صورة ان العلم لوقام مقام
القدرة وغيرها كان من حيث انه قد تم لا يتضاد للجهل ومن
حيث انه علم يتضاده وهكذا وهذا بخلاف ما قلناه هنا
في الكلام وحاصله ان الكلام لوقام مقام الطلب والخبر
لكان من حيث انه امر يتضاد الذي ومن حيث انه خبر لا
يتضاده وقد اشار اليه الى الجواب عن ذلك بقوله من حيث

المقول ان لا يتم من حيث ما يعقل من المضادة وعنده
 يقطع النظر عن شخص المتضاد وانما مختلفان اذ شخص
 المضادة في احد المحلين غيره في المحل الاخر ولاجل
 استقامة الجزى على هذا المسلك العقلي لئلا يرد المسلك
 العقل ما استق من انه لا يقوم واحد مقام متعدد مختلف
 في النوع لاستلزام ذلك قلب لتعاقب والتضاد و
 اللاتسناد وهو المراد بالمحال المشار اليه بقوله هو
 بامن اقوم هذا المحال والحاصل ان هذا المسلك لما
 كان مستقيما مسلما في ذاته ذهب قوم الى ما يبطل
 اليه فقالوا يتعد الكلام لانه هذا المسلك يبطل اتحاد
 ويثبت تعدده لانه اذا قيل باتحاده كان من حيث انه
 امر متضاد لذاته ومن حيث انه خبر غير متضاد له
 من لزوم هذا المحال ان هو المتضاد والاتحاد
 وقد نقل ذلك الى القواعد يتعد الكلام وانما تعذر
 للنقل عن عبد بن سعيد دون غيره ممن قال بذلك
 القول لا يضطر اب العقل عنه على ما ذكرنا ثم بان
 تعقل ان انت خبر بان مجرد التعقل ليس بمحال فالاول
 اسقاط لفظ التعقل كلاب بضم الحاء وسنة
 اللام على وزن زمان اذ وجوده ليس خارجا
 من غير نوع من انواعه مما لا يمكن ان لا لا وجوده
 خارجا الا في ضمن افراده وهي انواع مقوله اذ وجود
 الخبر بان لوجه الظهور ولا يخفى ما فيه لان عبد الله
 ابن سعيد لم يعلم اذا المذكورات انواع حقيقة حتى
 يرد عليه

يرد عليه بما ذكر بل نقول انها انواع اضافية لا نقول
 الكلام صفة واحدة شخصية ولكن التعلقات انما ثبتت
 فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات الافعال لان
 صفات الافعال عبارة عن التعلقات التخييرية الخاصة
 وحيث كانت انواعا اضافية فلا يلزم محال على وجود
 الجنس بدونها قال المكارى وكان المناسب ان يوجه
 الرد الذي حكم عليه بالظهور ويحلوا الكلام عن التعلق
 في الازد كيف وهو نفسى وفيه ان التعلق انما
 يكون نفسا للصفة اذا كان قد عاوا اما التخييري الحاد
 فليس نفسيا وان سمى قد جعل تعلق الكلام حادثا
 وحق فلا يتوجه عليه ما ذكرنا من وايضا فان التخييري
 هو التخييري وايضا غير مناسب لان هذا رد على المقول
 الاول فقط وما قبله رد على الثاني فليس ارد من شيء
 واحد كما يقتضيه التخييري وايضا فان التخييري
 ان نحو الم شرح لك اما ان يكون تقريرا اي شرحا لك
 سمى ان قطعا فاعترف بذلك ولا تنكره كان خيرا واما
 ان يدعى لطلب الاخبار واخبرني عن ذلك وحق فيرجع
 للامر ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام
 لانه محال وكان الاولى للشئ ان يوفق قوله والاستفهام
 عن عالم لا بعد القسمين الاولين لان المقصد اما ان يحمل
 على المعنى الاول والمعنى الثاني لا اعتبر بقى شيء لغرو وهو
 ان الشئ جرم او لا بانه داخل في الاخبار ثم بعد ذلك يرد
 فتأمل كذا قرر شيخنا والذي ذكره ارباب الحواشي

قبل ذلك اي اول ما يجب اد اول الاشياء الواجبة فانه فيفيد ان
 المتصف بالوجوب بالاشياء المحتملة اي التي تقع الفعل بها
 على جهة الامتنال وايضا الممول عليه عندهم ان المكلف به المعنى
 لم يحصل بالمصدر لا المعنى المصدر والمادة والامتنال معنى
 مصدرى لا حاصل به وغاية ما يقال في دفع هذا امتناله
 ان وصف المعنى المصدرى بالوجوب تسمي والا فلي الحقيقة
 المتصف به المعنى لم يحصل بالمصدر وهو الاشياء كذا مر ولا
 المفيد ان المتصف بالوجوب المعنى لم يحصل ان على التحقيق
 وكلامه ثانيا ان على التسمي اذ كثيرا ما يوصفون المعنى المصدر
 بالوجوب على جهة التسمي فلا تنافي حتى في كلامه قائل
 وانما اختلفت الجواب عما يقال لما اختلفت القول المذكور مع انه
 قد ظهر من كلامه ان لكل قول وجهها وقوله لتكرير بحث
 اي ولا سلك ان تكرير بحث على الشيء يوجب الاعتناء به وفي
 اختياره على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكفا
 والسنة الحث عليه انما هو حركة النفس لا نفس القياس
 الذي هو المطلوب فقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات
 والارض ليراي اولم يحركوا الصمير ليراد اكان السطر الذي في
 الحث عليه في الزمان غير المطلوب فلا يتم ما قلناه انه من تعليل
 للاختيار اللهم الا ان يقال ان المطلوب السطر معنى القياس
 بالفعل وبالقوة ومن حرك نفسه في العقلانيات يوجد عنده
 قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر بعضهم ان الحث على النظر
 وقع في المراد في ان يرد في سميانية موضعه كذا في المكارى كانه
 مقصد قد يقال ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولى اختيار ذلك

القول

قول القائل انما اول واجب بخلاف ما قبله العقليية واجبة
 الى ما قبل النظر بحسب تمامه من الوسائل الصادق ذلك يا اول
 جزء من النظر وبالتوجه اليه وقوله واما اخذ من قاعدة ليراي
 واما اخذ وجوبها من قاعدة ليراد اما المقصد وهو المعرفة فقد
 اخذ وجوبها بالنفس من قاعدة ان الامر اضافة قاعدة لما
 بعده للبيان وقوله ان الامر بكسر المعنى ان جعلت ان من جملة
 القاعدة ويفتحها ان لم تجعل منها وجعلت القاعدة الامر بالشي
 ليراد ان الامر بالشي المراد بالشي المقاصد كالصلاة وقوله امر
 بما يتوقف عليه اي امر بالوسائل التي يتوقف المقصد عليها
 ذلك كالوضوء بالنسبة للصلاة والاراد ان يقول بما يتوقف
 هولان لصلة او الصفة حرق على غير من هي له وقوله من فعل
 المكلف خرج بحر الزوال من كل ما يتوقف عليه المأمور به ولكن
 ليس مقدر والمكلف فليس واجبا بوجوب الامر المطلوب
 قصدا بل ولا بوجوب غيره وفي تلك القاعدة تراعى
 حاصله ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب
 ذلك الواجب ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق
 بالوسيلة او انه واجب بوجوب غيره اي ان المقصود
 يتعلق به امر وكذا الوسيلة المقصود والمكلف يتعلق بتجديدها
 امر اخر قولان في المسئلة وافي الشئ بقوله وفي القاعدة
 تراعى دفعا لما يتوهم من ان تلك القاعدة تنفك عنها
 والا فالوجوب حاصل على كل حال سوا قلنا بهذا القول
 او بهذا القول تامل ثم هذا النظر في كلامه للترتيب
 الذي خلا فالاسما عيانية هي فرقة ضالة قال النظر

أريد به أي الاستخار طلب الأخبار أي إذا كان ذلك
الاستخبار من غير الله وهذا مقابل لقوله أما أن يكون
من الله وحده فالمناسب للشم أن يقول: إما أن يكون من
غير الله طلباً للأخبار فيرجع للأمر ويجعل فيظهر ما ذكره
الشأن لأن الاستخبار من الله يرجع للخبر وأما هنا
هذا القسم على ما إذا كان الاستخبار من غير الله لأن طلب
الأخبار من الله لا يليق وحاصله أن الخبر إن كان
من الله حمل على التقرير فيرجع للخبر ولا يصح حمله على
حقيقته وهو طلب الإعلام لأنه لا يليق وإن كانت
الاستخبار من غير الله حمل على حقيقته الذي هو طلب
الأخبار والإعلام فيرجع للأمر لجملة الخبر إذ
كانت ظاهراً من الله بقرينة التفصيل المذكورة بعد في المحقق
أما الوعد والوعيد قايلاً أن الخبر مطلقاً ما أن الله
أو من غيره إذ هما أخبار ثواب أو عقاب أو أخبار خير
أو شر وهذا يعلم أن التعبير بالإيلولة بالنسبة إليهما
فيه شمر قوله أما أن يكون من الله فقوله هو خير
أن خبره بأن التفتت حمل الخطاب على الإقرار والحل
قد يقال أنه طلب قاصر ويجاب بأنه المقصود من التقرير
تحقيق المقرر به وإثباته والأخبار بأنه حق وإن على
المخاطب أن يقربه ولا ينبغي له أن ينكره والاستغناء
لهذا سند لما قبله قالوا وتعليقاً وقوله على حكم
المستغناء انشافة حكم لما بعده ببيانها والاستغناء طلب
الإعلام أي لأن حمل الاستغناء الذي هو الخبر على

معناه

معناه تحقيق الأمر وهو طلب الإعلام لا يليق واختلاف
المحيزات أي تخبر عنها بهذا جواب عما يقال أن خبر
عن ثواب أو وعيد خبر عن العقاب فإين الأحاد
في جواب بعض المحققين أخذوا حاصلاً أن عبد الله بن سعيد
أما إذا كان الكلام موجود في الآلة وكذلك هو أنه
فإن يوجد الجنس في أنواعه وتكاد فيهما لا يزال
عند وجود المأمور والنهي إنما هو نحو التسمية
عن الأول وهو قولهم أن تحقق وجود الكلام
اللا بد من واحد من هذه السبعة محال لأن الجنس
لا يوجد خارجاً إلا في نوع من أنواعه لا يسمى امر
أي لا يسمى امر أي لا تسمى أنواعه امر لأن الكلام
لا يتعلق به أي بالأمر والنهي أي لأن الكلام لا يقسم
إلى ما لا يزال وكان الأوصافان يقويان
لكلام لا يقسم للأمر والنهي لا يزال بل لا يفتكا
موجودة في الآلة وتكاد إنما هو مجرد تسمية
الأمر وجوده إنما هو أمر به والنهي عنه فإنه
أي ابن سعيد أجل أي أنه منه عز أن يقتضيه
هذا فلا يقال مقتضى كلامه تفصيلاً على اعتقاده
ليستظم أي ليصح القول بمحذرة الكلام لأنه إذا
أردت جميع انشائه للخبر ضار الكلام قايلاً مقام
متعدد متخذ النوع ولا تخذو فيه فقال الأمر
أخذ ما كان ما عدا الأمر والنهي رده للخبر ظاهر فاعلم
فما سر وكان رد الأمر والنهي إليه لما يظن عدم ما يفتك

بما يتبين له بين عدة مساينة في رد هي اليه عا ترى في
 خبر عن تحتم اي وليس معنى الامر طلب تحصيل ما هيته
 يتبع الخبر عنه على ما هو به الى ان الخبر تابع للمخبر
 عنه وهو الموضوع عليه كونه الخبر عنه كائنا على حاله
 هو الخبر عنه ملتصقا بتلك الحالة في الواقع والمراد
 تلك الحالة وصف المحمول فتوينا محمدا رسول الله
 هذا خبر تابع بالخبر عنه وهو كونه سيدنا محمدا نبيا
 له الرسالة في الواقع وهو الصلاة متحتمة خبر تابع
 تكون الصلاة ثابتا لها التحتم في الواقع والمراد تكون
 خبر تابع لا تصاف بالخبر عنه تلك الصفة به يتوقف
 على ذلك من حيث الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة
 الا اذا ثبت لها التحتم قبل ذلك عن تحتم شيء
 كالصلاة والمراد بتحتمها وجوبها صفة التحتم لا صفة
 للبيان وقوله ثامنه هي اي لذلك الشيء فتحتم اي
 الشيء ان كانت نفس هذا الخبر يعني ان تحتم الشيء لا بد
 من شيء يبيده فان كان هو الخبر الذي يتبع الخبر عنه
 لزوم الدور والالزام التسلسل ويوضحه ان خبر الصلاة
 يتبع تصاف بالخبر عنه وهذا يقتضي توقف خبر
 على ذلك في الوجود فلا يقال لصلاة متحتمة اذا
 ثبت التحتم للصلاة قبل ذلك ثم بعد ذلك نقول
 تصاف الصلاة بالتحتم لا بد له من شيء يبيده فاذا
 كان الذي افاده هو هذا الخبر لم تقدم لزوم ان يكون
 خبر متقدما على ثبوت التحتم وان ثبوت التحتم متوقف

عليه مع اننا قلنا اولاد الخبر متوقف على ثبوت التحتم في نفس
 الامر فيلزم الدور وان كان الذي افاده غير ذلك الخبر لا
 يكون ذلك الغير الاخبار ايضا لرويه لاقسام كلها الى خبر
 فينقل الكلام الى ذلك الخبر فيكون متوقفا ايضا على ذلك
 الشيء على تصاف الخبر عنه بالصفة كالتصاف للصلاة
 بالتحتم وذلك متوقف على خبر اخر ثم ينقل الكلام اليه ايضا
 ثم كذلك الام لا نهاية له فيلزم التسلسل في الاخبار ولا
 شيء اخر غير خبر يبيده حتى يرجع اليه لادامه خصوص فيه
 كما هو موضوع المسئلة ويمكن ان يجيب بخلافه ان
 عن ما ارد عليه بان بعض الاخبار يراد بها ما
 يعني والخبر عن تحتم العمل الذي رد اليه الامر والخبر عن تحتم
 التزم الذي رد اليه الشيء في هذا القبيل اذا قيل الصلاة
 متحتمة ليس التحتم ثابت لها قبل الاخبار بل انما ثبت لها
 في الاخبار وحق فتوينا الصلاة متحتمة خبر قصد به
 الانشا فلا يشترط توريث تلك الصفة اي لا بشرط
 كون بعض الاخبار لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى الخبر عنصرا
 الصلاة مثلا فتبين استقام وقوله بتلك الصفة اي
 كالتحتم وقوله قبل تصاف اي يفتق بعض الاخبار بالمعنى
 الحقيقي وقوله بها اي ببعض الاخبار يعني الخبر عنه والمراد
 بتعلقه بهذا لا التعلق غيرها وقوله بل يثبت مع ما اي بل
 كونها تلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلعت
 فانه ليس المقصد الاخبار عن طلاق حصل في الواقع بل المقصد
 انشا طلاق بهذا اللفظ والحاصل ان خبر ان كان خبر الخطا

معنى لزوم ما تقدم من الادوار والتسلسل وان كان خبرا
لفظا لا معنى فلا يلزم ما ذكره الخبر عن ختم المعنى الذي
رد اليه الامر والخبر عن ختم الترتيب الذي رد اليه انتهى برقيال
الثاني وحق لا اعتراض هذا بحصول الجواب ورد بانه مستند
يقوسه جميع الاتهام عليها من امر وهي وغيره راجعة
في الخبر الذي اريد منه الاحب في بعضه ومعنا انه رضى
التقسيم ويورد الامر الذي في الخبر الذي اريد به ان
كطلقت وبعت فاصدا به انت البيع والطلاق فقد
ردت بانه في حقيقة غير حقيقة تعبر فلا ينقض
ما ترميه من رد لانتاء كلها للخبر ليقوم مطلوبه من
بقوله بوحدة الكلام ما ثبت معها ان يلى كونه من
الصفة ثبت مع بعض الاخبار كقولك صفت فانه
ليس المقصد الاخبار عن هذا في حصوله في الواقع بل
القصد انت الحلاق بهذا اللفظ وقوله بل ثبت
معها انت الصيرر يا عتب ران بعض الاخبار جملة وفي
بعض السخ معه وهي ضارة وليس فيها ختم
لخبره لان يقول ان قصده تفسير الامر الذي
تحقيقين ما على الامر حقيقة في اوجوب والنهي
في التحريم ولو كان عن امر المذهب يقال هو خبر عن راحة
الغسل وعن نهى الكراهية لقول هو خبر عن راحة الترتيب
ان الاحب في حلول العقاب اي ان نقول بالنسبة
للنهي وان ترك بالنسبة لمواجب را اراد بالاخبار خبر
ولو عبر به كان اولي واذا قيل اقيم الصلاة راجعة

لغناه

لغناه الصلاة بحر المعادنة كما ولا بد واذا قيل
لا تعربوا الزنا لغناه الزنا يحل العقاب بفعله ولا بد
وردد ذلك القول بان خبر الله صدق والمفهوم ما مولى في
حق غير الكافر فلان معنى اقيم الصلاة انه يحل العقاب
نه كما ولا بد لكان التارك لها ولو من المؤمنين يحصل له
العقاب ولا محالة مع ان ترك العقاب مامول من الله
في حق غير الكافر ويرد على هذا القول ايضا امر واحد منها
خبر بخصوص العقاب ولهذا اي بقولنا المفهوم
الله ما مولى بطل على المعتزلة حد الواجب حيث قالوا
الواجب ما يعاقب على تركه ولا بد والحرام ما يعاقب على
فعله ولا بد ورد عليهم بان الواجب قد لا يعاقب على
فعله تاركه لان ترك العقاب مامول من الله في حق غير
الكافر حد الواجب بذلك اي برد الامر والنهي الى
الاخبار بحلول العقاب هذا هو الذي قدمه فهو للمار
اليه مع ان الواجب لم جده المعتزلة بذلك واجيب بان
الاشارة راجعة لما ذكره لكن في الكلام حذف مضاف اي
بما تضمنه ذلك وذلك لان رد الامر للخبر بتفسيره
بما خبر بحلول العقاب على الترتيب يقتضي ان الواجب هو
بعدم جواز المفهوم الخاص وحق فلا معنى لرد لغناه
المبنى على فهمهم والقاضي بقوله المقصد بهذا
العلام الرد على الفخر الرازي في رده الامر والنهي الى
الاخبار بحلول الثواب والعقاب وحاصله ان هذا
يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي يستلزم الوعيد

والاخبار بحلول العقاب على الترتيب يقتضي ان الواجب هو بعدم جواز المفهوم الخاص وحق فلا معنى لرد لغناه المبني على فهمهم والقاضي بقوله المقصد بهذا

مع انه لو فرض ان الامر ورد بدون وعد اراد النهي ورد
بدون وعيد لتحقيق الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان
الوعد والوعيد فيصح الامر والنهي بدون الثواب والعقاب
وقوله والمآضي يقول لو قدر له فيدركه لا قدر مضاه منه
تحقق فاتخذ الشرط والجرا وخالفه الاملم والتمثال
اي حيث قال ان الامر والنهي يستلزمان العقاب والثواب
فلا يتحققا بدونهما وما صار اليه القاضى ان
الامر لا يستلزم الثواب ولا العقاب بل الثواب والعقا
يحتاجان لغير الامر والنهي باخبار الله اي بغير
اخر غير الامر والنهي ان فعلتم اثبتكم وان تركتم فاقسم
لانها لا زمان عقلاى ولاعادة لانها من خبر اخر
واشكالان صميمة هو عين الابعاث القوية
بحال النظر الى العقل اي مواضع النظر اي ان المواضع
التي يعكس فيها العقل لاجل اجوابه عن هذه الاسئلة
ضيقة ففي التعليل والتحصيل عايد على الاشكالان
وانا اخصها لذلك لان المجال محل الجولات فهي
المنظور فيها لاني الاشكالان الا ان يوفق الله
المقام مقام طلب هداية ودلالة لان الموفق انما
يتعلق بالامور الاختيارية الا ان يقال ان المسمى لا
ان يوقف الله على حسن من عنده فيرتب على ذلك
الهام لاجواب وفيما ذكرناه من ذلك اي من تلك الامور
والاشكالان وبالحكمة اي واقوله قولاً بالحقلة غير
ملتفت فيه للتفصيل للجزء منه جداى كبراي
شعبا

تسببا جديدا وكثير وهو من مران الاقدام حذرة
ان يعينها ان المعرفة التامة التي هي عين اليقين
او حق اليقين لا الممينة بالدليل لمصطلحها فصل في باب
الوحدانية هذا فصل في اشار الله بذلك الى ان في الوحدة
حد فاما من العبد ومن العجز وانه ليس المراد مطلق فصل
وكان الماسد للمصان لوقييد الترجمة بايطابق ما
انطوت عليه كما فصل الله لكنه ترك التقييد اطلاقا
على ما يات مقدمة ان وهي مقدمة كتاب لا تربط
مسائل الباب بها والاستغناء بها فيه لا مقدمة علم
في معنى الوحدة اشارة لتصورها وقوله وفي
اقسامها اتحاد اشارة الى انه عطف على معنى
لا على الوحدة ولما توجه اسم النظام على الامر من قدم
النظام على الاول ورسد ملك اللف والنية المرتب
لان الاول من باب التصور والثاني وهو تعبيرها
يرجع لتستدق والتصور مقدم على التقدير طبعيا
فقد وضعنا ليوافق الوضع الطبع في علم المفسر
كتاب للبيان واذا المسم بذكره محل القول
في انور الشئ فيه اشارة الى ان الوحدة امر اعتباري
وقوله حيث الما للمذلة ان كون الشئ ملتبسا حالة
هي انه لا ينقسم الى امور تشارك في الماهية وهذا صا
ان لا ينقسم اصلا كما ان لجهو اليه او ينقسم الى امور
غير متشاركة في الماهية بل تختلف فيها كما في زيد مثلا
فالاولى الوحدة الحقيقية والثانية الوحدة الإضافية

لا اعتبارهما بالاضافة والنسبة خارجة من تلك الاجزا
المختلفة في الماهية لا باعتبار مجموعها وان كانت كثرة
لا وحدة. شامل الواحد الحقيقي الاول لوحدة
لحقيقية والوحدة الاضافية لان التعريف الوحدة
الواحد اصلا ان يوجه من الوجوه كالجوهر الفرد
واقطعة لا ان يكون متساوية في حقيقة ان بل
تختلف فيها كالاسنان كما يصدق الانسان مثل
زيد لانه هو المسمى بالاعضا المكونة للانسان
الكل وانقسام ما يصدق الانسان بالاعضا المذكورة من
انقسام الكل الامزاجية المختلفة ان بالشخص وقوله
من يدعي بيان الاعضا المختلفة وقوله وجوه الى القول
والصدر واما غير مستوية في الماهية ان بل تحسنه
فيها فماهية اليد غير ماثية الرجل وماهية الراس
كذلك مفارقة لماهية غيره وكذا ماهية الحجر غير ماهية
الانسان وهذا كله على مذهب الفلاسفة القائلين بـ
عدم اتحاد الاجسام في الماهية واختلافها فيها
واما مذهب محمد بن سنان فالاجسام كلها متماثلة في
الماهية لماهية اليد ماثية لماهية الراس والرجل
وماهية الانسان تماهية للحجر والشجر لاهيات كلها
متماثلة في التركيب من جواهر فردية متماثلة والحيات
بينها ما هو بامر خارجة عن حقيقة حقيقة الانسان
والفرد غير واحد واختلافه فراده انما هو
بشخصات خارجة عنها تقوم لاسان ماهيته

كذا

كذا بالحجر ماهيته كذا والشجر كذا مذهب فلسفي
ويخرج منها التعريف الاول ويخرج عن التعريف الاول
ما لا يشمل التعريف خارج عنه لانه وخواصها الى
تحدة من التراب ومن النار والمواد من حجر وغوه من حركات
خزائه مستوية في الماهية فلا يقال لشي من ذلك واحد
فتمحصل من كلامه ان يدعي الجوهر الفرد يقال لكل واحد
والعامود ويجعل من التراب وكوه لا يقال لشي منها واحد
كجماعة فقط لا في جملة من غسل لان الجماعة مستقيمة
بالفعل لا ما تنقسم في المستقبل وقال الامام في الرد
والمراد به امام الحرمين عند الاطلاق في هذا الخبر وقيد
بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محذوره انه كور
بقوله الواحد الاول اجر التعريف على الوحدة ليطابق ما عند
له المبحث وان كان تعريف الواحد يتضمن تعريف الوحدة
واراد بالرسولين اهل اسوال الدين وهم المتكلمون لاهل
اصول الفقه هو الشئ الذي لا ينقسم في النوع ويزيد
والجماعة من نقط غسل لا يقال لشي منها واحد عن هذا
التعريف ويقال للجوهر الفرد سقطه واحد عن هذا التعريف
وعلى ما قبله يطبق عندهم على امور ان كانا احدا بالنوع
واوحد جنس فيقال زيد و عمرو واحد نوعا والانسان
والفرس احدا بجنس وهذا اطلاق يتبع في حق الله تعالى ان
لا حصر له ولا نوع فلم يتق ان يطبق عليه الواحد لا يعني
انه لا ينقسم تعريفا ما ياتي لحد اي تعريفا تفصيلا مما
يأتي فلا ياتي في انها تعرف اجما لا مما تقدم في تعريفها

السحاب في لا مرجع الامور الالهية الى الواحد الحقيقي الواحد
 الاصافي وقد ذكر فيما سبق تمام دلالة قوله هو الشيء
 استقام الصبر في ضمير انه في ولا مدح في الاحتراز
 فبان المناسب رفع احتراز على انه خبر عن قوله لا يقال
 انه مفعول من اجله والمفعول محذوف وهو محبة والتقدير
 اتى به احتراز احتراز من المعلوم المناسب ان لو
 قال بكلمة قوله احتراز اخبر عن المعلوم لان الشيء
 والاسباب ان يقال خرج عنه كذا تامل كالبسم
 وهو ما تركب من جوهرين فذكر وانضمت الكاف لخط و
 السطح والاول قسم الكلام على الجسم لان هذين من امور
 الاعتبارية عند اهل السنة فانه يقبل التسمية الصبر
 عايد على الجسم ما ادخلته الكاف وهو المقدار الذي به
 من عادتها لما يوهه طاهر قوله احتراز ان في شرط
 التسمية بالعقل والضمير في قوله فلا يسمى في رجب
 ليه التسمية في قوله فانه وهو الجسم ما ادخلته الكاف
 وهذا طاهر لا تشبث فيه وان جعل الضمير في يسمي
 راجعا للمقسم فانه وان كان محييا مع ان لم يلزم عليه
 تشبث الضمير وان كان يسمى واحد في اللغة
 فرب جسم بانفاق التفرقة بين واحد اشخص باصطلاح
 الفلاسفة والنفق دونه اصطلاح اهل الكلام وهو
 واحد باصطلاح اللغة وليس احد عند الحكماء ولا
 عند الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشيء في حد
 قوله الذي لا يتقسم والضمير في قوله للمعرف بكسر او هذني

كلام

كلام الامام من عند نفسه وليس بغير اختصاص من علمه لذا
 في اليوسفي في اعتبار ذلك هذا استدراك على الامام
 من كل مقسم اي كل ما قبل التقسيم وقوله عندنا شيعت
 في شيان لعمود شيان لا شيء واحد فالتام قد اقتصر على القول
 المحقق ولو قال شيان مثلا كان اولى وحيث كان المقسم
 شيان فاكثرت الحاجة لقوله الذي لا يتقسم لاجزاء ما
 ينقسم لعدم دخوله في الجنس الا ان قوله في هذا
 اعتداه عن زيادة المعرف الذي لا يتقسم مع كونه مستقفا
 عنه بقوله هو الشيء حقيقة الحقيقة اي تحقيق كون العنصر
 ما قيا على حقيقة ورفع التجوز اي بان يراد بالشيء جنسه
 او جنس الموجود فيشمل موجودان تركب فهو عبارة عن
 سلب الكثرة فيه ان الوحدة هي حقيقة المجلة اعني سلب
 الكثرة لانها عبارة عما قال اذ هذا يقتضي ان المراد لفظ
 الوحدة ونقل عن القاسمي لم يقل وقال القاسمي شارة
 الى ان هذا العقل عند غير محرم به انها مسفة لخصية
 ان يقبل ان الوحدة من صفاته المداني محله ما فيها من
 الاقوال الثلاثة قد ترك المقسم في القول والتحقيق
 لما لم يتبين لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض له
 او يحيل على ما مر في صحت القدم والبقاء اذ ما وجد به
 هناك عند حكاية الاقوال في القدم والبقاء يوجه به هنا
 وحاصله انها لو كانت حالا نفسية او معنى لا يحتاج احد
 لوجوب الوحدة وهكذا قيل لم لصفاته تعالى وخارج تلك
 لوجوب الوحدة وهكذا فيلزم الدور والتسلل ثم ان

المصنفين ان قول القاضي امام الحرمين انها صفة جمعية
على معنى الوحدة حال واحدة للذات مادامت ابدت
غير معدلة بعلته فلا آثارا تحتوى الاول وليس قصدها
ذلك بل قصدوها بما اما الصفة جمعية انها واحدة
لذاتها فان لا امر خارج عنها بخلاف التمتع فانها خارج
لذات لا امر خارج عنها وكونها حالا او معنى او كيفية فهي
شيء آخر الواحد الحقيقي المناسب ان يقول الوحدة
لحقيقة وكذا يقال فيما بعده لان التقسيم جاري على
الوحدة لا على الواحد وان كان تقسيم الواحد يستلزم من
تقسيم الوحدة الواحد الشخص الواحد المسمى
بالشخص لان الواحد هو الشخص العزيم وكذا يقال
فيما بعده ويجب ان تكون ابا للملازمة ويراد بالشخص
التخصص بالجنس كجنسية وحق الواحد في الاول هو
الذي في الثاني كجنس تامل اما واحد بالاتصال
اي ملتبس بالاتصال اي اتصال اجزائه بعضها ببعض
وكذا يقال في قوله بالاجتماع وهذا التسمية اصطلاحية
لان التفسير الذي تفهم منه خلاف ما يفهم من التسمية
ويسمى الواحد بالاجتماع يسمى واحدا بالتركيب
واما واحد بالمحمول ان ملتبس بالمحمولية او الواحد
هو المحمول او جعل ابا للتصوير وكذا يقال فيما بعده
اقسام سبعة غير الواحد الحقيقي والجموع به غاية
ثم ان المصنف جعل اقسام التقسيم سبعة وذلك لان تقسيم
الحقيقي هو الاضافي وكل ما ذكر من الاقسام بعد

لحقيقي

الحقيقي انما هي اقسام للاضافي فحقا معا وان يقول الواحد
اما حقيقية واما اضافية والاصح اما واحدة بالتمتع
او بالجنس او بالنوع او بالفصل او بالعرض فذلك المصنف
بالنتيجة لان قولنا الواحد اما حقيقي او اضافي والاصح
اما واحد بالشخص او واحد بالجنس لنتيجة الواحد اما
ذاتية واما واحد بالشخص واما واحد بالجنس والحاصل
ان اقسام الواحد الاضافي سبعة الاول الواحد بالاتصال
والثاني الواحد بالاجتماع والثالث الواحد بالشخص
والرابع الواحد بالجنس والخامس الواحد بالنوع والسادس
الواحد بالاجتماع والسادس الواحد بالجموع والسابع
الواحد بالموضوع وهما قسم الواحد بالعرض واليهما
عطا اشار المصنف بقوله فلهذا اقسام سبعة يعني اقسام
الواحد الاضافي فاذا ضم اليها الحقيقي كانت ثمانية
لا يتقسم بوجه اي لا عقلا ولا بالفعل والاول
الواحد الحقيقي اي كالنقطة والجوهر الزد والمناسب
استقاط الغراف والثاني اي وهو ما يتقسم بوجه
من الوجوه حيث لا يتسع حمله على كثيرين اي كانت
مختلفة في احوالهم لا ولا بد ان يقول وحسن
فلا بد ان يكون واحدا من وجه اذ اي وذلك كالانسان
فانه بالنظر كحقيقته واحد وبالسطر لما صدقه كثير
وكما الحيوان فانه كذلك والبيض مثلا ويجب
تقارير الوجهين ان ويجب ان يحكم بتقارير الوجهين
لوجود المتافاه بينهما بالثقل والكثرة وكان الاوضح

ان يقولوا والوجهان متساويان ولا حاجة لهذا القول
على انه لا حاجة لقوله ويحيى لان هذا المعنى قد افاده
او لا بقوله ولا بيان يكون واحدا من وجهه وكثيرا من وجهه
لا فائدة هذا الكلام انه لا بد من تحقق وجهين متباينين
متساويين اذ لا يصح ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا
واحد بل عمل متباين ويحيى لزيادة توضيح لما قبله
واذا كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجهه كثيرا من
وجهه كما ان اي ينسلك الحالة وهي وجوه تقابل الوجهين
جهة الوجه الاضافة للسان اما ان يكون نفس
الماهية لغرض الدلالة اللام متعلقة بمحذوف صفة
للماهية وفي الكلام حذف مضاف الى الماهية كناية
له ونحو ان يوصف بالكثرة فالانسان واحد بالمظهر
لحقيقته وتلك الحقيقة ماهية لا فردة التي
تكرر لها الكثرة وينصف بها الواحد هو الانسان
وجهة الوحدة هي الماهية يعني الحيوان الناطق
هذه الماهية المفصلة عن الواحد غاية الامر انما خلت
بالاحمال والتفصيل المراد بكون الماهية جهة للوحدة
انما جهة الشيء لعدم ان هذه الماهية التي هي جهة
الوحدة مقام ماهية ما تحت الانسان من الافراد
او جزا منها اي من ماهية الافراد المفروضة للكثرة
كحيوان فانه واحد بالمظهر حقيقة وجهة الوحدة فيه
جزء من ماهية ما تحت من الافراد فان لجسم النائم للسان
ليس مقام ماهية الافراد التي تحت بل جزء من ماهية النائم

الماهية

الماهية جسم نائم حساس متحرك بالتحرك ومثل حيوان
ناطق فانه واحد بالنظر لحقيقة اعني متحرك بالتحرك جهة
الوحدة وهي حقيقة المذكور جزء من ماهية الافراد التي
تحت ولما حصل ان الواحد هو الماهية المجردة وجهة الوحدة
هي الماهية المفصلة وهي اما مقام ماهية ما تحت الواحد
من الافراد واما ان يكون جزء من ماهية ما او خارجا عنها
وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر لحقيقة وهو يكون مفرقا
للجسم وجهة الوحدة فيه وهو كونه لو نأمر فالبصير خارج
عن ماهية افراذه وكذا الضحك فانه واحد بالنظر
لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تعلق الصفات مع
خارج عن ماهية افراذه والاولى وهو ما كان جهة
الوحدة فيه ماهية ما تحت من الافراد المفروضة للكثرة
هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد واخا الاولي فالانسان
المتحد فيه زيد وعمر وعمر لان الواحد بالنوع هو الانسان
اتحاد نامل وهو جزء الماهية الاولي ان يقول
والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية
لان جزء الماهية ليس هو الثاني اما ان يتم حقيقتين
اي متباينتين كاتحاد الانسان لزيد فيه تسمى بالوحد
ان يقول فالحيوان المتحد فيه الانسان والفرس لان
جهة الوحدة فيه بالنسبة اليهما هو الجنس وهو الجسم
النائم حساس المتحرك بالارادة وكذا يقال فيما بعد
كاتحاد زيد وعمر وفي الناطق الاولي كالناطق المتحد
فيه زيد وعمر وليطابق المثل لان الواحد بالفصل

هو ناطق لان جهة وحدته مختصة بحقيقة واحدة
وهو الواحد باله في هذا تصوير الثالث والمطابق لما تقدم
ان لو اقام وهو ما جهة الواحدة فيه خارجة عما هيته
ما تحته من الافراد ثم ما قاله يستلزم ذلك لانه اذا
ان يكون جهة الاتحاد نحوالة على التعدد او موضوعه له
فيه ان المحو انما هو الواحد اعني الماهية المحملة لاجهة
الاتحاد وهي الماهية المنفصلة وكذلك الموضوع اما هو
الواحد لاجهة الوحدة فكان الاولى ان يقول قسما لانه
اما ان يكون نحو لا على متعدد وذلك كالبيان في المتحد
فيه القطن والثلج من جهة حملها عليهما ويسمى الواحد بالمحو
واما ان يكون موضوعا لمتعدد وذلك كالاشنان المتحد
فيه الضحك والهابت من جهة وصفا لهما وحملهما
عليه وسمى الواحد بالموضوع فظهر ان الواحد بالمحو
نفس البياض لانه الواقع نحو لا وان الواحد بالموضوع
نفس الاسنان لانه الواقع موضوعا للهابت والضحك
وان الانسان ان اعتبر من جهة الوحدة فيه تمام ماهية
افراده يقال له واحد بالنوع وان اعتبر من جهة كونه
موضوعا لامور جليلة الوحدة فيه خارجة عن ماهية
قيل له واحد بالموضوع وحمل البياض عليهما ان بوا
اضافة او اشتقاق بان يقال القطن والثلج وبياض
او البياض او بواسطة مبالغة والافلاذيم حمل البياض
عليهما موضوعا له اي لمتعدد ان يحملان عليه
هذا التعبير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاول والانيان

به بأسلوب التفرع او التعليل ويسمى الواحد بالمحو
فيه ما تقدم اي الواحد المعين بالمحو والمليين بالمحو
فالبيان واحد ملتبس بالمحوية بخلاف الموضوع فانه
ملتبس بالموضوعية او يكون جهة الاتحاد كونه
ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لاجهة الاتحاد
موضوعا اي المتعدد اي هو الواحد جعل موضوعا
وحمل الغير المتعدد عليه فكل ما قبله هذا هو الذي
يفهم من عبارته فانما الضحك والهابت لاولي
كالاسنان المقعد فيه الضحك والهابت من جهة وصفا
لها وحملها عليه كمال القابل للقسمة صفة كاشفة
متممة بالاسم ولقد اى متماثلة في الاسم ولقد
كالقعد اى الطول والهيئة والحق واعلم ان لفظ ما تركيب
من نقطتين فاذا ضم خط اخر حصل سطح فالسطح
مقدار تركيب من خطين وكل خط تركيب من نقطتين فاذا
قسم السطح لخطين فاخط والخط تشارك في الاسم وهو
ظاهر وكذا في العدد فان الخط ما تركيب من نقطتين او
لغيره اى القابل للقسمة لغير ذاته فاجسم بسيط
ان وهو ما تركيب من اجزاء مختلفة الطبيعة وذلك
كالحجر والمار والراب والمسل فاجسم بسيط وقابل
القسمة لغيره لانه اذ اجزاه متماثلة في الاسم ولقد
جلا في زيد مثلا فان اجزاه ليست متماثلة في الاسم
ولقد وما ذكره الشئ من ان المقدار قابل للقسمة لذاته
واما الجسم البسيط فهو قابلا لها بواسطة المقدار

منه يذهب الفلاسفة من ان المقادير موجودة و
مذهب اهل السنة ان المنقسم لذاته هو الاحكام
والنقد ويرامون اعتبارية لا تنقسم لذاتها ان الاعضا
المتحدة ان لا اسم وتقدم وهو الواحد الاجتماع في
المطلب من اجراء مجتمعة او بدت الاجتماع واذا عزت
هذا ان ما تقدم من معنى لو واحدة مساوية لثابتها
عند الفلاسفة فتتوجه في الكلام على معاني السبعة
التي تدل فنقول اعلم ان في قول الانقسام وفي
نفي انهم في الكم المتصل والمنفصل في الذات واحد
ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته لا يقبل التقيد
اقتداء لا وانما لا يقبل التقيد ذاته الانقسام ولا يغير
له في الوهية وهو يكون معبودا بحق وحاصله
ان حاصلا المراد المذكور فلا يؤثر في جميع
الممكنات ووجدتها وما لم يوجدها التاثير في واحد
منها يظهر لانه اوجدها وما لم يوجد منها فالتاثير
فيها يخصها ببعض ما يجوز عليها والتخصيص في
تاثير الاثر جسم الارادة من صفات التاثير وفي
قوله ولا يؤثر في جميع سواء يدعي المعترضة في انه يؤثر
تاثيره في جميع ما يشتمل تاثيره في بعضها فهو
لو يحد ذاته فخرج عن محاصل في وفاء شئ من المراد
من كونه واحدا في الكم المتصل والمنفصل في ذاته
لو انه في ذاته وقوله اي غير موجود من جبرين كما
تفسير الواحد في ذاته وانما خير بان هذا التفسير

اخضر

اخضر مما يشمله الغير فالمطابق ان لو قال اي غير موجود
من جبرين فالكثرة لا تطير له في ذاته والواحد في صفاته
والواحد في افعاله عطفا على الغريب في قوله فهو الواحد
في ذاته وفيه ان هذا لا يتفرع على ما تقدم من الحاصل
من ان كونه واحدا في الكم المتصل والمنفصل في الذات
فلو قال انه فاعلم ان المراد من كونه واحدا في قبول
الانقسام وفي تطير له في الالهية وفي تطير له في
الصفات وفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله
في الكم المتصل والمنفصل في الذات وفي الكم المتصل
في الصفات والافعال فهو الواحد في ذاته وفي صفاته
وفي افعاله كان اولى فلا مشيل له ولا تطيران في
صفاته فما هو السند في المشيل هو المشار في جميع
الصفات والتطير هو المشاركة في بعضها وقيل ان التطير
هو غير ذلك والواحد في افعاله المراد بها جميع
الممكنات فيقتضيه سياق الكلام وكان الاولى ان
يقول في الافعال لان طاهر لعظم يوهم انقسام في
الممكنات الى قسمين احدها افعاله دون الثاني وهذا
قول المعترضة فلا شريك له فيها اي لا شريك له مستقل
بحيث قياسه في الفعل يفعل كل واحد منهما على حدة
ولا يشترط في ولا مضار ومعاذ في فعل
ولا يزيد من معاون يعاونه على الفعل وكان
الاولى تقديمه على الضد لان الوزير غير مضاد كالمضاد
ولست الوحدة لذاتي لحداد مع لما يتوهم من قوله

لا يكتفى في المعرفة الا اذا كان من علم هذا ظاهرا لم وليس كذلك
بل الذي قالوه ان النظر لا يكتفى الا بواسطة التعريف من الامام
المعصوم لان من الخطا وما دام الزمان موجودا فلا بد
من وجود معصوم وحق فتفتش عليه حتى تجده وتطلب
منه ان يعلمنا النظر فالتحتم يتعرض لبيان ما قالوه لان
ظاهرا انهم يقولون انه يكتفى في النظر معرفة من مطلق علم
مع انهم يقولون لا بد من كون العلم معصوما والمعصوم عند
اعين الانبياء لانهم لا يخصون العصمة بالانبياء والمديونة تامل
في غاية العسر اي لان العلم يحتاج اليه في الارشاد والهداية
وفي بيان كيفية النظر وقد ذكرنا ان نظر البصيرة كنظر
البصر فكما ان نظر البصر يحتاج في تعيين الاشياء الى ضوء الشمس
او المصباح مثلا كذلك نظر البصيرة يحتاج الى ضوء التليم
فالعلم كالمصباح ولذا البصر يتعين المتعين بدونه كمن اذا
صادف في خفاء هداية من الله على غير يد معلم كمن عند ظهور
الشك اي التردد في كون العالم له صانع او لا وقد
قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورزم ومخططة في ذلك
ان الشك موقع في بحيرة محاملة على نظر الوصول للمعرفة
امل على اصلنا اي بيان فساد على مقتضى اصلنا
اي قاعدتنا من ان الحسن ما حسبه الشرع والقبيح ما قبحه
الشرع فكيف يطلب اي فلا يصح قوله طلب حصوله
لانه ليس في الله شك فلا يكون التفكير مطلوبيا في الاستدلال
في الآية وفي قوله فكيف يطلب هذا استفهام انكاري بمعنى
النتي كما علت والثاني علة لما قبله وما على اصله اي

الشك

واما

واما بيان فساد على اصله من ان العقل محسن ومقيم
وهو قبيح عندهم لم يمينه اي لذاته وحيث كان قبيحا
لذاته فيكون قبيحا عقليا وحيث كان قبيحا عقليا فلا
يتعلق به الا مرفضا لا عن ان يكون واجبا فقول الله فلا
يكون ما موراه الاحسن ان يسلط الحق في الترتيب فيقول
فلا يتعلق به الا مرفضا عن ان يكون واجبا وقد يقال
يمكن ان مرادهم بقوله اوله واجب الشك الذي يكون
وسيلة الى المقصود لان الشك مقصود لذاته الذي هو
الكفر لان العاقل اذا شك يجهل بالنظر ولا يرضى بالبقاء
على الشك والمخلص انه يمكن ان يكون مرادهم ان الشك
الذي هو كثر وقبيح مما كان مقصودا لذاته واما الشك
المقصود لان يرسل لزواله والمعرفة فليس كغرا ولا قبيحا
عندهم لذاته ومذهبهم ان المعرفة لا تحصل الا بعد الشك
وقيل ولما واجب الاقرار بهذه القول لبعض المحققين
وقوله عن عقد مطابق اي عن اعتقاد مطابق هذا اذا كان
ذلك الاعتقاد المطابق علما بل وان لم يكن علما بل كان تقليدا
كما بعد المبالغة هو التقليد وسياتي ابطاله اي ابطال
هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها
وذلك لان المصنفين ياتي مشي على ان المقلد كافر فعلى
هذا يكون القول السادس باطلا باعتبار ما بعد المبالغة
وهو قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة واجبة وجوب
الزوع وحق فالمقلد عاص لا كافر فلا يكون هذا القول
السادس باطلا وهو اقرب ما قيل فيه اي هذه القول

قبل والمراد بكونه تعالى له حد اي قبوله الانقسام ونفي
 نظيره في الالهية من كونه تعالى جوهر فردا ومفردا من
 المعاني لان المعاني لا تقبل الانقسام لمقتضى
 ان المعاني كلها لا تقبل الانقسام وقد سبق قريبا ان المعاني
 يقبل لذاتها وهي من جملة المعاني وحق فبين المحلين
 تدافع واجيب بان ما سبق جار على مذهب المتكلمين
 وما ههنا جار على مذهب المتكلمين وحق فلهذا
 ولا يلزم الخداع والابانة كان من المعاني ارم ان يكون
 صفة غير قائم بنفسه وقد سبق استحالة ذلك
 ان استحالة ما ذكر من الارمين ويحمله في هذه المراتب
 في الكلام على ما ادر كنه العقول في جانبها من بحسب
 المراهقين العقلية والمواقف السمية واطلق الشهاد
 على الاله لانه يجازي الباقي قوته بشهادة مبهية انه جبر
 ويعد ذاتا لما سبق من وجود القسامة بصفات المعاني
 والمعصية والاي تصف بها الالهات لا الصفة لاسي
 قيام الصفة بالصفة وقوله قيم بنفسه خبر بعد خبر
 لوجوب وجوده على ما قبله فمقط وهو مستفاد
 عن المؤثر وقوله موصوفاته علمته لاستغناءه عن
 من صفاته بجلاله ان القروا ما صمات بحال من صفاته
 الاحسان وهذا بيان لما لا يحاط به ليس بصفة
 من الصفات الاولى ثم يعمد على قوله موصوفاته واذا
 كان موصوفا بما تقدم من صفات كجلاله ولجانه فلا
 يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة ولا جبر

مفرع

مفرع على استغنايه عن المؤثر وقوله يجري عليه الخواص
 ان جرحه عليه الصفات او الامور الخواص وهذا يفسد
 كما سبق ولا ريب عليه لانه لا ريب ان الزمان لا يمر على
 ما في جوفه الفلك لان الزمان حركته والمولى ليس في جوف
 الفلك لاستحالة اجتماع عليه لا يقبل الاجتماع اي لانه
 لا احرازه حتى يجل اجتماعهما او افتراقهما ولا يصح
 ولا كبر ان لا يحسب السن ولا يحسب المقدار بحيث يكون
 قليل الاجزاء او كثيرها كل الممكنة مفترقة اليه اما
 افتقار حوادث منها اليه فمن حيث فظا من حيث جبر
 واما افتقار غير الوجود منها اليه فمن حيث تخصيصه
 باحد الامور كجارية عليه كالقدم وهو الفنى عن
 جميعها لما كان لا يلزم من افتقار الغير اليه نبوت الفنا
 له ايتمه بذكر كل ذلك ان ما ذكر من انه تعالى ذات
 قائم بنفسه موصوف بالاحاطة به من سمات الخلال
 ويحله وانه لا مثيل له ولا يطير في المشية له انار
 الى انه تلك المراهقين مقدمتها نظرية لكنها تنهى
 لسرورة وطابق منها في شهادة المراهقين
 بامور مذكورة والمعتق منقول والمنقول فاعلم
 طاهر ان المعتق غير المراهقين وليس كذلك فهو
 اظهار في محل الاضمار فلو قال وطابقها منها المنقول
 كان اوضح ثم اعجزت القول اراد بها المقوس و
 قوله جبر اي بعد معرفة البادية ومعرفة صفاته بالمراهقين
 وقوله عن الادراك الكنه لا ينبغي التفاتها وتوقفها

في

لا دركه نفاه بقوله وانقطع الخ فما خرج عن دائرة
 التوهجات لاضافة للبيان اي في الذات التي خرجت عن
 جميع التوهجات والتحيلات دون الوهم بما يورث الامور
 المحسوسة وان الاضافة من اضافة التشبيه لا تشبه
 بجامع الاحاطة في كلامه وعطف التحيلات على ما قبله من
 قبيل عطف المرادف وقصارى مرها الى امتوار عيني
 النفوس والارواح اي وغاية امرها الانما صارت من
 اجل الهمة لحدود هذا شروع في الكلام على ما حصل لاهل
 اختصاصية من العلم بجانب تعالى بعد الكلام على ما حصل
 لغيرهم وذلك لان العلم بجانب تعالى له طريقان طريق
 اهل العلم وهي البراهين العقلية والمواضع السمعية
 وهذه الطريق هي المألوفة وطريق اهل اختصاصية
 هي حجب البراهين الربانية والعلوم الهندسية على اقل
 الطريق المألوفة اخذت بحاج على هذه فقال وقصارى امرها
 انما صارت من اهل الهمة وهي في الاصل السطر بخرافيع
 اي من هذا نظرة الضعيفة التي سفلت بها الذات العلية
 كما هو مستفاد من تعبيرها بالهمة والهمة في اللغة
 من انه للمقول التي بها ان بالنظر بسببها تغيب
 اعقوبة عن العوام طرما حتى ان العقول صارت تغيب عن
 احساسها وهذا هو المسمى عندهم بحالة الغيب
 وفيها اي في تلك لسطرة اي بسببها ناهت الى العقول
 اي صارت ناهية فلم تمتد الى طريق فصل به الى المطبق
 وبها ولها ان حصل لها ان ذهول حتى غيبها

قوله

تقطيعا برقة من صارت بها مسلة ان الله يا وهي غلطة
 ربها بحجب تمنع بحلق عن ادراك الرب والذات العلية
 اوردية ينمو من ادراكه كرد الادب الى المذبح من ادراك الله
 لكن شدة تحجب ما تمنع بغير من رويك موف ولا تمنع من
 عن رويته للموالم امتوار تشبه بغير اي تغيب ان
 من ما حجب عنها شوق اعلة ما تشبه بهما قوله
 تنقايير من حميل السقالات من لقا الذات العلية
 لداي هو حميل وهذا بيان لا يكيف وتنقسم
 من مواهبه منقول ما ترون اي تشق رايته حية
 ترون ما على القلب المحترق من مواهب الزيادة
 منصفة تنقسم مشقة بتنقسم اي تشق رايته
 حية من مواهب الموصوفة ما بها مزيدة لاجل تنف
 العف وانما للتعليل والتقوية والمضي من مواهب
 هي زيادة لشف الخطا تشبه كشف اعطارت يفتش
 منها رايته طيبة لقي من اخر وهو ان الموصوف ما به
 يروج به هوالة الريح لا التبرج بكيف قوله وتنقسم
 من تنوع به فالزج يتنقسم والالة يتنقسم بها الالف
 يقال وتنقسم بسبب ما ترون به بخرق الاحسان
 طلق لاحسان اراد بها خرق قلبه لا المصراة والظلال
 والعباد وعورها وربا عظم الشوق عطالق النسيم
 البالسبيبه والاضافة للبيان اي رجا عظم الشوق
 بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من جسد هذا
 بسبب ذلك ويصير الجسد ميتا فاستخرج الخروج

في مخرج الذات خروجا يترتب عليه خروج الروح عن سجن
 الجسد والاضافة لبيان ان من اضافة المشبه به
 للمشبه وانه استعار السجن لشيء منهم بين بالجسد
 وانصلت اي وانصلت ببقى الرب والانماية لندوة
 هذا اللقي مما ارتفع على الفنى واراد بالنعيم اللذة
 على طول الابد اي الدهر والدمع جود كونه علويلا
 اي بان هذه اللذة لا تنقطع لجامع بين الشريعة
 والحقيقة وهذا معنى نكاحي من بلد المصنف والجامع
 صفة فاسفة لا تخصصة لان القطب لا يكون كماله
 في هذا الفن ان المشار اليه بقوله وقصارى بها
 الخ والقطب اخضر من المولى عن ارجحى شجرة عن
 احب والمقصود بالوجد ما يقع لارباب الرحوال من
 الصراع وكشف المودة والكلام المتفرع عن تجار من
 الطلاق السبب على سبب لانه ما يقع منهم من عدم الاتزان
 مسبق عن الرجاء الهوى عن الحارة على اهلها معنى
 شرايب الهوى لاضافة لطيب الى الخليلين والنفوس
 هو الحب معنا اي اركنا من غير اعتراض سببا
 لانك لانه في ما ذكر عليه والحقائق ان لنا
 ارب وقوله اذا هتفت الخ بيان مسبب الوجد في حقيقة
 وقوعه باهله فهو من باب اتباع الشئ بسببه وكيفية
 وقوعه ترتب الاشباح ان قاييت لاشباح اي
 الاجسام باحاهل المعنى او باغيره من الحب وقد
 اوحى الله الى داود عليه السلام اذا اردت محبتى لك

فعادى

فعادى منك وودى بعدا وفنا وعدواة النفس
 بترك المالموفات فان اتركاب ذلك مباين لمحبة الرب و
 ورد في حديث قدس ان اهلون ما انا صانع بالعالم اذا
 انزله منته على محبتى ان احرمة لذية مناجاة
 اما تطير الخ هذا تشطير لهذا المقام اتركبه طلبا للابضا
 وقوله انفسى الى الموضوع فى انفسى يا فتى اجراء
 لكلام على الفنى وهو الشاب لانه هو الذى شأنه انكار
 ذلك وتخييل ان يكون اراد بالمعنى حقيقة او حكما فيشمل
 من هو كبير فى السن وما نفس العقل حسن حاله
 الى الفنى من الوطن فغيبه اظهار في محل المضار
 نفى بالتقريب ان يتقوسوته ما يفورده من الخرب
 ففصرب الاعضا الاعف من ذلك الطير
 باخر المعنى اي فى الظاهر والباطن فالمراد بالمعنى
 ما قبل حسن وادبه الباطن ويرتفع الى ذلك
 الطير حالة كونه فى الاقاصى الى اللقا انما
 محبوبه من النساء كما هو مشاهد اذا نازقه النساء
 فتتوارى اب المقول اذا غنا فيه الالهة لانه
 يتفرع عن ما قبله نعم لو قال اذا رقص كان ظاهرا
 الا ان جعل المعنى المعطوفى واذا غنى تهتز
 ارباب المقول كذلك ارواح الخ هذا تشطير
 للتطير تهتز هزها اي تحركها فالصغير لارواح
 المحبين لتمام الاسنى ان الاشواق للعالم
 الاسنى خرك ارواح المحبين والعالم الاسنى ينج الام

اهل حضرته تعالى وهم الملائكة هذا اذا احتري العالم بفتح
 اللام ويصح كسرهما على هذا فالمراد بالعام الاسمي اي
 المرتفع العالي هو الله تعالى انما هو بالصبر جواب
 عما يقال لا وجه لتزيك الاشواق لها وهو شرقة
 اي ملحة الى ذلك الشرق وهل يستطيع ان يستفهم
 النقي من شاهد والمعنى اي من يريد المساعدة
 للمعنى وهو العام الاسمي الذي هو اهل حضرة الرب
 من الملائكة اي الرب جل جلاله على ما تقدم في تفسير
 العالم في احادي العناق لما اكشف الغطاء عن
 وجه معذرة اهل الوجد كان من المناسب ان يتبع
 ما سبق بقوله في احادي العناق اي يا معشر المشاة
 فلما دى هو المعنى ثم واحد قايما او غن قايما
 لان العناق ايما اكثر تهيج السامع ورمزم اي
 ارفع صوتك باسم الحبيب وروحنا اي احلب لنا
 الراحة فصر سرنا اي من الامور التي ينبغي اسرارها
 عن الناس الواقعة من في حال سكرنا فلا تذكرها لغيرنا
 كتول بعضهم ما في الحجة الا الله او انا الله وسبحاني
 ما اعظم شأني وغير ذلك من الالفاظ الممكرة بحسب
 الشرع فاننا اذا طبنا لذيبي لوجه المساحة وتول
 اذا طبنا اي بسبب الحى وتول وطابت عقولنا اي
 بسببه وهذا تفسير لما قبله وناظرنا في الغرام
 اي غطانا في الغرام اي غطا عيوننا الغرام وهو
 الحب الشديد الشبيه بالجنون تمكنا اي في الاقوال
 كقولهم

في تفسير
 في احادي

كقولهم ما في الحجة الا الله والافعال فكشف المعزة
 فلا تلم السكران هذا التعر يع على ما اقتضاه كلامه في نقي
 اللوم عن ارباب الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت ان
 ارباب الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم السكران
 هذا لا ينبغي ان لا يفرح وقرة عين اي وسرور
 عين واضاء السرور سبعين مع ان محمد القلب لظهور
 افرة فيها في غير مصر امصرة اي في غير حالة ضرر
 غير وصفها انها مصر اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا من
 الامراض ونهاه لاموال ما يفضلنا فاما عبيد لحسن
 لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم ما التبتلى الله انسانا
 سلية الا ليرقيه او يطرده هداة مهتدين اي
 يدور غيرنا على الطريق المستقيم مهتدين في اخفنا
 واتاعة بكسر الهمزة والكتابة ويقال ايضا شمة
 بالضم كفرجة لهذا الصانع ان باسم الاشارة الى
 اشارة لا تخضاره له على الروام كما هو شأن الغار
 وعبر بقوله دون اقول اشارة الى ان هذه العقيدة
 متفق عليها ان يكون واحد اي في الالهية هذا
 ما يقتضيه سياق الحديث المذكور والوحدة في الالهية
 تتضمن في الحكم المتصل بالنسبة للذات والصفات
 فهذا المبحث خارج عن وحدة الذات والصفات انفصالا
 وعلى وحدة تعالى في الافعال واما الغرام على وحدة
 الذات انفصالا فقد تقدم في المبحث المروع منه و
 يصرح به الشئ ايضا الا ان وحدة الصفات انفصالا

قد سبقنا ايضا اذ لو كانت معدة ثانيا اذ او ثالث او رابع الخ
واما اقتصر على بقى الساقى لان الساقى لازم لكل عدد بعده
الثالث والرابع وهكذا واذا انتفى اللازم انتفى المترجم
او يقال انه فرض المسئلة في الاثنين لان ذلك ادى الى
التعدد فغالبه يلزم به يلزم في غيره من باب اولي للزم عجزها
او عجز احدها اى واحتماع الضدين فاللازم اصراف
ثلاثة وذلك لانها اذا اختلفا اما ان يبعد مرادها
دون الاخر فيلزم على الاول اجتماع الضدين او على الثانى
عجزها وعلى الثالث عجز احدهما ولم يتعرض للمص للاول
لظهور امتناعه والحاصل ان اللازم لاختلافهما المترجم
ثلاثة اجتماع الضدين او عجزها او عجز احدهما ولما كان
الطرف الاول امتناعه ظاهرا لم يذكره عند الاختلاف
اى الواجب وكانه حذفه لدلالة ما بعده وهو ذكره في
الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة اختلافى جايز ووجوب
واتفاق كذلك والمص فرض الخلام في الواجب منهما
للزم عجزها الخ اى والثالث باطل فكذا المقدم
وقهرها الخ اى ولزم قهرها او قهر احدهما عند الاتفاق
الواجب اى على حاجتها اى على احدهما فاذا وجب على كل
واحد منهما موافقة الآخر حصل القهر لغير منهما وان
وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل القهر
لاحدتها مع استحالة ما علم امكانه راجع كقول
وقهرها او قهر احدهما اى انه يلزم على كون الاتفاق
واجبا قهرها او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه

وپیات

وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين زيد
مثلا والنرضان الاخرين عليه موافقة صاحبه
كان التحريك في جانب مستحيلا وقد كان ممكنا في حقه
قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين لكل واحد متعلق
بامكانه اي وقد علم امكانه بالنسبة لكل واحد وكذا قوله
باعتبار لغة والباقية للسببية واعلم ان الاحتالة لما
علم امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه
في النسبة للآخرين اذا كان كل منهما يجب عليه موافقة
صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت الموافقة واجبة
على احدهما فقط ونفي وجوب الوجود لغيره مطوف
على استحالة اي لو كان معد ثانيا للزم فقرها او فقر
احدهما مع استحالة ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود
لغيره اشارة للحكم اللازم ثالث لتعدد الاله مع الاتفاق
الواجب واللام في قوله لكل واحد بمعنى عن متعلقة بنفي
الاستغناء لانه بيان للزوم نفي وجوب الوجود
عن كل واحد عن التقدم مع الاتفاق وحاصله ان الذي
يدل على وجوب وجود الصانع اقتدار جميع المحدثات
اليه في وجودها فاما كان وجودها يتحقق في احد
صاير الاله الاخر مستغنى عنه وحى فلا يجب وجوده
هذا حاصل كلام المعنى وفيه ان الاله لا يلزم من وجوب
وجود المحدث ولا يلزم من عدمه عدم المحدث الا ترى
ان العام دليل على وجود الباري فيلزم من وجوده
العالم وجود الباري ولا يلزم من عدم وجود العالم

اولا يصف مرارا واحد منهما او
ثلاثة مرارا واحد هـ

عدم وجود البارز إذا لم يوجد في الازل قبل العالم من
غير ان يكون شيء يدل عليه كان الله ولا شيء وجه فلا يلزم
من نفي الافتقار نفي وجوب الوجود فتقول المصداق للاستقنا
لأنه لا يظهر لأن فيه تمكينا بعكس الدليل لأنه قد استدل
بنفي الدليل على نفي المدلول وهو لا يلزم واجب بأن يفي
المباراة حذف الأصل ونفي تحقق وجوب الوجود
فالألزام لتعدد الال مع الاتفاق ثلاثة كما أنها عند
الاختلاف كذلك في اللوازم لتعدد الال ستة
وكلها منتفية وإذا انتفت اللوازم يفتي الملزوم
هو تعدد الال وهذا كله إذا كان اختلافهما أو اتفقا
واجبا فان لم يجب اتفقا لمالك هذا معارف بما إذا
استحال اتفقا وما إذا جاز والمقصود الثاني فلذلك
للاختلاف المراد بقوله بل جاز وأما الصورة الأولى فقد
تقدمت لأن الاتفاق إذا كان مستحيلا كان للاختلاف
واجبا لزوم قبولهما أي يعني أن الاختلاف إذا كان
واجبا بالفضل لزوم الجزأ بالفضل كما تقدم لا بقوله وإذا
كان جائزا فاللزام قبول الجزأ بالفضل وجه نقول
لزم قبولهما الجزأ ظاهرا وأما قوله وعاد الأولى لمحصل
عند اختلافهما بالفضل المشار له بقوله لزم الجزأ أو الجزأ
أحدهما فغير ظاهرا لأن اللزوم جواز اختلافهما قبولهما
الجزأ وهو غير الله لزم لاختلافهما بالفضل الذي هو غيرهما
بالفضل والجزأ أحدهما فالأول حذفه وقوله لزم قبولهما
الجزأ وقبولهما التمهيد لأنه يلزم من جواز الاختلاف

جواز

جواز الاتفاق ويترتب على الأول قبول الجزأ بالفضل
جواز الاتفاق ويترتب على الأول قبول الجزأ وقول الثاني قبول
التمهيد في كلامه تصور ولما حصل أن الاتفاق إما واجب
أو جائز والاختلاف كذلك وقد أقام الشئ على كل دليل
فالأدلة أربعة واللوازم ستة في هذا الفصل فيه
أن الفصل اسم للفاظظ المنصوصة الدالة على معاني
منصوصة وهي كلام وجه نقول اعلم أن الكلام في هذا
الفصل فيه ظرفية الشئ في نفسه وقد عيى بأنه أراد
بالفعل المعاني والكلام مطروقة في المعاني من ظرفية الدال
في المدلول وأنه من ظرفية الفعل في الجزأ وهي عبارة عن
تحققه فيها الكلام المتحقق في هذا الفصل على إحدى
الطريقتين ويصح أن يراد بالكلام التكلم وفي معنى الجا
مرتبة على ثلاثة مطالب أي مبني وجاز عليها وهي
مداره لا بقيد كونها مذكورة في هذا الفصل وليس
المراد بكونه مرتبا عليها أنه متوقف عليها بحيث يذكر
مقدمة وتبها له ثم يذكر هو أي الكلام في هذا
الفصل بعد هالاب المطالب الثلاثة نفس الكلام
في فصل الوحدانية والمراد بالفصل المشار إليه فصل
الوحدانية على ما يقتضيه السياق لكن بالنظر لما هو
أهم من هذا الفصل لأجل صحة قوله مرتبة على ثلاثة
مطالب وليس المراد بفصل الوحدانية المشار إليه خصوص
ما ذكره في هذا الفصل المذكور هنا لأنه إنما جاز على
مطلب واحد منها فاندفع ما يقال طاه قوله مرتبة

على ثلاثة مطالب وما ذكره في هذا الفصل خارج على ثلاثة
وهذا بخلاف كلامه بعد من انه جاري على مطلب واحد
منها اقامة البرهان لخصه ان المطلب الاول بيان
معنى الوحدة من حيث تصورهما بالتعريف ومن حيث الحكم
عليهما بالوجوب ومن حيث اقامة البرهان على وحدة
الذات وحقه في كلام الله فصوره فالأحسن ان يقال الاول
وحدة الذات من حيث تصورهما من حيث حكمها من حيث
اقامة البرهان عليهما بمعنى تقي تركبها فتقدم ان
الواحد ان تركب من اجزاء مختلفة في الاسم والحد كان واحدا
بالتركيب ويسمى ايضا واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان
كان لا يقبل التسمية اصلا قيل له واحد حقيقي وعبارة
الله هنا مفيدة لتفي الاول فقط وربما يتوهم ان الذات
جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال كالماء والمسلم مع ان
هذا محال فغاه بقوله وعدم انقسامها الى اجزاء
متساوية في الاسم والحد فالمعطف مغاير وقوله تفي به
تركبها اي انتفا تركبها فافاد بالتفي الانتفاء بالتركيب
التركيب وهذا اشارة لتفي الحكم المتصل في الذات
في نظيره اي مشابه له بحيث يفاده وقوله ارقسم
له اي مشاركا يشترك ولا يستعمل بان يقوم بكل واحد
احدهما بعض الالهية لانقسامها بين الاثنين
فالمعطف مغاير لكن الادلة الالهية انما تتناسب الاول
والظاهر ان قوله في الالهية راجع للطرفين معا
محتمل رجوعه للاخر فقط فيكون الاول مطلقا اي

تفي

تفي التطهير في الالهية وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة
لتفي الحكم المتصل في الذات وفي معناه اي وفي معنى
تفي التطهير اي من معناه ان من لوازمه انفراد
لانه اذا اتفقت بطوره يقال ثبت انفراده بايجاد جميع
الغايات وهذا اشارة لتفي الحكم المتصل في الافعال
او افعالا اي سوا كانت الافعال اختيارية واضطرا
خلاف المعنوية في الاختيارية ولما حصل ان الذات
معناها من الالوان مخلوقة منه قطعا من غير مزاج
ركب تلك افعالها الاضطرابية والاعمالها هو في افعالها
الاختيارية واضطر قولا الله ذاتا كانت افعالا فانه
غير شامل للمصفات فالمناسب ان لو قال ذاتا كانت
او صفات او افعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور
المتحققة في الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا
كان المراد بالذوات الامور المتحققة في الخارج فتشمل
الاصال ايضا فوجه ذكرها بعد الا ان يقال تعرض لها
اهتماما بها ويرد على المخالف وعدم استناد الدافع
للمعطف على ايجاد عطف عام على خاص لان الثاني يصادف
بالايجاد والاعدام بمعنى مخالفة اي فليس هناك
حقيقة كلية مجتمعة مع شي من الحوادث نفع تعريف قوله
بعد فلا مثله لان المثل ما اجتمع مع غيره تحت حقيقة
واحدة فانما هي الباري لا ضد له فيها اي في الحوادث
اي منها وانما الحكم بالحوادث وهي الوجودات فلا يتوهم

لانها هي التي يتوهم مماثلتها له تعالى واما غير الوجودات
 فلا يتوهم مماثلتها له تعالى لا يقال ان المطلوب الثالث نفس
 هذه الثاني لانه اذا استعمل المظهر في تعالى كان مخالفا لجميع
 محوالات فهو مكرر معه لانا نقول المراد من قوله الثاني نفس
 النظرية ان من القدماء وهذا الثالث نفس النظرية من المحوالات
 فلا تفرار فقد سبق الكلام عليه في وكذا ما يتعلق بالثاني
 عن الجرمية هي عبارة عن كون الذات جرميا بان لا يحد
 قدر من الزيادة كانت جوهر فردا او مركبة فمقطعة تركيب
 من عطف يخص على العام ولما كان المطلوب في المقاييد
 التوضيح لم يفتقر على ذكر العام فانظره هناك اي
 ان اردت استحضاره فانظره في وعابره انظره
 الثاني له المناسب لما سبق في ذكر المطالب اسقاط
 لفظ برهان فهو الذي سترخره منافية الى المطلوب
 الثاني مستعمل على شيئين نفس النظرية في الالهية ونفس
 المشاركة في الافعال المشاركة في التقسيم بقوله وفي معنى
 انما اذه تعالى جميعا مع انه لم يتعرض في هذه الاشارة الى
 الانية الا لتقسيم الاول فكيف يقول انه تعرض للتقسيم في
 هذا واجب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفس النظرية
 واما الفرادة بالايحاد فهو مكرر بطريق التسمية ولا عبرة
 بالتابع وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني
 قطعيا فاذا تعرض الاول منها فقد تعرض للثاني فتمت
 بل هذا الدليل بيمينه كقيل بالجميع كما نبه عليه بعد بقوله
 وهذا الدليل بيمينه في الوهية الاولى في الالهية

لان عبارة تقتضي التخصيص وان هناك الوهية اخرى
 لغيره انه لو كان معه اله اخر المناسب لما قبله ان
 يقول لو كان معه مشارك في الالهية لكان نفس واحد
 لم يخلوا امرهما فالفاعل ضمير يعود على ما يفهم من
 المقام وليس محذوف لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه
 الا في مواضع ليس هذا منها اما ان يختلفا في الإرادة
 على حكم التضاد اي على جهة التضاد والاضافة بيان
 وقد بد ذلك لان الاختلاف على غير هذا الوجه قد يتحقق
 فيه الاجتماع والمراد بالتضاد معناه اللغوي وهو
 الثاني الشامل للثاني بين الضدين اصطلاحا كما في
 السكون وبين النقيضين كالوجود والعدم وهم
 فيدفع ما يثار كيف نقول على حكم التضاد مع انه
 سيأتي يقول بان يريد احدهما وجودا وبجسم والاخر
 عدمه ويعد من التناقض لامن التضاد وايضا لو
 اريد التضاد اصطلاحا لم تكن هذه القضية وهي
 لو كان معه اله اخر اما ان يختلفا في الإرادة على
 جهة التناقض ولا يتفقا ما نفع خلقا كما قال لا يخول
 مجوز ان يختلفا في الإرادة على جهة التناقض
 والثاني تقسيمه بحال المناسب ان لو قال باطل بدل
 قوله بحال اما الملائمة ان ما بيانها وهذا جواب
 عن ما يقال يمكن ان يوجد المعان ولا يختلفا في الإرادة
 ولا يتفقا فيها بان يريد احدهما ممكنا ولا يريد الاخر
 ولا يريد خلافا وهم فالملائمة ممنوعة وقوله ما سبق

اى في باب العذات من وجود عموم الخ المقصود من هذا
 الكلام وجوب عموم تعلق الارادة بانه هو الذي يخلصنا
 في هذا المقام وقوله فلو كان الخ من جملة بيان الملازمة
 الى قوله لم يخل الخ وكان الاوصاف ان لو قال قد يليها ما
 سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله فلو كان الخ
 بكل ممكن هذا شامل بنو وجوب والعدم والزمان المحسوس
 دون غيره والصنف المخصوص دون الاخرى ومهما
 تعلق بالفعل ارادتان الخ المناسب لما هو ان يقول ومهما
 تعلق بالفعل ارادتان وقد رتبان الخ لكنه اقتصر على الارادتين
 ليفيد ان المقصود عموم تعلق الارادة دون ما سواها
 بقى شي وهو ان الارادتين قد يتعلق احدهما بالفعل والآخر
 بالترك كما اذا تعلق احدهما بالوجود والاخرى باستمرار
 العدم لا العدم بعد الوجود فاستمرار العدم غير فعل
 وهذا لا يشمل ومهما تعلق الخ فكان الاولى ان يقول
 ومهما تعلق به اى بالممكن ارادتان الخ يشمل ذلك الان
 يقال انه ما شى على ان الترك فعل بقى شي وهو ان الخ
 يرتب عليه قوله لم يخل الخ هو توجه الارادتين للممكن
 لا على تعلقهما بالفعل كما هو ظاهرهما لانها متى تعلقا
 بالفعل لم يصح ان يقال اما ان يخلنا او يتفقا فكان
 الاولى للمع ان يقول ومهما توجه للممكن ارادتان وكذا
 يقال في قوله قبل لوجب تعلق ارادة كل منهما بكل ممكن
 اى الاولى ان يبدل تعلق بتوجه لم يخل اى الامكان
 اى لم يخل امرها في العدم حتى مضاف واما بطلان الثاني

اى واما

اى واما بيان بطلان الثاني وهو عطف على قوله اما
 الملازمة فيبطلان طوفيه اى لان امر كى يبطل ببطلان
 اخرى وهما الاتفاق والاختلاف اى اتفاق الالهيين
 واختلافهما ولسلما في بهذا التفسير حروف الفعلة عن
 ما تقدم والافلا حاجة اليه وهو الاختلاف اى اختلاف
 الالهيين في الارادة لو اختلفا في الفعل الاول ان يقول
 لو اختلفا في الممكن لان الاختلاف يجرى في الممكنات المتقابلة
 الست بان يريد احدها وجودا بحسب الخ هذا من قبيل
 النقيضين وقوله او يريد احدها حركة الخ هذا من قبيل
 البضدين وقوله بان يريد الخ بصور للاختلاف في المقام
 وانت جدير بان هذا التعبير يوجه الخ فالمناسب
 سوفه بأسلوب التمثل اى بان يلفظ مثلا لان الاختلاف
 ياتي في المتقابلات الست والاخرت كونه الاولى
 كونه للزم عمرها الخ هذان في الشرطية المذكورة
 قبل وحذف التثنية اى لكن الثاني باطل وسيدكر بيان
 الملازمة وبطلان الثاني وكان الاولى ان يقول الخ
 المتنافيين او عجزها او عجز احدها ليوافق البيان الذي
 ذكره بعد بقوله وذلك مع زيادة مستحيلات اى
 نقصها يضم لطرف الاول وهو عجزها وبعضها الاخر لطرف
 الثاني وهو عجز احدها كما سيأتي وعبارته ظاهرة في ان
 الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط وليس كذلك
 سندكرهما ان سيدكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الحق
 يقتضي قرب الخ الذكر وهو كذلك وذلك اى وبيان

ذلك اي ما ذكر من الملازمة التي حكمت بها الشرطية التالية
لواختلنا في العقل كاجتماع التقيضين ناطر المثال الاول
اعني قوله او ما حكمهما والسكون وان كان في معنى التقيض
لان الحركة والسكون لا يرتفعان ولا يجتمعان وان كان
غير تقيضين بل ضدان ولما صلت ان الضدين ان كانت
بينهما واسطة مع ارتفاعهما بالبيان والساد فانه
يصح ارتفاعهما فثبت لهما وان يكن بينهما واسطة
كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما فلا يصح اجتماعهما
وهذا القسم في معنى التقيضين من حيث انهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتساويين كان اخرا
والشمل فيكون اجوهرا لهذا مفرع على قوله لما يرد
اليه وسلك في هذا التفرع طريق الشرع على ترتيب المنطق
وذلك لا يعقل الاشارة راجعة للتفريع وان اراد
لا يقبل العقل واما مجرد العقل والتصوير فممكن كذا
قاله المكارى وهو غير لازم لان ما ذكرنا كانت احتمالات
ظاهرة جدا عبر ما ذكرنا مبالغة فاذا لا بد من اي واذا كان
نفوذ ارادتهما محال فلا بد من فان تقطعتا راجع لقوله
او كليهما واما ما رجع لقوله لاحدى الارادتين فهو ما
ذكره بعد بقوله واما ان كانت ارادة احدهما لزم
لزم عجز الالفين اي وذلك باطل ويلزم ايضا لهذا
شروع في بعض الزيادة التي اشار لها في ما تقدم بقوله
مع زيادة مستحيلا ان سذكرها وسياق التبيين على
البعض الباقي عند قوله واما ان كانت لهما خواص

و ان كان في معنى التقيض
لان الحركة والسكون لا يرتفعان ولا يجتمعان وان كان
غير تقيضين بل ضدان ولما صلت ان الضدين ان كانت
بينهما واسطة مع ارتفاعهما بالبيان والساد فانه
يصح ارتفاعهما فثبت لهما وان يكن بينهما واسطة
كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما فلا يصح اجتماعهما
وهذا القسم في معنى التقيضين من حيث انهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتساويين كان اخرا
والشمل فيكون اجوهرا لهذا مفرع على قوله لما يرد
اليه وسلك في هذا التفرع طريق الشرع على ترتيب المنطق
وذلك لا يعقل الاشارة راجعة للتفريع وان اراد
لا يقبل العقل واما مجرد العقل والتصوير فممكن كذا
قاله المكارى وهو غير لازم لان ما ذكرنا كانت احتمالات
ظاهرة جدا عبر ما ذكرنا مبالغة فاذا لا بد من اي واذا كان
نفوذ ارادتهما محال فلا بد من فان تقطعتا راجع لقوله
او كليهما واما ما رجع لقوله لاحدى الارادتين فهو ما
ذكره بعد بقوله واما ان كانت ارادة احدهما لزم
لزم عجز الالفين اي وذلك باطل ويلزم ايضا لهذا
شروع في بعض الزيادة التي اشار لها في ما تقدم بقوله
مع زيادة مستحيلا ان سذكرها وسياق التبيين على
البعض الباقي عند قوله واما ان كانت لهما خواص

عن

عن التقيضين ارادتهما ما يشمل المساري للتقيضين
كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة احدهما لغير حركة
الجزم وتوجهت ارادة الاخر لسكونه وتقطعت كل من
الارادتين صادرة لك للجزم غير متحرك وغير ساكن واذا
توجهت ارادة احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة
الاخر لاستمراره وتقطعت الارادتان صار ذلك
الجرم خاليا عن التقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما
واينما فلا مانع من نفوذ لهما فاصلا انه اذا اراد
احدهما لغير حركة مثلا والاخر اراد السكون ولم تنفذ الارادة
فتقول لا يحلوا اما ان يكون الذي يمنع من نفوذ كل من
الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ الارادة الاخر والاول
منع من نفوذ ارادة الحركة نفوذ ارادة الاخر السكون
وبالعكس واما ان يكون عدم نفوذ كل من الارادتين
لغير مانع فان كان المانع من نفوذ ارادة كل منهما هو
نفوذ ارادة الاخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم
وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة مثلا اذا لم تنفذ
فلا يوجد الفعل هو الحركة اذا لا وجود له الا بها لكن لا ارادة
الاخرى وهو ارادة السكون التي مانعها لم تنفذ ايضا
فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذا لا مانع لها فيلزم وجود
الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقدير يقال
في ارادة السكون فنفوذ ارادة السكون ثبت السكون
وتنفذ ارادة الحركة وكذا العكس فيلزم ان السكون
موجود بارادته معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرا

الستة اقرب الاقوال التي قيلت في اول واجب على المكلف و
 حاصل ما قيل فيه اثني عشر قولاً الستة التي قد علمت بالسام
 ان اول واجب الايمان اي الاذعان والتصديق بمعنى قول المفسر
 امت وصدقت فهو معيار للمقول بان اول واجب المعرفة لان
 المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد معها ان عقل الناس
 ان اول واجب الاسلام اي الانقياد للأعمال التاسع ان اول
 واجب اعتقاد وجوب النظر لما شران اول واجب التقليد
 الحادي عشر ما هو من وظيفية الوقت اي انه اذا كشف عليه
 الزوال مثلاً فاول واجب عليه تحصيل ما يفعل في ذلك الوقت
 من صلاة وما توقف عليه الثاني عشر ان اول واجب تحييز
 بين التقليد والمعرفة هذا وظاهر ان القول بوجوب
 الشك اول اقوى من القول بان اول واجب التحييز بين التقليد
 والمعرفة وفيه انه لا يظهر قائل ذلك بيان لما ركعت
 عليه ما ظاهره انه مبني بالبراهين القاطعة فقط مع
 انه مبني بالبراهين القاطعة وما عطف عليها من ادلة
 الساطعة فكان عليه ان يقول قوله من البراهين وما عطف
 عليه بيان لما الا ان يقال اقتصر على البراهين اشارة الى ان
 عطف الادلة على البراهين عطف مرادف باعتبار المراد تامل
 جمع برهان ما حوذه من ابره او غلب يقال ابره اساس
 اذا غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه ويتنوع البرهان
 الى لمي والى ابي واللى ما كان لحسد الوسط منه على نسبة
 الاكبر للاصغر في الدهن والخارج واللى ما كان الحد الوسط
 فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر في الدهن فقط واللى نسبة

وهذا القول ان اول واجب
 اليه ومثل القول بان اول واجب الاسلام

الى لم

الى لم لان يسأل بها عن علة الشيء والاخي نسبة لانية لئلا
 له بنومه اخذ من قولهم ان الامر كذا لان الجهة علة لتخصيص
 الجهة بالعقلية اي وانما خصصت الجهة بالعقلية لان الجهة
 بحسب مادتها مادة الشيء ما به الشيء بالقوة لا بالعقل وذلك
 كالخشبة بالنسبة للسري فانه يقال انه سري بالقوة لا بالفعل
 اذ يقال له سري بالفعل لا بعد حصوله في الخارج كما ان
 الخشب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذا قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث المادة قولنا العالم متغير لا قبل
 التركيب لان بها القياس بالقوة لا بالفعل وقوله تقسم اولاً
 باعتبار المادة اي كما انها تنقسم ثانياً باعتبار صورتها
 الى ثلاثة اقسام قياس منطقي واستقراي وتمثلي والمنطقي
 هو ما كان مركباً على طريق شكل من الاسكال الاربع المعلومه
 في المنطق او من شرطية واستثنائية والقياس استقراي
 عبارة عن جملة قضاياء جزئية يثبت بها حكم كلي كهذا
 الحيوان يحرك فكله الاصل عند المضغ وهذا الحيوان كذلك
 وهكذا ونتيجة هذا كل حيوان يحرك فكله الاصل عند
 المضغ فهو ليس مركباً من صغرى وكبرى وما قياسي التمثيل
 فهو القياس الاصولي وهو الخاف فرع باصل لما ذكرته له
 في الملة نحو البيد كالحز في الاسكار والارز كالقم في
 الاقليات والادخار ونتيجة الاول البيد حرام ونتيجة
 الثاني الارز ربوي وقوله والاولى الخ هذا تقسيم له ثانياً
 ما تركب من مقدمات لجمع ههنا ما فوق الواحد فيصدق
 ما شين مما هو المراد لان البرهان انما يكون مركباً من مقدمات

ان مانع الحركة نفوذ ارادة الكون ومانع الكون
نفوذ ارادة الحركة فان قدرنا ان هاتين الارادتين منف
من النفوذ بدون مانع لازم بقوت المنع بدون مانع
وحصول المنع من غير مانع باطل فنقول وجود الفعل
اي وهو الحركة والكون فالفعل شامل للامرين وقوله
ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين قبله والمراد بالمانع
نفوذ احدي الارادتين بوليل كلامه السابق والضمير في
قوله بهما راجع للارادتين وانت جدير بان وجود الفعل
وعدم وجوده انما ذلك بالقدرة اذ هي التي تؤثر في إيجاد
الفعل واعدامه لا الارادة كما يوضحه ظاهر عبارة التلم
الا ان يعتبر ان الضمير راجع للارادتين على حد في مضاف
ويكون الباسميين اي وجود الفعل بسبب تخصيصها
وعدمه كذلك او حصول المنع من غير مانع عطف
على قوله وجود الفعل وعدم وجوده بهما اي لازم ما
ذكر ان يثبت المانع ولزم حصول المنع من غير مانع
ان لم يثبت المانع لا يقال انه جزم او لا بوجود المانع
حيث قال وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما
وقدرته الا نفوذ ارادة الاخر وجه فلا وجه للتدريج
بعد ذلك لانا نقول انه لم يحزم او لا بوجود المانع لان
قوله وايضا فلا مانع كما مناه ان عدم نفوذ كل من الارادتين
ان كان المانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخر بقرينة
التوزيع بعد ذلك فهذه ثلاثة اوجه من احتمالاته لزم
مخرجها مع قوله ويلزم ايضا وقوله وايضا فلا مانع كذا هذه

اللوازم

اللوازم الثلاثة اولها اصلي وهو عجزها والاشنان بعده
زايدات عليه وانما كان الاول اصليا لانه المذكور في
المتن دون الاخرين واما ان كانت له هذا مقابل
قوله سابقا فان تعطلت معا وكان المناسب ان يقول
وان تعطلت احدهما اي وتعلقت ارادة الاخر فبذلك التي
وان كان امين واحدا احدهما انه يلزم عليه عدم عموم
التعلق بهذا صادق بصورتين ان لا يكون لتلك من
الارادة المعطلة تعلق اصلا اولها تعلق لكنه غير عام
وهذا اللازم من جملة اللوازم الزائدة المشار لها بقوله
سابقا مع زيادة مستحيلات وقد سبق اي في بحث
وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك اي اللازم المذكور
وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة واداسما
اي عدم عموم التعلق لم يكن انما وفيه انه لا حاجة لهذا
لان المقصود قدم بقوله وقد سبق ان ذلك مستحيل
اي واذا كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه
واذا بطل ملزومه ثبت المدعى وفي العكاري انه اي بهذا
دفعنا لما يتوهم من كون احدهما عجزا قد مر من الاخرين
لقوله واما ان كانت ارادة احدهما خاصة انما
من لم تنفذ ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا معنى
لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشيء لنفسه ولجيب باننا
لاشك ان عدم النفوذ عجز لان العجز صفة وجودية في
مقابلة للقدرة فيترتب على عدم تعلق القدرة بغيره
الصفة الوجودية فلا اشكال مع كونه لها المقام

في غنية عن هذه الكلمة فالاولى استقامتها ويمكن ان يوجه
 الاتيان بها بان يقال قد بها ليوضح به جهة ترتيبها
 بعدها على ما قلنا وفي بعض النسخ استقامتها وهو
 الانسب عجز الاله الذي نفذت ارادته مثله وقوله
 ايضا كما لزم عجز من لم تنفذ ارادته لانها مثلان
 المثلان هما الامرات اللذان يجب لاحدهما ما يجب للآخر
 ويجوز على احدهما ما جاز على الآخر وسيحيل على احدهما
 ما استحال على الآخر والمماثلة يترتب عليها ثلاثة امور
 وايضا اقتصر على تفرع الوجوب حيث قال ويجب لانه
 المقصود في المقام لان المقام للواجب بصفة ايم
 وهي خلق الارادة وقوله الرحيم الخاي وهو باطل فلذا
 ما استلزمه فان فرض الخاي انه لو فرض ان هناك
 مزج بين احد المثلين على الآخر فيقال في رده انه يلزم
 على جبرهما وتعلقنا الكلام الى الثالث اي فيقال
 هذا المزج اله مثل الاولين فياوجب الكونه بوجه
 احد المثلين على الآخر فان قيل الذي جعله بوجه الرابع
 فيقال فيه ما ذكره هكذا فيلزم الدور والتسلسل
 فهذه لوازم اربعة بعجز احدها وتعطيل ارادته واللازم
 الاصل منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي
 لوازم ذوايد وحتم فكان الاولى لبيان تقدم اللازم
 الثاني من تلك اللوازم وهو عجز من لم يستعد ارادته
 ويؤخر اللوازم الراية هذه واما بطلان العرف
 الثاني واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق
 وهو قوله

وهو قوله ووجه بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه
 بطلان الطرف الثاني وذلك اي وبيان ذلك انما
 ذكر من الاروجه اما ان يكون واجبا اي على كثر منهما او
 على احدهما دون الآخر لاجل ان يتيقن له التفصيل الاتي
 واما ان يكون جائزا اي وظاهرا باطل لانه يلزم الخور
 قوله فيلزم الخور تفصيل لهذا المقدر وقوله في الاتفاق
 الواجب اي على كل منهما وقوله ان يكون كل منهما لا يتدر
 على محاكاة الاخرى ووجه فيكون كل منهما مقبورا غير
 مختار وان كان احدهما في المناسب لما قبل ان يقول
 ويلزم تفرعه لا يتدر عليها ان كان احدهما لا يتدر عليها
 لم يتيقن من المجبور ترك قال المكارى هذا انما ينبغي
 العرف الاخير وهو قوله واحدهما وكان المناسب
 لبيان ما يرجع للمقرر في تعارفيه ان المجبور يجمع جوعه
 للاولى اي ان المجبور صادق بكل منهما نعم لو قال الله
 واذا فان اتفقا معا واحدهما واجبا لزم بقاء الاخر
 عن الاثنين عن احدهما وعدم اختيار لانه باطل لقوله
 تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فبطل ما استلزمه
 لكان اوضح كيف وربك لخص استمها م انما يري كيف
 يتيقن ان يكون الاله مقبورا غير مختار وقد قال تعالى
 وربك يخلق ما يشاء ويختار وجهه ايم الامل المعاي
 فيكون مركبا من العقل او المنطق وايضا يلزم من
 قهر احدهما الخ هذا من تنمة قوله قبل ولزم قهر الذي
 لا يتدر عليها ان كان احدهما يتدر عليها دون الآخر

لانه لازم مستعمل فكان الاولى حذف قوله وايضا قوله
 ويلزم الافتقار لهذا لازم اخر لغرض قد مره احدى على
 المخالفة دون الاخر فكان المناسب ان لو ان فيه بلفظه
 ايضا ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب على كونهما
 او على احدى دون الاخر وهذا اللازم هو المنطوق في
 المتن بقوله مع استحالة ما علم مكانه لان كل واحد
 منهما اي من اليمين وقوله مفرد اي بالمرادة اي اذا مر
 اليه في حد ذاته وقوله ان يوجد كلاما من الحركة واسكون
 ان يوجد كلاما منه ما بد لا عن الاخر وقوله مثلا اي والياض
 به لا عن السواد وهكذا اتوا بخصوص الحركة اي بالحركة في
 حاصلة اي فقط او ان اصافة خصوص الحركة بنية
 من الاخر متعلق بوقوع وقوله صار وقوع السكون
 الممكن مستقيلا ولو حوب لا حذف على الحركة التي تعلق
 بها المرادة الاخر فصار لسكون الذي كان ممكنا بالنظر
 بذات الاله مستقيلا بالسطر له الا لا ايضا لان الموافقة
 ايضا واجبة ذاتية فانه قد ما يقال ان لازم اليمين
 العرضية والاصرف فيها وقلب كفايق محال هو ان
 يصير لمن مستقيلا لذاته لا غير صار وقوع
 السكون الممكن لا يقال محذوف في قوله ولا
 امكن ان يوجد في حيث جعل الامكان صفة بلايجاد
 وهذا جعل اما صفة للسكون او للوقوع لان
 لقوله هو صفة لوقوع امكن ووقوعه هو ايجاد
 وايضا كون المانع لم يكون متبدا وقوله متعلق

ارادة

ارادة المخبر الكون من جهة نقصان وقوله يلزم
 منه ايجاب المخبر الكون من جهة كونه مبتدا وحاصله
 انه ان تعلق ارادة احد الاضمين بالحركة مثلا والقرض
 وجوب اتفقا كما كان ذلك التعلق ما يساس بتعلق
 ارادة الاخر بالسكون فالتعلق قائم باحد الاضمين
 وما منع من سائر الاخر حكما وهو الممنوعية من السكون
 مع ان القيد ان الوصف انما يوجب حكما لمن قام
 به لا لغيره فتقول ان حكم المنع الاضمانية بيانها والرد
 بالمنع الممنوعية وذلك كالمستحيل المشار اليه ما
 تضمنه قوله ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب
 المخالفة عدم وجوب الوجود لكل منهما هو على
 حذف مصنف كما سيأتي في اخر الكلام اي عدم تحقق
 وجوب الوجود قال العلامة اليوسي قد يقال انه لا
 يلزم من عدم تحقق الوجوب الوجوب فاي محذور
 في عدم التحقق انما ثبت بلام من حيث توقفه و
 جوده لو ادن عليه اي وقد ثبت التوقف عنه و
 عدم التوقف عليه عند التعدد والتوقف وحده فلم
 يتحقق ولم يعلم بوجوب وجوده لانه اذا لم يدرك دليل
 على وجوبه لم يتحقق وجوبه وهذا محذور بديهة و
 قوله ليلا يلزم له عند التوقف والحاصل ان وهو
 الوجود معناه توقف وجود لو ادن عليه فاذا
 امتنى التوقف انتهى لعدم وجوب الوجود وعلته
 التوقف لزوم الدور والتسلل على رتبة وجوده

الاخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهذا شروع
 في محال اخر لازم بالاستغناء المذكور فنقول المقصود ايضا ان
 لازم من اشتغافين وجوب الوجود وكان الاولى للثاني
 حذف لفظ وجوب لان الاستغناء المذكور يلزمه المحال
 الا في مطلق كان الاستغناء اجبا او جازيا وانما اصل انه
 يلزم من التقدّم مع الاتفاق استغناء المصادق لكل منهما
 عن الاخر ويلزم من هذا الاشتغاف محذوران الاول نفي
 وجوب الوجود لكل منهما والثاني كون لكواد حادثة
 لكل واحد منهما بالخصوص وعينية عن كل واحد منهما
 بالخصوص وهو جمع بين متنافيين واللازم الثاني
 اقوى من الاول لان الاول قد يرد عليه انه من باب
 التمسك بعكس الدليل والدليل لا يتمك بعكس
 بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب
 التمسك بعكس الدليل قوله وهو جمع يوحّد كمن
 احتياجهما واستغنايهما جمع بين متنافيين بجهة كلام
 بعد ان هذا اللازم لا حدس في نفسه وليس كذلك لان
 استعمال الجمع بين متنافيين مشروط بايجاد جهة
 وهي في هذا المقام غير موجودة ذلك ان التوافق في جهة
 لحد واحد منهما مشروط باستبعاد كلا واحد منهما فتم تحييد
 بجهة وان كنا قد رأينا على وجه لا يرد عليه ان جدير
 بان قوله سابقا في التعريف فلا يتحقق وجوب الوجود
 لكل واحد ان اعتبر ان يتحقق ما خوذ من تحقق اللازم
 كما يقال تحقق الشيء في تقسيم بمعنى ثبت على ما هو
 المناسب

في محال اخر لازم بالاستغناء المذكور فنقول المقصود ايضا ان
 لازم من اشتغافين وجوب الوجود وكان الاولى للثاني
 حذف لفظ وجوب لان الاستغناء المذكور يلزمه المحال
 الا في مطلق كان الاستغناء اجبا او جازيا وانما اصل انه
 يلزم من التقدّم مع الاتفاق استغناء المصادق لكل منهما
 عن الاخر ويلزم من هذا الاشتغاف محذوران الاول نفي
 وجوب الوجود لكل منهما والثاني كون لكواد حادثة
 لكل واحد منهما بالخصوص وعينية عن كل واحد منهما
 بالخصوص وهو جمع بين متنافيين واللازم الثاني
 اقوى من الاول لان الاول قد يرد عليه انه من باب
 التمسك بعكس الدليل والدليل لا يتمك بعكس
 بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب
 التمسك بعكس الدليل قوله وهو جمع يوحّد كمن
 احتياجهما واستغنايهما جمع بين متنافيين بجهة كلام
 بعد ان هذا اللازم لا حدس في نفسه وليس كذلك لان
 استعمال الجمع بين متنافيين مشروط بايجاد جهة
 وهي في هذا المقام غير موجودة ذلك ان التوافق في جهة
 لحد واحد منهما مشروط باستبعاد كلا واحد منهما فتم تحييد
 بجهة وان كنا قد رأينا على وجه لا يرد عليه ان جدير
 بان قوله سابقا في التعريف فلا يتحقق وجوب الوجود
 لكل واحد ان اعتبر ان يتحقق ما خوذ من تحقق اللازم
 كما يقال تحقق الشيء في تقسيم بمعنى ثبت على ما هو
 المناسب

المناسب للسياق السابق لم يكن فيه زيادة على قولنا
 فلا يجب الوجود لكل واحد منهما لان تحقق الشيء نفسه
 هو وجوده وهو فلا يندفع الاشكال وان اعتبر انه ملغى
 في تحققه البعدي بمعنى علمه كان الكلام ظاهرا فلا يرد عليه
 شيء لكن ياباه السياق السابق ففي كلامه موازنة على المحال
 وقوله فان لم يجب هذا المناسب لقوله فيما تقدم فيلزم
 في الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطف عليه ويلزم في
 الاتفاق اجازة كذا وكذا لما طال الكلام في طرفي وجوب
 الاتفاق خرم عن ذلك الاسلوب وذكر كلام المتن
 في كراد الموائف وقوله في وجه بطلانه في بعض الدلائل ان
 يتارها على حالها فينقض المذكور بعض وجه البطلان
 وليس كذلك بل هو وجه البطلان من غير احدهما
 ان انقطعت ارادته عن النفوذ وقوله او غيرهما اي
 اذا انقطعت ارادتهما معا عن النفوذ اي ومن يجمع بين
 المتنافيين ان تغت ارادتهما بمعنى مع سائر المحال
 بمعنى ضمير يعود على المصداق خبر بان العناية اثار كبر
 فيما يدل عليه الكلام ولو وجد ما وهذه المستحيلات
 ارايدة على غيرهما او غير احدهما التي تقدم ذكرها لا يشر
 بها كلام المتن اصلا ووجه ذلك اي وجه كون اتفاق
 لجازيلزم غيرهما او غير احدهما اللازم ذلك لاختلافهما
 لان محذور من باب التنبيه لا الاستدلال لان الامور
 الظاهرة لا يستدل عليها وانما ينبه عليها ان التناقض
 في بعض الاذهان لكن التالي باطل وهو جواز الاختلاف

لانه يترتب على الاختلاف عجزها او عجز احدها مع المستحبات
 المتقدمة فيكون الاتفاق الجائز باطلا ايضا وقد تقدم
 بطلان الاتفاق الواجب فيبطل التعدد من اصله
 من اوجه فيه انه يصدد بقرينة من والحق انما ذكر
 وجه واحد وهو عجزها او عجز احدها فالمناسب
 لاسلوب المتن ان لو قال لكن الثاني باطل لاتفاقه
 قولهما او احدهما العجز وبعبارة اخرى حاصلها
 استدلال على المطلوب بقياس افتراق من الشكل الاول
 مركب من شرطيتين وحاصلها ان تقوله كلما جاز اتفاقهما
 جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما لزوم قبولهما العجز
 ينتج عنها جاز اتفاقهما لزوم قبولهما العجز دليل المنقضي
 ان جواز احدهما المتقابلين يستلزم جواز الاخر وما
 دليل الكبر فيقد اشار اليه الله بقوله لان الاختلاف
 منزوم بخلاف قوله بعد ينتج بخلاف نتيجة هذا لفتيا
 فانما قيل للاختلاف لحد اي لان المقابل للمزوم قابل
 للزوم قابل لللازمة الضمير عايد على ملزوم الشيء لا
 على الشيء لا شبهة للمعنى وكان لا حرج من جهة التسوية
 ان يقوله قابل لذلك الشيء وهو اللازم ويقوله ضرورة
 ان المقابل للمزوم قابل لللازمة وهذا المقرب
 للمعنى المعقودة اي من حيث التعبير باختره للعجز وما
 العبارة الاولى فلا تناسب لفظ المتن لانه لا يعبر
 فيها بقوله العجز بل بالعجز بالضم تامل وينبغي ان
 اي كما يلزم في الاختلاف والمحصل انه فيما مرجع اللزوم

فتقدمها

لتقدمها مع الاختلاف عجزها او عجز احدها وجعل اللزوم
 لاتفاقهما قهريا او قهرا احدهما واستحالة ما علم امكانه
 بمعنى وجوب وجود كل واحد منهما ثم افاد هذا ان عجزها
 او عجز احدها لازم لاتفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون
 العجز لازما للتعدد لانه سواحصل الاختلاف او الاتفاق
 مطلقا اي سواء كان واجبا او كان جائزا لان العقل
 بهذا توجيه لشرطية محذوفة والاصل فلو حصل
 اتفاق منهما كان الاله عاجزا لان العمل بقوله والعجز
 على الاله بحال اشارة للاحسانية اي لكن التالي وهو عجز
 الاله محل وقوله لانه يضاد القدرة اي لان العجز يضاد
 القدرة دليل للاستثناية وفي الكلام حذف اي لانه
 يضاد القدرة الثابتة بالادلة العقلية لان العقل
 الواحد اي لان الممتول الواحد يستحيل عليه انقسام
 اي قد يستحيل عليه الانقسام مما يفتان فيه اي في
 ذلك العقل اي يتنازعان فيه بكل واحد يريد اي به
 وحده لانه لا يسئل تعلق القدرتين به والعرض انهما
 متساويان فيلزم عجزهما اي عند استمرار التماثل
 منهما وقوله او عجز احدها اي عند عدم استمراره بان
 غلبت احد القدرتين الاخرى كما في الاختلاف راجع
 لما قبل من التفرع اي يلزم ما ذكر من العجزين كما لم ذلك
 في اختلافهما فان كان لحد اي وان كان عجز الاله محالا
 لعدم المنعاده لان العجز المتنازع للقدرة ان كان لحد
 نصير كان عايد على العجز الذي هو الخدق في المقام و

الحاصل انه لما ذكر ان المعجز مضاد للقدرة ومعلوم ان الضد
امر وجودي واثبات الوجودي اما المقدم او الخدم قد فرض
المصالحا يلزم على كل من التقديرين دجل انتضاح الختام
فيجبه ان لا يقدر على ان لكن الثاني باطل فاما ما استلزمه
وهو كون المعجز قدريا فلا يوجد المعجز اي وهو ثبت
فثبت ثابته القابلية لكن المعجز على الاله محال واذا كان
اللازم وهو المعجز محالا لا كان ملزوما وهو اتفاق الالهي
محالا وايضا يستحيل محله هذا الدليل مختص بالمعجزات
وتقريره ان تقول المعجزات حادث صفة حادثه وكل صفة
حادثه يستحيل اتفاق الباري بها ينتج المعجزات
يستحيل اتفاق الباري به يعني انه يلزم كذا حاصل
ما ذكره الله صفا دليلان شرطيان وتقريرهما ان تقول
لو حصل اتفاق الالهين حصل تنازع لكن الثاني باطل
اذ لو حصل تنازع للزم المعجز كذا ان باطل فبطل
ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه من الاتفاق
ويصح ان يقرر كلام الله بدليل اقترافي هكذا لو وجد
المهان لو وجد التمانع ولو وجد التمانع يلزم المعجز
ينبغي لو وجد المهان للزم المعجز ولا يخفى ان هذا مخالف
لما في المتن لانه ذكر منه دليلا واحدا استثنائيا وجعل
اللازم في شرطية المعجز لا التمانع وجعل التمانع دليلا
على الملازمة من التمانع بيان ما يلزم مقدم على المنى
وهو يشير الى ان اللازم للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله
الموجب للمعجز إشارة للدليل الثاني ان قوله كلامه دليلين

كلام

- كما مر ودلائل اي وبيان ذلك اي وبيان كونه اتزانها
يلزم التمانع اندخ وقوله من عرض وجوهه قد تقيده
المعجز بالزاد عدم تقييد العرض يقتضي ان العرض لا يقبل
الانقسام مطلقا وهو مذهب المنكرين ومقابلته وهو
مذهب اللاسفة ان العرض ان كان كاقبل الغنة لذاته
وان كان غيركم فلا يقبل لذاته بل ان كان كيف انتم
بطريق التسمية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم أصلا
وفي اليوسى ان فرض الشئ انشال في العرض والجوهر الزد ونجما
والا فاللازم موجود حتى فيما ينقسم لان قدر من اذا
توجهت اليه فلا بد ان يتوجه اليه كذا خبره منه لعدم اتفاق
كل منهما فيلزم فيه ما يلزم في الجوهر الزد واما تقرير انقسام
فيه ما واختصاصه كل واحد بجهة فيا في جوابه في المص
فلا يمكن هذا اي حين اذا كان لا يقبل الانقسام
لزم غيره فلا يكون احدا يلزم ان لا يكون الاخر لزم
خلفه تأثيره المماثل للمقابل وحاصلها اي حاصل
بهذا استعمال المعجز عليه تعالى المذكور في العقيدة
ولما كان هذا البرهان المذكور في العقيدة غير جار
على الصفة وفيه تطويل وازد المص هنا ان يجري
على الصاعقة في الاستدلال مجردا عن التطويل قال
وحاصلها لكان ذلك المعجزا قدريا واحدا منا
فالثاني امران ذكر الله دليل استحالة كل طرف على حدة
ثم ذكر بعد ذلك دليل لا يعم الامرين وذلك ان
بيان ذلك اي وبيان ما ذكر من ان يكون المعجز قدريا

يؤدي الى استحالة ان تصاف الاله بالعدرة لزوم اجتماع
العندين اي وهو محال وهو لا يتأتى ان تصاف بالعدرة
معهم وان تصف بها اي بالتقدم لزوم انعدام
ما ثبت قدمه اي وهو المعزاي ثبت قدمه وفرضه الى
هما انه من الكلام على بيان بطلان الطرف الاول وقوله
وكذا ايضا كون الجرح شروع في بيان بطلان الطرف الثاني
وقد ذكر لك دليلين او اهما قوله لانه ان كان حادثا
لجرحه ثابتهما قوله وايضا فان تصاف الاله لغيره كان لا يرب
حذف لفظة ايضا لانها توهم ان المراد دليل ثان لبطلان
الطرف الاول لانه اي العجز مع وجود القدرة اي
التي هي عنده القديم لزوم اجتماع الصديقات وهو محال
فما استلزم من ان تصاف بالعجز تعاد مع وجود القدرة
محال والالزام لحي اي والايقين بالعجز مع وجود القدرة
بل يتصف به مع عدمها لزوم اجتماع العندين وايضا
يبقى ان يتصف الجرح شروع في دليل يدل على استحالة
ان تصاف بالعجز مطلقا سواء كان قديما او حادثا ومع
فكان الاول ان يقول ان الثاني باطل بطريقه ما ليس
لعل صحت او بطلان دليليهما لانه في كل حي نقص اي
بالضرورة فلا يحتاج هذه القضية لاستدلال عليها
واعلم ان اصل هذا الدليل لانه حي وكل حي العجز نقص
في حقه ينتج الاله العجز نقص في حقه وهذه النتيجة
تتضمن قضية قابلية العجز على الاله ان يخصص جعلها صغرى
وضم اليها وكل نقص على الاله محال ينتج العجز على الاله

محال

محال وهذه الكبرى ما خوزة من قوله وان تصاف
الباري بالتقايص محال محال عندنا ونقلنا فيه
ان العقل لا يقع الا فيما عدا ضد السمع والبصر والكلام
والعقل انما يقع في ضد السمع والبصر والكلام اللهم
الا ان يرتكب في كلامه التوزيع يعني ان المستدل وقوله
قوله لا يستحال ان تصاف بالحوادث بيان للملازمة
والعجز القديم محال هذا دليل للاستثنائية المحرقة
والدوا يستلزم العجز عنه لا يكون الامكان لان
العجز ضد التقدم وقد سبق انما انما يتعلق بالمكن فالكن
ضدها كذلك لانها متواترات على محل واحد لان التواتر
لها حاصله لانه فرق بين التقدم والعجز لان القدرة صفة
متأخر ان يتسبب بها ايجاد الممكن سواء كان اليجاد في الحال
او في المستقبل وليست صفة متأخر بها اليجاد بالفعل
واما العجز فهو التعذر بالعمل لما يجاوز ايجادا ولا شك
ان هذا يقتضي وجود الممكن في الازل على فرض كون العجز
قدما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضي وجود الممكن في
الازل وبخاصة ان تحقق القدرة على معنى انه يصح بها
الفعل وصلاحيته لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح نقله
على معنى صلاحية التعذر لان انصاح لان العجز يعجز عما جاز
في الحال بخلاف ما يتأتى منه ان يعمل فانه قادر على القدرة
كالقلم بيده الكاتب للكتابة في الوقت الذي يصح فيه
الفعل وهذا تعريب لوجود القدرة في الازل مع عدمه
الممكن فيه وهذه المثل الاعلى يتأتى بها اتفاق الفعل

هذا التعريف جار على مذهب مام بحرمين من ان القدرة لا
 تؤثر في الاعداد بل في اليجاد فقط فان الخ هو مصدر
 مرفوع معطوف على وجود المقدر وادى بل اللازم من ان
 بالقدرة يتاقي ان يقتل الخ ولا يلزم من الوصف بالقدرة
 المناسب لان هذا باسبوب التبريع وادى بالوصف
 بالقدرة الانصاف بها صحة الفعل الاولى متعلقة
 اي بالفعل على وجه صحتها اي تبسره بها فيما لا يراد الا على
 وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة بل
 بالفعل فاما العجز عن المناسب واما العجز ثم لا يخفى
 ما في التعريف من التنازع لان العجز وصف وجودي بخلاف
 القدرة على ما يقتضيه الاستدلال السابق وما ذكره
 من التعريف يقتضي انه عدمي فكان الاولى ان يقول واما
 العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يجادل ايجادهم فكنهم قد تجاوزوا
 باطلاق العجز على قدر كقولنا ولان العجز من حصول
 الى السمار عن الدخول في تخوم الارض نحو ذلك
 متذمرا بدول ايجاد فيه ان التعذر متعلق باليجاد
 لا بما يمكن في عبارة تسمي نطقا لتعذر ايجاد ما يجادل
 ايجادها كان اولى فلا يثبت اي العجز بمعنى الصلاحية اي
 فلا يمكن ان يكون العجز من لا يرا اذ لو كان في الارز ثم
 يكن الا بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية
 بمتعلق وانما يكون بمعنى المحصول بالفعل وان قلت
 فلم لا يجوز ان يحاسبها انما يلزم العجز بقدر الاله اذا
 كان قدره على عامة المتعلق بحيث تتفق قدرة احد هكنا
 وادارته

وارادته بما يتعلق به قدرة الاخر وارادته فيحصل التنازع
 فيحصل العجز ثم لا يجوز قسم انما بينهما قسمان وجعل
 قدره هذا متعلقة بقسم وقدرة هذا متعلقة بالقسم
 الثاني وهم ولا يلزم التنازع المتقضي بل العجز وحاصل الجواب
 انه قد سبق ان قدره لا يجب ان تكون عامة المتعلق و
 كذلك ارادته فلو قسم العام وجعل قدرة هذا وارادته
 متعلقة بقسم وقدرة الاخر وارادته متعلقة بقسم
 يلزم عدم العموم وهذا قد علمت انه لا ورود لهذا
 السؤال مع ما سبق من وجوب عموم تعلق قدرة الاله
 وارادته نعم ان لا يحسن التعبير بقوله فان قلت الخ
 لان هذا يدل على قبح السؤال فكان الاحسن ان يقول
 لا يقال لم لا يجوز الخ تأمل لم لا يجوز الخ هذا الاستفهام
 تقريره المقصود به تقرير المخاطب في جملة على الاقرار بالجواز
 ان ينقسم العام اي ينقسم بحسب ذاته اولا فلا يلزم
 سلق الخ او المتقضي للعجز اي وهم فالشرطية السابقة في
 الدليل لقائبة لوجود الاتفاق لزم التنازع ولو وجد التنازع
 لزم العجز بمجموعة استحالة التناهي في مقدرة الاله
 والمقدرة وان بالفعل لا يمكن ان يكون اسم له وجد
 في الخارج ومعنى كون المقدرة ان بالفعل لا تنهاها
 لا تنقضي على حد لا اسم قادر في غيره وبعبارة وهكذا
 او ما لانها لا والاف الموجدات بالفعل متناهية
 انه قد تقرر قبل في قبل هذا اصححت وقوله استحالة التناهي
 لحد الاله وهو عدم عموم التعلق للقدرة والارادة وقوله

فيستحيل هذا العرض في الامر المرزوق وهو انقسام العالم
 قسمين اطلاقا معاني الجواهر في الاعراض تابعة لجواهر
 وايضا فانقسمت هذه الزم اخرى على طريق التسليم
 وارحنا العباد وكأنه يقوله مع الانقسام لما تقدم بها
 انه يمكن انقسام العالم قسمين فنقول ان كان في الجواهر فلا
 يصح كذا وان كان في الجواهر والاعراض فلا يصح كذا
 المتماثل في قاد الوجهات مقدرة بصرى من الجواهر فتدقق
 عليه بل تستقل للعرض الثاني المتماثل فيهما فلهذا
 يتبع الاراديا ساق والمراد التعلق بالعمل لا بالصلابة
 لان العالم اسم بالوجود بالعمل فذلك لا يعمل
 لا يقبل ولا يصح به العقل لان استلزامه ليس بجوهر
 والعرض عقلي والقدرة على ايجاد احد هو قدرة
 لاخر لا يتأتى خلق القدرة بايجاد احد عما بدون نشأتها
 بايجاد الاخر لئلا يلزم وجود احد بدون الاخر وهو
 محال للتلازم اي العقل الذي بينهما في ذاته
 يقال ان الاتفاق بينهما لا يمين واما كان بينهما اتفاق
 تام وانه متى وجد احد هما جوهر واحد لاخر العرض
 فلما مع من اختصاص احد هما بالجواهر والاخر بالعرض
 والتلازم بينهما لا يجيد المدعى وهو منع اختصاص
 احدهما بالجواهر والاخر بالعرض اذ قد حصل استلزام
 مع الاتفاق التام ثم التلازم العقلي بينهما فيجب المدعى
 ان كان اتفاقهما ممكنا لان الممكن قد يختلف فتأمل
 ثم ذلك اي كون تقسيم جابر على ان احد القسمين

الجواهر

الجواهر والاخر الاعراض لا يدفع التماثل وهذا جواب
 بالتسليم واما صفة ما نسلم ان العالم يجوز انقسامه
 قسمين بجواهر قسم والاخر قسم اخر ان قدرة كل واحد
 من القسمين متعينة بقسم بدون تعينه بالاخر فيكون
 جواز ان تتوجه قدرة احد هما بالجواهر والاخر بالعرض
 بطريق فيافي التام اذ لا يوجد جوهرا بدون العرض
 عند ما يريد احدهما الى على جهة الجواز والاخر
 لا يريد من جهة عالمية مفيدة اقوله يريد احدهما
 ويريد الايراد الاول ان يقول وتقرير الايراد الثاني
 انه ذكر الايراد الاول لم يبين وجهه وهذا وجهه ليس
 كذلك فيما بالآخر المشهور في اطلاق القسمين
 الذي ينقسم اليه والى غيره شئ اخر كنوعى الجنس وليس
 هذا مرادنا متماثل المراد من هذا المقسم وليس مثل كون
 احدا من القسمين فيما بالآخر في المال وهذا المعنى هو
 المستلزم في النقة ان القسمين قسم العالم الثاني
 ان احدا من القسمين هذا استقراء سلسل ما في المتن
 ليس فيه حصر كان يكون من الجواهر والاعراض مع
 والكافي استقصاياه او التمثيل ويدخل بالكان ما
 اذا كان النوعان من الاعراض ويرمه بجواهر ويدخل
 ايضا ما اذا كان النوعان من مجردات لزوم عموم
 قدرة كل واحد من القسمين التام وقد يقال ان هذا
 انشأ من معنى التسليم وحده فلا يظفر فيه للمعنى اذ لو
 نظر بالمعنى يمكن تسليم وجهه بالعرض لا بالعرض لا

واما ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات او اربع فذلك قياس
 واحد بحسب الظاهر واما في الحقيقة فهو قياسان جعلت
 كبرى الثاني ثالث المقدمات مع حذف نتيجة الاول التي هي
 صغرى الثاني وقوله كلها يقينية اما لو كان بعضها يقيني
 وبعضها ظني فلا يقال له برهان كما لو قلت هذا يطوف السراح
 في الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو سارق فالدانية
 ظنية والاولى ضرورية لثبوتها بالمشاهدة واليقينية مستندة
 الى اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فتقوله
 ما تركب من مقدمات كلها يقينية اي مفيدة لليقين اي
 الاعتقاد الجازم المطابق سواء كان ذلك اليقين ناشئا
 عن ضرورة استدلال او لا حتى تشمل العبارة القضايا الثابتة
 التي تنتهي الى الضرورة فلا تقصر القضايا على خصوص
 الضرورية ابتداء والا لا اعترض على التعريف بالقياس
 المركب من مقدمات نظرية تنتهي للضرورة فانه يقال له برهان
 وذلك كتولنا في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى
 العالم حادث وكل حادث فله صانع ينتج ان العالم لصانع
 فانه برهان يقيني وليست واحدة من مقدماته ضرورية
 ابتداء بل بحسب المال فقط وقوله واليقينيان مستندة
 اي وكلها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف
 على نظر واستدلال وان توقف على حدس او تجربة فان
 قلت ان من تلك الضروريات المشاهدة انه هو مقتضاها
 فتوقف على قياس مصحوب معها كما سياتي بقوله الله
 وقضايا قياتها معها وهي متوقفة على النظر الذي

هو

هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها ليس مقبولا
 واما هو في الحقيقة تنبيه فقط والبرر برائة قد نبه
 عليها اذالة لما في بعض الادهان من الخفا المتعلق بها
 اوليات بضم المخرج وسكون الواو جمع اولى و
 هو صفة لموصوف محذوف اي مقدمات اوليات و
 ضبطه بعض الاشياخ بفتح المخرج وتشديد الواو
 نسبة لاول ويدل لهذا قوله الله لانها تدرك باول
 توجه العقل لانها تدرك باول توجه العقل هذا
 لتبيل المحذوف اي وانما سميت اوليات لانها المحذور
 المراد بالامر ان هذا التصديق ينسبها عند اول توجه
 اي تلك متى بصورت الموضوع والمحمول حكم العقل بثبوت
 المحمول للموضوع ولا يتوقف في الحكم على شيء غير ذلك
 لا على تجربة ولا على حدس ولا على ملاحظة قياس صاحب
 لتصور الطرفين بديهيات جمع بديهية وهي التي يحكم
 على النفس بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر
 ولا التفات اليه وهي ما يحزم به العقل مجرد تصور
 طرفية اي وهي قضايا يحزم العقل بها اي بنسبتها
 مجرد تصور طرفية اعني المحمول والموضوع لكن قد يقال
 ان يحزم بنسبتها لا يكون الا اذا التصورة النسبة ايضا فكان
 الواجب ان يقال وهي ما يحزم العقل بنسبتها عند
 تصور طرفية ونسبتها فلعل في كلامه حذف الواو
 مع ما عطف فتأمل ثم ان اسناد يحزم للعقل في قوله
 وهي ما يحزم به العقل اسناد مجازي اذ الجازم حقيقة

هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها ليس مقبولا

انما لم يذكره العرف لكن في الانتباه استحقاقه فيكون
 باعتبار استحقاقه في الاستحقاق فيصدق التقدير في القدر
 على احد من غير التعدي على الآخر على تقدير تسليم
 ان يوجد لعدة على احد من دون الآخر لانه من غير
 هذا احسن من هذا من موافق ما قلناه او من الاستدلال
 او اجواب قلت ويصح هذا من غير ما قلناه من اجابة قوله
 عن هذا لا رد وهو ان احد من وجوده في الآخر وجود
 الاعراض كما هو المتبادر في تفسيره بالنوع وبما قلناه في الرد
 بالاياد قسم العالم قسمين الصادق بكونه احد من اجزاء
 والآخر لا عرض والصادق بكونه من اجزاء الاعراض
 وعبر هذا في الرد بالنوع القسم وعلى هذا فتكون
 نظيره لتسمية ما يدعى على احد الانواع لا على احد النوعين
 لاجزاء بكونه بخلام على ما اذا كان احد النوعين مما
 ومختلف بخلاف ما اذا اراد احد النوعين في اجزائه
 ما اذا كان احد النوعين مما لا لان النظر هو المسمى
 بعد ذلك استحقاقه في تخصيصه من اجزاء
 اجزاء وتخصيصه لاجزاء اجزاء الاعراض وتولية باختيار
 اي بان احد من اجزاء واحد الآخر في اختيار
 بان يتعرف في ما تمسك في الترك او بتركه وعلى
 كل حال ففيه شيء لانه ان كان الاول طالت الشرطية ما طلة
 لان المعنى هو لو كان التخصيص اختياريا في التعريف لحددها
 في مقدور الآخر وهو غير لازم لجواز التمسك به بما قلناه
 الاخر وان كان الثاني فباطل ايضا لانه المعنى هو لو كان

التخصيص

التخصيص باختياره لا يمكن ان يتصرف كل واحد منهما في
 مقدور الآخر كمن لا يباطل للمتناع وفيه سطران انتباه
 انما يلزم عند التعريف بان العمل فلا يترتب على احد من التعريف
 فالامر مشترك على كل حال وقد يختار الثاني وقوله ما يلزم
 عليه من المتناع على حذف مضاف اي من امكان المتناع في
 اوله فيلزم من صادق بصورتين وهما التخصيص من غير
 تخصيص والتخصيص من لغيره والثاني التمسك لا بطل الصورة
 الاولى وسكن عن ابدال الثانية ما ذهبت اليه التنوية
 هم فرقة من المجوس سميت الخيرة اذ ان والشر هو من
 برسمون ان الخيرة تسمى لو كان من يار عنى فيمكن كيف
 يكون حاله عند حدوث من تلك الفكرة هو من فابعد
 واتصاه ببقائه هم من الرد عليهم الشر منسور لما عمل
 بغيره فانه لذي حدث منه اصل كل شيء تلك الفكرة ان
 كانت شر كيف يفرض عن فعل الخير وان كانت خيرة كيف
 هو من عند الشر ويظهر ما قلناه هو من يفرق بينه وبين
 هذا المذهب تدوين الفرس قبل الاسلام وتدين به ايضا
 فرقة يقال لها طائفة سبئية الى ما في ابن مازن كما
 في اليوسى وابن صابر كما في معكاري كان زنديقا
 يسمون الخيرة في النور والشر في الظلمة فيقولون ان الله
 اثنان لا يحق لخير وهو النور والشر وهو الظلمة
 الشر وهو الظلمة وانظر هذا المراد الضوء والظلمة في
 المعروفان وغيره وعلى الثاني ابن قاسم في شالورقات
 وكلام فقها في باب الدباج يدور على ذلك وكلام

المكاني موافقهم وذكر في الصواب والظلمة قولان ههنا
 من الاعراض او من الاجسام وانظر على انهما من الاعراض بل جسم
 العايمان به قال شيخ العلامة المدوني في كتابه شيخنا الشيخ
 الحلوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحصرته انه كرهه
 فوافقتني على ذلك فتأمل وشبهتهم في ذلك ان التوبة
 واختلاف التفسير لما قبله ووجه دلالة المتكلمين
 لا يعني ما في هذه العبارة من لطايف وعدم التهور والاعتدال
 ما عبر به ان التلسان في العالم حيث قال واختلاف
 الفعل ان المعقولات بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل
 ولو جرد اسم الفعل ووجه دلالة وزاد لفظ اختلاف في
 موافقته ويمكن اجراء عبارة المصم على وجه يستقيم معه
 المعنى وذلك بان جعل صفة وجه لما بعده بيانية وقوله
 بالتضاد متعلق باختلاف المقدر في واختلاف المعقولات
 بالتضاد يدل على وجه جعل الاضافة بيانية وقوله
 بالتضاد صفة للفعل والملازمة اي ودلالة الاسماء
 على فاعلها الملبسة بالتضاد ان الموصوفة به يدل على
 فعل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر لان الخير
 الشر صندان وانما ان الفاعل على ما يفعل احد الضدين
 ولا يفعلهما معا هذه الطريق اي وهي ان فاعل الخير
 غير فاعل الشر قالوا النول ليس من فعل الله اي بل من فعل
 المبدء وهو الذي يقال له تسميته واما ان لفظ قالوا
 الى انهم قد صرحوا بهذا المثال وقوله ليس من فعل الله محتمل
 ان من لا ابتدا والمراد بالفعل لايجاد ويحتمل انهما
 للتبعية

للتبعية والمراد بالفعل المنقول احاب المكاني
 لحد اي عن شبهة الثبوتية ويجوز ذلك الجواب ذيل على
 المقترنة وحاصلها ان الافعال تنسب لله من جهة وجودها
 لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها
 ببعض ما يجوز عيها وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال
 لله من امرتين لا تختلف بالخير والشرية لان الخير والشرية
 امرتين ليست صفات لنفسية للافعال حتى يكون الافعال
 متصفة بالتضاد فيختلف فاعلها بل كل من الخير والشرية
 الشريفة وصفه بنفسه لعل احوالهم فليس من الصفات
 تضاد حتى يقال ان اختلافها بالتضاد يوجب اختلاف
 الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم ان اختلاف المعقولات
 بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل لا فسخ ذلك
 من حيث تجردها الاولى من حيث وجودها بعد العدم
 وهذا الخص من التجرد وانما كان هذا اولى لانه و
 طيففة القدرة كذا في التجرد وذلك اي ما ذكرنا ان
 نسبتها الى الافعال اليه تعالى من وجهين لا يختلف اي
 لا يقتضي اختلافها بالخير والشرية بحيث يكون بعضها
 اي الافعال خيرا وبعضها شرا فادنى قوله او شر معنى
 الواو والضمير في كونها الافعال فانها لا خيرية و
 الشريفة ليس من صفات نفس الافعال اي ليس من صفات
 الافعال النفسية المعنوية لها حتى تكون الافعال متضادة
 واذا كانت الخير والشرية ليست من الصفات النفسية
 للافعال بل من الامور المعنوية فلا يكون بين الافعال

تضاد وجه فلا يصح ان يقال ان اختلاف الامر بالتصا
يوجب اختلاف الفاعل فاد قتل الشخص المعين فحين
هذا ان الغيرية والشرية ليستا صفتي نفس الذات فتدق
لا يختلف الاضافة بل هي ما تقوم بها الماهية واذا
تحقق امر جرح لا لما تقدم واعلم ان الحسن هو محير والقيح
هو الشر وان الحسن والقبح بمعنى ملاية الطبع ومناورته
عقليان اقفا لانه لا تترك الملاية المذكورة والمساورة الا
به واما الحسن بمعنى ترتيب المخرج والثاني في الدنيا والثواب
في الآخرة والقبح بمعنى ترتيب الذم في الدنيا والعقاب في
الآخرة فهما شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يملك ذلك
الا بن السرع ولا مدخل للمقتل فيه خلافا للمعتزلة حيث
قالوا انهما بهذا المعنى عقليان لان القتل اذا اخل وبعده
ادرك ذلك والشرع هو كذا اذا اعلنت هذا فافعال الله
لا تنصف بالحسن والقبح بالنسبة للمقتل لان استاد
الافعال لله من جهة الاجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال
فيه انه ملايم للطبع ولا متاخر له واد انظر لها بالنسبة
للمشرع فكما حسنة لان الحسن شرعا لفاعله ان يفعل
وما ورد استأعلى فاعله والافعال كلما بالنسبة اليه
تعالى كذا لما في ان يعلمها وهو المشي عليه في كل
جمال فقد صدق على فعاله تعالى انها حسنة بالاعتبار
فتو الله واذا تحقق المخرج في الكلام على غير الشر
باعتبار معانيها في الشرع بعد كلام عليها بالنسبة للمقتل
فكانه يقول ما قاله لخصوه من الشهية لا ينهض سوا اعتبر

الحسن

الحسن والقيح بالنظر للمقتل والشرع وكان الاستدلال بان يقال
هذا ان اعتبر بالحسن والقبح طعنا بمعنى ملاية الطبع ومناورته
فان اعتبر بالنسبة للشرع كانا بمعنى ترتيب المخرج والذم
لما جلا والثواب والعقاب فيكون الحسن هو المقتول فيكون
يرجع ان الشرع اي ولا مدخل للمقتل فيهما انفعله
اذ كان صدقة والصوم وخوضها من افعال الصالحات
وقوله ففعله اي سوا كاس على وجه الجرم او لا مثل الوجه
والمدحوب لكل منهما حسن وقوله المقتول فيه لا يفعلوه
اي كارتا وشرب الخمر وغيرهما من افعال المعاصي وقوله
المقتول فيه لا يفعلوه اي على وجه الجرم واما المكروه
وهو وان كان يقول فيه لا يفعلوه كن لا يقال فيه
قيح وذلك لا يتحقق الخزي لان تعبيد عم الذين
يقال لهم افعلوا ولا تفعلوا في افعالهم خذوا اي
لا بالنسبة والاعمال وقوله فافعال كذا فعله لئلا
المخدوفي وهذا او غير من جعلها للتفريع حسنة اي
لا بان معنى المتقدم بل لمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى
ميا سب الرب ومعنى ميا سب المبدء اذ معنى الحسن
مقاييسه ان يقال في القبح هو ما ليس لفاعله ان
يفعله وما ورد لذنم على فاعله وما ورد الثنا
على فاعله يحتمل انه تفسير ثابته وما ورد لفاعله ان
يفعله فيدخل المباح في الاورد دون الثاني فلا يسلط
بين الحسن والقبح على الاول بينهما واسطة وهو ما
على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد كذا في تفسير

له قبله فيخرج المباح بالنسبة الى الله كقولك لان الله
 فعلها ويستحق ان يعلما حتى الكفر يستحق عليه الثالان
 جميع الموجودات باطقة بان الرب حقيقها وهذا معنى
 شايها فقد صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى انها
 حسنة بالاعتبارين اذ تعالى لان يعمل بهذا
 ناطر لتعريف الاول وقوله وهو المثنى عليه بكر حمار الاول
 بكر حماري على كل فعل ناطر للمثنى والمثنى بضم الميم و
 فتح السين او لفتح السين او بفتح الميم وكسر نون
 وما قول المتزلة لهذا جواب عما قيل كيف يكون المبدأ
 حائق جميع الافعال حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى
 شريرا كما قالت المعتزلة فالقول لا يسمى بذلك وجاعلا
 ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من كون فاعله شريرا
 ان يطلق ذلك على الله لا باسمه الله تعالى المحصور
 في امرين ما توقيفية وما غير توقيفية لكن لا بد من
 استمارها بحد وحصرها في الامرين باجماع من يعتد باجماع
 فلا يلزم من القول بمقتزلة لما عرفت ان اسم الله و
 ان كانت غير توقيفية على القول المرجوح لكن لا يسمى لا
 بالاسماء حسنى ومحاصلا ان المعتزلة اسندوا اسم الشر
 لغير الله هربا من ان يسموا بالشرير فباعا على ما ذكرنا
 من ان فاعل الشر شرير فاعطوا على الادب على عدم
 وقوع في الشرك باسمه ونحن نقول ان الفاعل
 كلها من الله ولا يلزم من ذلك ان يسمى الله بالشرير
 لان اسماءه تعالى توقيفية فلا تسمية له باسم
 به نفسه

به نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد
 معا لان اسماءه تعالى توقيفية اي فلا تسمية
 سبحانه الا بما جابه الشرع ووقفنا عليه واثار قوله
 اول الاسماء حسنى الى المذهب لاخر وهو ان اسماءه غير
 توقيفية لكنها مفيدة بكونها لا يثبت به تعالى
 في صفات العليا هذا مما اخبر اليه الكلام ونلم فاصل
 الكلام في الاسماء لا يقال يا خالق لتردد واختار
 اي الله ويروده والمفاد من قوالت الابدان كانت
 في الواقع انه خالق لها ويصح اثباته في هذا
 التفسير اشارة الى ان الاصل في اثباته هذا المقعد
 الدليل العقل والاراد بالمقعد المستعد ومنه
 ي منع اثباته بالدليل السمي وهو اي منع اثباته
 بالدليل السمي زاي امرى ومعتقدي وذكره هذا الكلام
 في مقام ختم الخلق عن مجتهدي الفن يقتضي ان المصباح
 درجة الاجتهاد في هذا الفن لان ثبوت الصانع اذ
 هذا استدلال منع لا يتحقق اي لا يعلم بدونها لا لو
 كان معناه ان للزم التمايز المقتضى للجد وهو محال
 على لاله كما مر ولا اثر استدلال السمي في ثبوت الصانع
 اي لان الله لا بالدليل السمي على ثبوت الصانع
 مفضل الى له ورساين ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب
 والاسم متوقف على صدق الرسول وصدق متوقف
 على المعجزة وهي فعل بلا عقل بدون فاعل وهي متوقفة
 على ثبوت الصانع فلما استدلال على ثبوت الصانع السمع

لكان متوقفا على السمع ونحو ذلك فالسمع متوقف على نبوت
 الصانع قال الاسرار نبوت الصانع متوقف على نبوت
 الصانع وانه توقف الشيء على نفسه وعمود وجوده فكذا
 ما اى فكذلك الوجدانية التي يتوقف اى نبوت الصانع عليها
 اى فكذلك الوجدانية التي يتوقف نبوت الصانع عليها
 لا اثر للدليل السمي فيها فالصلة جرت عار غير من
 عقود التوحيد راو بالتوحيد اخو اسلموه
 يبحث فيه عن المعتقدات والمعتقدات جمع عقود بمعنى معتقد
 فالمعنى ان المعتقدات المبحوث عنها في فن التوحيد على
 ثلاثة اقسام وهو كل ما اى كل معتقد اى معتقد
 لهذا سند ادعاءه من ان الوجود وما معه لا يصح
 الاستدلال على نبوتها الا بالدليل العقلي والقدم والبقا
 اى لو لم يكن قد عاين الا باقيا لكان حادئا ولو كان حادئا
 لا لفترا لم يحدث وهلم جرا وذلك يقتضى عدم وجود
 اصلا فكيف يكون موجودا لشيء وانت خير بان هذا
 يقتضى عدم مخالفة والقيام بالنفس من هذا القسم لان
 الوجه الذي جرت في القدم والبقا يجري فيها وكانهم
 تذكر وهما في هذا القسم لان الكلام فرض تمثيل ولا يقال
 انهم لم يذكر وهما لانها سلبية وان وليا من الصفات
 الوجودية والكلام في الصفات الوجودية وذكر القدم
 والبقا لانها من المعاني لانا نقول الكلام في عقود
 التوحيد جمعا لا في خصوص الصفات الوجودية ولان
 هذا التفصيل ليس مخصوصا عن جعل القدم والبقا

من

من المعاني ولانه لو كان الامر كذلك لم تدخل الوجدانية
 في التقسيم ولم يكن فيها نزاع للزم الله ورسالة الله لو
 استدلت على نبوت شيء مما ذكر بالسمع لكان نبوته متوقفا
 على السمع وبالحال ان نبوت السمع متوقف على نبوت صدق
 الرسول وصدق متوقف على المعجزة والمعجزة متوقفة
 على وجود الدالة وقدرته وغير ذلك مما ذكر قال الامر الى
 ان نبوت ما ذكر متوقف على ما ذكر وهذا دور كل
 ما يرجع الى كل مستفاد يرجع وقوله الى وقوع جازي اى
 عقدا كالسنة اى وهو يرجع لوقوع جازي من رجوع
 الخبرين كليهما وكذا يقال في كل واحد مما يمدد مما لا
 يخص كثره اى من جهة لكثرة لان غاية الخدائى وما
 كان وقوع هذه الامور مما يستدل عليه بالسمع لان
 غاية الخدائى حيث يستدل بالخدائى وليس المراد ان الاستدلال
 على هذا القسم لا يحصل لا بجموع الامر من وهما
 ليس بوقوع جازي الخدائى وهما لا يكون من القسمين
 السابقين لانه ادم يكن وقوع جازي لم يكن من القسم
 الثاني وادم يتوقف نبوت المعجزة عليه لم يكن من
 القسم الاول ثم ان ما ليس وقوع ولا يتوقف نبوت
 المعجزة عليه كونه واجبا او جازيا لم يقع بالفعل فتقوله
 وذلك كاثبات سمعة الخدائى لواجب وقوله وجواز
 الخدائى للجازي الذي لم يقع بالفعل كاثبات سمعة
 الاولى كنبوت سمعة لانه هو المعتقد انما قال نبوتها
 يعنى وجودها دون ان يقول قدمها وبقاها ووجودها

ويخوف ذلك من احكامها لان هذا عقل فبعد ان ثبتت بالسمعية
 لها هذه الاحكام بالفعل وكجواز تلك الامور التي اخبر
 الشارع بوقوعها اي وهي محشر والنشور وما معها فقد اخبر
 الشارع بانها ستفنع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها
 لان الوقوع يستلزم الجواز والعقل عالم بجوازها ايضا
 فهذه الامور فاجبتان جهة وقوعها وهذه تعلم الا
 من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن السمع
 وقد اختلف في معرفة الوجدانية فيه نظر لان المعتقد
 الوجدانية لا المعرفة ولان الخلاف في الوجدانية في المعرفة
 وكان الاولى حذف المعرفة الا ان يحمل الاضافة في اضافة
 الصفة للموصوف اي الوجدانية المعروفة بمعنى ان
 كل واحد لا يوصف بغير ما اذا اخرج من التاكيد الاستدلال
 بالمجموع من وصف التاكيد الاضافة للبيان اي يخرج
 من ذلك الى العلم في عقد الوجدانية اي في معتقد
 هو الوجدانية فالاضافة للبيان واختلف في
 صحة الاسناد فيها اي في عقد الوجدانية وانه الصبر
 الضمير مراعاة الجانب المعنى اذ مصدره الوجدانية لان
 الاضافة للبيان كما علمت على ان المضاف قد يكتب الثاني
 والتذكير من المضاف اليه والاول راد الامامين
 اي وهو مذهب الاكثر كما ذكره في شئ مخصوصية وذكر فيه
 ايضا ان الخلاف في الوجدانية مبين على خلاف في الوجدانية
 هل يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة لا توجد لم
 يكن الاله واحدا لما من المتماثل لا يتوقف عليها صدق

الرسول

الرسول لان المعجزة وان توقف وجودها في نفس الامر على
 انتفاء التعدد لكن دلالتها على الصدق لا يتوقف على العلم
 بانتفاء التعدد لانه قد يزعم دلالتها على الصدق مع الجهول
 عن كون موجودها واحدا او مشاركا لغيره قال في المعالم كتاب
 للشيخ الرازي بسمحة النبوة اي بنبوتها لا يتوقف على العلم
 بها ان تعلم ان هذا نبى الله مجرد بظهور المعجزة على يديه وان
 لم تعلم امراده بالوجدانية فلا جرم اي تحقا وهو في البطل
 بمعنى الانزال واذا ثبت هذا اي امكان اثبات الوجدانية
 بالادلة السمعية فنقول هذا الشارة لقياس من الشغل
 الثالث ذكر قوله وسيجته حذف كبراه اطبقت على التوحيد
 او اطبقت على كون الاله واحدا على وجوب اعتقاد الوحدة
 كما انهم بن السلفاني فوجب ان يكون هذا والكتب الهيئية
 حق فوجب ان يكون التوحيد ان كون الاله واحدا حقا
 بمعنى انهم اعتقاد الوجدانية فيه نظير المتبادر
 منه ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا على ما فهم من السلفاني
 يكون معنى قوله القرآن الكتب الهيئية اطبقت على التوحيد
 اي على وجوب اعتقاده والاقارب والاقارب كلامه
 يقتضي انه شرط صحة الايمان وليس كذلك بل لا قرار شرط
 في اجراء الاحكام الدينية فقط على المعتمد وقد يقال المراد
 انها اطبقت على وجوب الاقرار بها على انها شرط الاجراء
 لاحكام الدينية او على انها شرط في صحة الايمان على ما
 فيه من الخلاف على ذلك اي على التوحيد قال الله تعالى
 اي في القرآن وان كانت الكتب تشمل خيره لكن لا يعرف الا

هو والمراد بسؤالهم الخاى وليس الا بالان سؤالا الرسل حقيقة
 لا تراضم قبل وجوده ثم ان سؤالا الاتباع لا يتيسر الا في اتباع
 غيرها لا تراضم اتباع غيرها قبل وجوده عليه الصلوة والسلام
 والاخبار من الرسل الخاى ان نبوت الوجودانية منه كما علم
 من الكتب السماوية علم ايضا من اخبار الرسل الذين لم يكتبوا والذين
 لا كتب لهم وقوله بالاثبات الوجودانية الاولى نبوت الخلاله الرسل
 انما تخبر بالنبوت لا بالاثبات والبحث في امكان استدلال
 البحث مبتدأ والمجرب بعد هو الخبر والكلام مفيد للتقصر
 كالكرم في الرب الخاى وبحسب العمل وتراجمهم انما هو في الوجود
 باخبار الرسل والكتب على منكر الوجودانية اي هل يمكن ان يكون
 بها على منكر الوجودانية او لا يمكن والحاصل انه لا شك في اثبات
 الكتب على التوحيد ولا شك في اخبار الرسل به وانما النزاع في
 انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوجودانية او لا
 وقد اجتمع على ذلك اي اجتمع لذلك القول السابق وهو
 امكان الاستدلال على الوجودانية بالليل السمي وهذا كلام
 ابن التلساني الاحملي العناية فانها من كلام المصم اعادها
 فاعمل احتم والاشارة في قوله بذلك راجعة لكون الاله واحد
 بصحة النبوة اي بشيئها لا يتوقف على العلم بذلك في
 على كون الاله واحدا فعمل ان هذا نبى الله وان لم تعلم ان الله
 منفرد بالالوهية اذ احداث حادث اي وجد حادث
 كان وليس يلزم وجوده خلق بتامهم واستحار وجوده
 اي وجود ذلك الحادث والاحتمال انه استحال فقد ثبت
 وجوده ان فقد فاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب

لغاة

لغاة الخ العالم الخ لا استحالة وجوده بنفسه على انه
 رسوله اي رسوله ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة
 واثبت صدقه اي واثبت ذلك الرسول صدق نفسه
 وقوله بنفسه ثبت له اي بتصديق ذلك الواجب الموصوف
 بالصفات المذكورة لذلك الرسول وفي بعض النسخ واثبت
 تصديقه اي واثبت ان الله صدقه فالمصدر مصداق للمفهوم
 فقد ثبت صدقه ان صدق ذلك الرسول من غير ان تكون
 على العلم بكون الاله واحدا والحاصل ان الرسول اذا ثبت
 صدق نفسه بتصديق الله له بالمعجزة التي تظهر بها على
 يديه فقد ثبت صدقه لان الشيء اذا ثبت فقد ثبت فاذا
 ثبت يريد علمه فقد ثبت والحاصل ان الشيء اذا وجد فقد
 در هذا الشيء على ان له صانعا وكونه واحدا ولا بشي اخر
 فاذا اجاب السان وقال من خلق هذا الشيء ارسلني ليطالب
 منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق في رسالته
 فالمعجزة متوقفة على نبوته الصانع فقط والوجودانية
 وعدمها شي اخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول بان الاله لا
 ارسلني واحدا فقد علمت الوجودانية حقا من الرسول فتحقق
 ان الوجودانية علمت من السمع والسمع انما يتوقف على بوضوح
 ما كان واحدا او متعددا فلا دور فاذا اخبرني الرسول
 وهذه المقالة اي وهي ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
 على العلم بكون الاله واحدا فنقل عن ابن هاشم عبرة
 بالمضارع دون الماضي لحكاية الحال الحاضرة والقصد
 من عزو هذه المقالة لابن هاشم الرديني اعراضا عن غيره

رأى

لا الاعتراض على الامام الرازي في كونه قد شارك المقتولة فيكون
 جاريا على مذهبنا غير ان لا الاعتراض في هذه المسألة
 ويرد عليها اي هذه المقالة وهو ان العلم بثبوت النبوة لا
 يتوقف على العلم بكونه الله واحد في بعض النسخ ويرد
 عليه اي على ما شتم في هذه المقالة بصفة النبوة ان
 يثبتها لا يتوقف على ذلك ان علم بثبوت الوحدة
 فلا يدل وجوده يعني انه واقال الاناس ما رسول الله
 خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدي على صدق كذا هو
 المجهز لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخلق للامانة
 واحد والا فلهما ان يكون هذه المعجزة فعل غير مرسل
 فلا يكون صادقا في قوله ان رسول الله من حق هذا الحادث
 وهو ثبوت الرسالة متوقف على الوحدة اي وهو المطلوب
 فلا سند بثبوت الوحدة اي بالسمع المستوفى على ثبوت الرسالة
 لزم الله وان النفايل انه رسول الله اذا ادعى الرسالة هذه
 ان دعواه الرسالة غير قوله ان رسول الله ليس كذلك ولو قال
 لان دعوى الرسالة كان احسن ما لم يتحقق اي ما لم يعلم
 انه لا يدل الا اذا تحقق ان هذا الفعل لا يقدر عليه الا
 من ادعى انه ارسله ليكون ففعله يرتبط بقوله يتحقق
 فاذا قال ان رسول الله اليكم وعظمة صدق ان يوجد الله
 هذا الحارق ووجد ذلك الحارق وتحقق ان الله واحد
 والله لا فلعلى غيره ترتب عليه ان فعل هذا الرسول بالكمس
 مطابق بخدي هذا الرسول ومطابق لمسوله ونازل لمرلة
 قوله صدقت يا عبدي في دعواه ان الله رسولي فاذا لم يكن
 عنده

عندنا تحقيق بالوحدة اي ولا يرتب عليه ما ذكر الجوزان
 يكون هذا الحارق ارسلني اليكم ليكون فعله بخدي يتحقق
 ليكون فعله في فعل مرسله مطابقا لخدوده وسوله فتولدها
 خبر يكون وقوله نازل لا خبر بعد خبر اي ويكون فعله مرسله
 نازل لمرلة قوله صدقت يا عبدي في دعواه ان الله رسولي
 فاذا لم يكن علم بنفي علمه غيره فلا يقبل انه اي ذلك
 الحارق فعل مرسله الجوزان يكون فعله غيره فلا يكون
 الرسول صادقا في دعواه ان رسول الله او رسول من خلق
 ذلك الحادث ولا يتم ذلك اي لعلم بنفي فاعلية الغير
 ولا حاجة لذلك لفهمه مما قبله وكان الاولى ان يقول العلم
 بنفي فاعلية الغير موقوف على الوحدة اي فالة الامر ان
 ثبوت النبوة متوقف على الوحدة اي وهو المطلوب فان
 قلت نعم فاعلية الغير عين الوحدة اي قلنا هما مختلفان
 في المفهوم وذلك اي ثبوت ان هذا الحارق لا يفعله الا
 الله يتوقف قوله ان وجه الاستدلال ان اي كيفية الاستدلال
 وليس المراد بوجه الاستدلال وجه الدليل وهو كذا الذي
 ينتقل منه الله الى المطلوب عندنا اي لم توجد
 لخصول التماسه لكن التالي باطل فبطل المقدم والاية افادت
 كيفية الاستدلال ان ان تاتي بمقدمة شرطية وتستثنى
 التالي فيبطل المقدم فيثبت نقيضه اذ الله هب كل الله
 بما خلق بخدي لو كان معه الله لتوجه كل واحد الى مخلوقه
 يدافع عنه الغير كما هو عادة ملوك الدنيا وعلى بعضهم
 على بعض لكن التالي باطل فبطل المقدم والاية الاولى

هو هذا بيان لشكته تعدد الاى في المقام والاقصا على الاثنين
 واللام في قوله لوجه للشكوت وقوله على ابطال لهين اى على ابطال
 شوت لهين لما يقتضى له اللام معنى اليا مستقلة بالاستدلال
 وناعل بعض ضمير يعود على شوت الالهين والقانع عطفاً بغير
 على الفساد والمعنى لاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال
 فالتانع الذى يضى اى يودى انشأت الالهين انه فالفلة
 جرت على غير ذلك فكان الرعب الا براد ثم ان ظاهر هذا الكلام
 يقتضى ان فساد السموت والارض ريد به عدم وجودها
 اصلاً وان المعنى لو كان امة غير الله لم توجد سما والارض
 للتانع بتقدير الاختلاف والاتفاق على ما مر على هذا فالاية
 برهانية لان الله رمة منها عقلية وذهب بعضهم الى ان
 المراد بفسادها اختلاف نظامها وان الاية حجة اقناعية
 لا ملازمة فيها عادية والمعنى لو كان فيها بالهة غير الله
 لاحتل نظامها جرى لمادة باختلاف صاحب الامر واختلاف
 نظامها باختلافها وان حار عقلاً اتعاقب ما وعدم اختلاف
 نظامها وانما جى بالدليل الاقناعى دون البرهانية لانه لا يقا
 ما هل المرد والعوام وشى السعد في القبايد على هذا
 لاختير وغيره من المحققين على الاول مرشدة عبر هذا
 بمرشدة وفي الاولى كاشفة تقتضى على غيرها بقدر عليه
 الاخر هكذا في نسخة وفي نسخة على غيرها لا يقدر عليها
 فلا راية كما قالت الشوية ما مصدرية اى كموت الشوية
 فان كل واحد الغا بمعى اليا اى بان كل واحد منهم
 متعلق بابطال ويلزم علو كل واحد من هذه يقتضى ان

اللازم

اللازم في القياس هو العلو لا الذهاب وهو خلاف ظاهر
 الاية من ان كلامها لازم ويلزم علو كل واحد منهما اى
 كبريه وعرو وقوله على الاخر هو المستعمل عليه كمرور وقوله
 بما يفعله الاخر وهو المستعمل بالكسرة فالأخر الا ولا مصدر
 غير مصدر وف الاخر الثاني وقوله فيكون اى الاخر المستعمل
 وقوله عالياً عليه اى على الاخر المستعمل عليه وقوله بذلك
 اى بما يفعله ذلك الاخر المستعمل والاله يعلو الخ في قوله
 قولنا لكن التالى باطل لان الاله يعلو الخ واصل له ليل
 لو كان فيه ما لمة له هب اى توجه كل واحد الى الدفع عن
 مخلوقه ولعل بعضهم على بعض لكن التالى باطل وهذا
 الدليل انما يظهر في الرد على الشوية الذين يقولون بان
 كل الة بجهة خلقها ولا يرد على من يقوله بالهين كل الة عام
 الصماتة نعم الدليل الاول يرد عليهم قيل ولا يعرف
 له ليس مراد ابن التلسا في بقوله قبل التضعيف بل النقل
 عن غيره وحاصل ان المقالة الثانية قد وجد مقتضاها
 وهم المرد وعليهم بالاية الثانية واما المقالة الاولى
 فلم يوجد من العقلا من يقوله والرد بالاية الاولى على
 مقتضاها على وضوح وجودها على النعت الاولى من
 كون كل منهما عام القدر والعلم وسائر الصماتة
 فانت ترى ابن التلسا في فصول ترى محذوف كيف
 حاله اى حيث قال ويرد على تلك المقالة اننا لانسلم العلم
 بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكونه الاله واحداً الخ
 في معرفة الوجودانية الاولى حد في لفظ معرفة لاننا نعلم

انما هو في كون السمع كين في اثبات الوجدانية ولا كين
 لما اوردته في محجة على ذلك اي على عدم كماله وتلك محجة هي
 قوله فيما تقدم وبينا ان العاقل المحرر وحاصلها ان لا يتاقي
 ان يعلم احد الوجدانية فلو استدرك على وجدانية النبوة
 كما يجبر الشيء للزم الدور وهو محال فلا يكون دليل الوجدانية
 الا عقليا وحاصل كلام المصنف في العقيدة ان لا يجمع الوجدانية
 على الوجدانية بالسمع لانثبوت النبوة متوقفة على ثبوتها
 باليقين وثبوت الصانع باليقين متوقف على الوجدانية
 فلو استدرك على الوجدانية بالسمع للزم الدور فثبت ان ثبوت
 النبوة متوقفة على وجدانية بدون واسطة على كلام ابن
 التليسان وهو اسطة على كلام المصنف والى ذلك اشار المصنف
 بقوله والى ذلك منه اشربة المحل متعلق بالصانع
 وقوله على سبيل متعلق بثبوت فعل كلامه لف ونسب مرتب
 وكان قال يعني ان الصانع لفعل من الافعال ثبوت على
 سبيل التعيين لا تحقق المحرر عدمها اي عدم الوجدانية
 وقوله اذ على تقدير عدمها لا يدري كذا هذه القضية عقيدة
 وهي غير مسلمة لانه قد يدري ومن جملة ذلك ان
 جملة كل فعل فكيف تعرف ان هذا استفهام التاري
 بمعنى منفي فلا يعرف من ذلك انما حارق رسول ذلك المحل
 المجهول فقد تبين لهذا ان ثبوت النبوة متوقفة على ثبوت
 الصانع على سبيل التعيين وهو متوقفة على الوجدانية
 وهم فلو استدرك على الوجدانية بالسمع لما الدور لتوقف
 الوجدانية على ثبوت النبوة ولما ان ثبوت النبوة متوقفة

على

على الوجدانية فلم ان الوجدانية متوقفة على نفسها
 والمرسل منقول لا يدري وكان الاولى ان يقول في المحل
 لذلك انما حارق الذي ظهر على يد الرسول هل هو المرسل له او
 غيره وقد عرفت ان الرسول هذا كلام مستأنف اق به
 سيتوصل الى الزام الدور على الوجدانية بالسمع على الوجدانية
 وكان قال ومن المعلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرسله
 فلو علم مرسله منه بما الدور مرسله المعلوم اي المعلوم
 من احواله كانت وبان مركان وقوله يخلق افعالها من
 للشيء متعلقة بقوله يعرف وقوله على صفة مخصوصة
 نفت اول افعال وجهته قد دل على ذلك اي على معرفة الرسول
 نفت ثانيا افعال والمراد بالافعال الموصوفة بما ذكر في التورق
 والمجهرت ولا يخفى ان تقريره الدور على هذا الوجه مخالفا لما
 قرر به اول الالاف فيما تقدم قرر الدور بان الوجدانية لو
 اخذت من سبوتها الدور لان الوجدانية متوقفة على
 النبوة والنبوة متوقفة على الوجدانية فلم ان الوجدانية
 متوقفة على نفسها وقرر الدور هنا بغير ذلك كما علمت
 وقد اعترض المحرر ببعض المعاصرين ابن ذكرى المنقولة
 لابن الحاجب فيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة
 اذ من تعرض لذكره ليفهم يدكرها وانما يظن ان تلك العقيدة
 له وعلى ذلك الظن مشي المصنف في فصله الروية حيث قال
 عقيدة ابن الحاجب ويحتمل ان يكون حصل له علم بتلك
 النسبة بعد هذا المحل وهو فلا تعارض بين المحللين وابن
 الحاجب هو الامام بن عثمان بن الحاجب كردي الاصل ولد

انما هو التفرع لكن بواسطة فهو الالة في الجرم وحقه فهو من اسناد
 الشيء اليه وذكر الضمير في به نظر اللفظ ما ولو نظر لفظها
 لاث الضمير لانها واقعة على قضايها كقولنا الواحد في
 هذا مثال للقضاي الاولى واذا تصور الواحد وتصور
 نصفه الاثنان اي المضاف والمضاف اليه جرم العقل
 بالحكم عن ثبوت نصفية الاثنان للواحد ويقال نظيرة
 هذا في المثال بعدد وحقه فيقال في تركيب البرهان من هذه
 المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد فهو نصف الاثنان
 ينتج ان هذا نصف الاثنان والكل اعظم من الجزء والقياس
 المركب من هذه المقدمة وغيرها ان يقال فيه هذا هو وكل
 كل اعظم من جزئه ينتج هذا اعظم من جزئه فهو مركب من
 مقدمات اولية ضرورية واعتراض بان هذه ليست يقينية
 لان الجزء قد يعرض له ما يصير اعظم من الكل والوحصول لليد
 انتفاع حتى صارت اعظم من باقي البدن وورد هذا بان عقله
 عن تفسير الجزء اذ الجزء ما تركب منه ومن غيره لكن فلو بلغ
 ذلك الجزء ما بلغ فكل اعظم منه لتركبه منه ومن غيره
 ولا شك ان الشيء مع غيره اعظم من نفسه مجردا عن الغير
 تأمل ومناهدات اي ومقدمات مشاهدات تكون
 جرم العقل بنسبتها يتوقف على مشاهدات وتسمى
 ايضا حسيات اي لتوقف جرم العقل بنسبتها على
 احساس اي ظاهري اما لو توقف جرم العقل بنسبتها
 على احساس باطني كقولهم ان لنا جوعا وحرنا فنقسم
 مشاهدات ووجدانيات ولا تسمى بحسوسات فعلم

ان

ان المشاهدات اعم من الحسوسات لان الحسوسات ما توقف
 التصديق بنسبتها على ادراك حاسة من الحواس الظاهرة
 واما المشاهدات فهي ما توقف التصديق اي جرم العقل
 بنسبتها على احساس ظاهري وباطني وحقه في طلاق قوله
 وتسمى ايضا حسيات تسمى واهلها ان الوجدانيات لا تقوم
 بحجة على الغير لان احساس الباطني يتفاوت فيه الناس
 وهي ما يجرم به العقل اي وهي قضايها يجرم العقل بنسبتها
 بواسطة حس او حاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة
 هذا مثال للمقدمات المشاهدات ومثال البرهان المركب
 منها ان يقال هذه شمس وكل شمس مشرقة ينتج ان
 هذه مشرقة وهذه نار وكل نار محرقة ينتج ان هذه محرقة
 ينتج ان هذه مشرقة فالحكم على النار بالاحراق وعلى
 الشمس بالاشراق يتوقف بعد تصور الطرفين على ادراك
 ذلك بحاسة السمع وحاسة البصر وقضايها
 معها اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الحقيقي
 اعني المركب من مقدمات متى سلمت رخصها قول الخروفي
 ما يجرم بها العقل اي قضايها يجرم العقل بنسبتها وقوله
 بواسطة وسطر في العبارة حذف مضاف اي بواسطة
 ذي وسطر اي قياس ذي وسطر وقوله يتصور منها
 اي ملحوظة منها والاولى ان يقول يصدق به معها وذلك
 لان الادراك المتعلق بالقياس الذي ملحوظة معها
 تصديقي لا تصوري الا ان يقال انه اراد بالتصور
 التصديق لانه كثيرا ما يطلق عليه كقولنا الاربع

باسنى بلدة بالصعيد وكاتب والده حاجب الامير في توص
 رد في المنكر رية حوار الى العباس المرسى راسرنا لهما
 هذا يقتضى ان الحجّة التي استدل بها في العقيدة عين الحجّة التي
 اعتمدها ابن التلمسان وهذا الخلق قوله سابقا الى قريب
 منه استدل في العقيدة فان هذا يقتضى اختلاف المحققين في
 فقال انه اعتبر فيما مرّ فيايرها نظر اللفظ واعتبر معناها
 نظر الى انه ما لهما واحد بما عساه متعلق بقوله واعتذر
 وما وافقه على الكلام وقد يقال في جوابه في جواب
 اراد شرف الدين على المحرّط القول فلا يدل وجود الخارق
 على صدق عالم يتحقق الخوفان محصله انه لو استدل بالنبوة
 على الوحدانية للزم الدور فيجيب بان لا يمكن الاستدلال بالبع
 على الوحدانية ولا دور لان الخارق متى حصل دلالة
 قطعية على صدق الرسول وحده فيستدل فتثبت النبوة
 بمجرد الخارق وان لم نعلم ان الاله واحد وحده فيستدل بكلام
 الرسول الصادق على ان الاله واحد ولا دور على احد
 القولين فيه انه سياتى للمص حكاية اقوال ثلاثة في دلالة
 الخارق على دلالة الصدق هل هي وضعية او عقلية
 او عادية ويمكن الجمع بين المحلين بان القول بان الاله لالة
 وضعية راجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفا
 في كيفية الاستدلال وهذا يظهر لك ان القول المقابل في
 المقام هو القول بانها عادية فلا يصح تخلف المدلول
 اى الذى هو صدق الرسول وقوله عنها اى عن تلك الاله
 والا لا نقبل الخاى والايمان صح التمسك لزم الخبايات
 الملازمة

الملازمة هو ان الشبهة ما استتبعه عن الساظر واعتقده دليلا
 وليس به دليل وهذا كذلك والتالى باطل لما يلزم عليه من قبل
 لتتابع فالمقدم مثله او تقول سلما توقفه اى توقف
 صدق الرسول على ثبوت الوحدانية وحاصله اننا نسلم بصدق
 الصدق على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من
 الاستدلال بالسمع على ثبوت الوحدانية لان الخارق يدل على
 الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فاذا الخبر من غير الخارق
 على يد اى الذى ثبت صدقه بذلك الخارق بان الله واحد
 استدل لنا بكلامه على ثبوت الوحدانية لله فورد ان
 السمع متوقف على الصدق المتوقف على الوحدانية كما
 انه الوحدانية متوقفة عليه لان كلامه ما متوقفة على
 مصاحبة الاخر وحده فيلزم الدور فاجاب بان الدور
 اللازم مع ولا ضرر فيه واليه اشار بقوله والدور الخ
 والله ولا يلزم اى للاستدلال على ثبوت الوحدانية
 بالسمع لانه دور معية دور المعية هو توقف وجود
 كل من الامرين في الخارج او في الذهن على مصاحبة الاخر
 كما في الجوهر والمعرض كالابوة والنبوة الاول للخارج و
 الثانى للذهن وكالعلم بالوحدانية والصدق الذى هو
 ذو المقام ودوران يتوقف كل من الامرين في حقيقة على
 تقدم الاخر عليه في الخارج او في الذهن كان بكل منهما
 علته للاخر مع لاله او موثر في الاخر اثر الاله وهذا هو الحال
 لاستدعايه تقدم الشئ على نفسه كما مر في فصل القدم
 اى كلام بعض المتأخرين ولا يخفى ضعف جوابيه معا

انظر قوله ضعف مع ما ياتي له بما يقتضي فساد هذا فرق بين
 كون الشيء ضعيفا او كونه فاسدا وقد يجاب باننا اطلق الضعف
 على الفساد بحسبنا للعبارة والتمية على ذلك قوله في غاية
 اي حالة كون ضعفهما في غاية الضعف وهو التمسك
 اي وهو ذو التمسك لان الاول هو قوله قبل قد يقال في
 جوابه ان دلالة الخارج على صدق من تحدى مد عقلية
 واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف مدلولها عنها وهذه
 غير التمسك المذكور في ان في معنى من بيان لقول
 الاستاذ فلا يقيم له ذلك اي الاول قاسم الاشارة فلعل
 يتم ولا وجه لعدمه عن مقتضى الظاهر من الاضمار الذي
 هو اظهر وايقن الى الاظهار وحاصله ما ذكره الشافعي
 الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة المعجزة عقلية ولا
 تخلف عليها مدلولها بقوله انما تقبر كون تلك الدلالة
 عقلية او غير عقلية لعدم وجودها ولا توجد الا اذا
 اجتمع جميع اركان المعجزة ضرورة ان الدليل لا يولد الا بجمع
 والا فليس بدليل واركبان المعجزة التي يتوقف دلالة المعجزة
 على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها امرا حارقا
 للمادة وكونها معارضة للتحدى واذا كان كونها فعلا لله
 تعالى ركن الله تعالى لم توجد دلالتها على الصدق حتى يدرك
 وجود الباري مستقفا بالصفاة المصححة للفعل وانه لا شرعية
 له ليعلم ان هذا الفعل فعلا لصدق به وسواء هذا فبين
 ان الصدق موقوف على الواحدانية لتوقفه على الدلالة
 الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شيء موقوف سواء

جعلت

جعلت الدلالة عقلية ام لا فظهر ان العلم بصحة النبوة موقوف
 على العلم بالوحدانية كما قال ابن التلمساني وله يظهر ما قاله
 ذلك المجيب الاول لم يكن كون الخارق اي الذي هو المعجزة
 وقوله ركن من الدليل اي ركن من المعجزة الدالة على الصدق
 اما ان كان اي كون الخارق فعلا لله ركننا وقوله فيه اي
 في الدليل وهو لا يتحقق اي والحال ان كون الخارق
 فعلا لله دون غيره لا يتحقق لم يصح ما ذكره ذلك
 المجيب في جوابه من ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم
 بالوحدانية وانظر هذا مع قوله ولا يخفى ضعف الخرفان
 هذا يقتضي فساد الجواب لا ضعفه وقد علمت جوابه
 وظاهر ان ركن اي وظاهر ان كون الخارق فعلا لله ركن
 من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة
 على صدق الرسول اذ معنى الخرفان ادعى الله ان يكون
 الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة
 في دلالة المعجزة على الصدق استدلال على تلك الدعوى بقوله
 اذ معنى الخرفان ان الله ليل انما ثبت الركنية على بعض الاقوال
 وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من المدعى على وفق
 دعواه اي انه رسول وعهدية عطف مرادف
 وتخصيص معطوف على الخبر وهو يرجع له في المعنى او عطف
 سبب فيترتب على التخصيص الخبر كما يدل على هذا انظر
 لما قبله اني به للايضاح والاشارة بقوله لذلك راجعة
 لاختصاص الفعل وانت خبير بان المقام للاضمار فلو قال
 على ارادته تعالى كان احسن وقوله والمحل اي المعنى حذفه

من هنا دلالة ما قبله بالضرورة اي وجوب انهما يثبت
لكيفية النسبة وليس المراد البدهية لان دلالة العقل على
ارادة الله بالنظر في التصديق اللام زائدة لتقوية
وهكذا قرره الآية الضمير في قوله عايد على معنى كونه
دلالة المعجزة على الصدق عقلية والضمير المجرور في قوله
على ما ياتي فيه عايد على قوله هذا القابل يدل على ارادة
الله لتصديقه وحاصل البحث ان التصديق خبر بالصدق
وهم تصديق الله للرسول قوله للرسول صدقة وانت
رسولي فتصديق تعالى يرجع لكلامه القديم والارادة
لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما ياتي له من البحث وقد اجاب
المصنف بما ياتي عن هذا البحث بجوابين كذا قال ارباب الجواهر
وقال شيخنا البحث الذي ياتي هو ان يقال ان خلق الله
للمخارق ما يدل على ان الله اراده واما التصديق فلا
دلالة له عليه وهذا هو الذي يدور عليه التفسير فتأمل
ثم ان سوق هذا الاستدراك على هذا الاسلوب اعني
قوله على ما ياتي الخ يوهم انه صلة لما قبله وان المعنى
تقريره جازيا على ما ياتي الخ ولا معنى له فالمناسب ان لو
قال على ان فيه جثايات في موضعها كيف جعلوا في
الآية وقوله خلق الله لتفعل اي كيف جعلوا كون الفعل
للمخارق مخلوقا لله تعالى وقوله جزا من الدليل اي جزا
من المعجزة الدالة على الصدق وذلك ان كون الفعل
للمخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم له وقوله لا يعرفه
الوحدانية الاولى حذف معرفة لان كون المخارق فعلا لله
انما يتوقف

انما يتوقف على ثبوت الوحدانية لله في نفس الامر لا على
معرفة ما وهذا ظاهر اي مضمون قوله وذلك لا يتم
للا بالوحدانية ولهذا قال الامام الخا لاشارة راجعة
لقوله وظاهر انه ركن اي ولا حل ما تقدم من ان كون المخارق
فعلا لله ركن على كل قول قال الامام الخ فظهر لك ان قوله
وظاهر انه ركن على كل قول دهورى واسنده او لا بقوله
معنى محتمل اسنده ثانيا بقوله ولهذا قال الامام الخ نعم
اسنده ثالثا بقوله وقد صرح المصنف الخ والدليل الاول
قاصر على كون الدلالة عقلية واما الدليلان بعده فياتي
كلامهما على جميع الاقوال واد اعطيت ان قوله ولهذا قال
الامام الخ وقوله وقد صرح المصنف كل منهما سند للوجه
المذكورة تعلم ان الاولى للمصنف يقول ويقول الامام
الخ ولتصريح المصنف الخ لا بد من جعل كل منهما دليلا بغير
من اسلوبه احد المبكرين للنبوة اي على كل حال فلا
يتولون بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا ولا
عادة ولا وصفا لم قلتم انها فعل الله اي دون غيره
بهذا اعتراف منهم بان اهل السنة يقولون ان المعجزة
فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او
عادية او وضعية فهو شئ اخر فهو صادق على الاقوال
الثلاثة ثم انه يلزم من كونها فعل الله ان يكون ذلك كذا
من اركانها فصح قولك بعد فانظر الخ وان دفع ما يقال
ان الطعن بهذا الوجه انما يدل على ان اهل السنة يقولون
ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعل

الله ركن من المعجزة وهم فلا يصح قولكم فانظر ركن
في دلالة المعجزة اي لان المعجزة لا تدل الا ان وجدت والتوحيد
وتحقق الا اذا كانت فعلا من الله خارقا مقارنا للتحرك
فكون محارفا فعلا لله يصح اعتباره وكنه في المعجزة وكنه
في دلالتها كالمساب هنا حذف دلالة لان السياق في
اعتباره ركن في المعجزة فامل وابانة اي وابانة كون
لخارق فعلا لله يتوقف على معرفة الوحدةية اي على العلم
بما فوجبه توقف معرفة النبوة على الوحدةية لا على ان
يزيد معرفة هذا ايضا قبل الوحدةية او يحذفها من الادلة
كما حذفها من ههنا اي واذا توقف معرفة النبوة على الوحدةية
صح ما قاله ابن التلخا في ان صحة النبوة متوقفة على
الوحدةية ومطل ما قاله بعض المصنفين من ان صحة النبوة
لا يتوقف على الوحدةية ضرورة توقفها اي النبوة على
دلالة المعجزة المتوقفة هي ان دلالة المعجزة على الوحدةية
وقد صرح المصنف في نه الارشاد انه الارشاد اسم كتاب
لامام الحرمين وشرحه المصنف بفتح الراء في المعجزة اي
على كل قول لانه قال الاول فقال اذ لا وجه للتعليل
ما في احداي ما وصل احد من منكر النبوة الى هذا
الانكار بسبب مجده دلالة المعجزات الامر جهة جهله
باركانها في حجة في السببية متعلقة بمنكر النبوة
وضمير اركانها للمعجزة فقد جهل الخ هذا ترجع على الجهل
باركانها او ان المنا للتعليل ثم قال اي المصنف وهذا
الصنيع يشرب ان الله ترك كلاما من كلام المصنف قوله
وقد

وقد يعتقده ان اي لخارج للعادة وقوله وان اي ما وقع
به التحدي والمفوض في العلوم الواو بمبنى او
وعرف ان الذي هو هذا تفسير لسلوك مسلك الحق ولو قال
ما ان عرف لم كان اوضح وهو اي الله تعالى وان اي
الذي وقع به التحدي وكذا قوله بعد وانه خارق للعادة
لم يرب في حصول الخ اي لم يشك في حصول العلم بالنبوة
اي لم يشك في انه حصل له تصديق ذلك الرسول في دعواه
الرسالة وهذا جواب اما فكان الاولى قرينه بالغنا
ولا يختص ذلك بصورة اي ولا يختص ذلك لخارق فخلق
معنى ولا يقتضئ ذلك لخارق الموصوف بما تقدم
وقوله في دلالة اي على صدق الرسول الى مثال لان
دلالة ضرورية واما ما يذكرونه من ان دعوى الرسالة
واظهار المعجزة بمنزلة قول رسول ملك اما رسول هذا
الملك اليكم لتعملوا كذا بمرور من مسمع وعلامة
صدق في قيامه من محله وعموده ثلاث مرات ولما ان هذا
على خلاف عادة فيعمل الملك ذلك ثم شاهد الملك
يفعل هذا الفعل يقع في قلبه صدق مدعي انه رسول
فهو توضح وتبين الا ان دلالة المعجزة متوقفة على
ذلك بحيث يكون هذا المثال ابلا عليها حتى يقال
لا يلزم من نبوة ذلك في الشاهد ان يثبت في الغائب
في جوابه صاحب اي وهو ابن ذكرى جعل
بعضه ليل اي وهو ما عدى كون المعجزة فعلا لله
اي انه جعل المعجزة الامر لخارق للعادة المقارن لدعوى

المتحدى غير مضموم للبعض الثاني وهو كون ذلك المخارق
فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط واما جوابه الثاني
اي وهو قوله اما سلم توقف الصدق على ثبوت الوحدة اية
لم لا يجوز ان يكون ظهور المخارق دليلا على الصدق على
ثبوت الوحدة اية معا فالرد واللازم غير متمنع لانه دور
مع لا يتغنى عما الذي ثبت بالمرهان امتناعه انما هو الثاني
لا الاول غير صحيح خبرا ولا يمتنع عدم مطابقتها
لاسمها لانه موثوق فلابد ان يؤول دعواه بغيرها
او يجعل الخبر على حذف الموصوف اي امر غير صحيح والضمير
في دعواه الممتنع وهو ابن ذكرى بل الذي يدل عليه
اي على ثبوت الوحدة اية التمانع المطلوب للمعجز بان تقول
تعدد الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه العجز والعجز يلزمه
عدم وجود المخارق لكن عدم وجود المخارق باطل لوجوده
بالمشاهدة فبطل ما استلزمه من العجز فبطل ما استلزمه
من التمانع فبطل ما استلزمه من تعدد الاله فثبت نقيضه
وهو الوحدة وهو المطلوب فظهر لك ان الذي يدعى على ان
ثبوت الوحدة اية لا ظهور للمخارق على يد المتحدى كما قال
ابن ذكرى وغاية ما يقال فيه اي في المخارق بالنظر
لوالفقه على الوحدة اية فالضمير في منه راجع للمخارق
المفهوم من الكلام ان يقال الخبر بتره ان تقول بتعدد
الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه عجز الالهين وعجزهما
يلزمه عدم وجود المخارق ومعلوم ان لازم الاله
لشي لازم لذلك الشيء فكلما تعدد الاله لم يوجد المخارق

لكن

لكن الثاني باطل لوجود المخارق بالمشاهدة فبطل المقدم
وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب
هذا محصل قوله وغاية ما يحاول منه الخوانت خبير بان ما
قاله الله لا يمتنع اذ يمكن ان يقال لو كان لله شريك لما جده
المخارق لكن الثاني باطل لوجوده بالمشاهدة فالمقدم مثل
وبان الملازمة ان التعدد مستلزم التمانع المستلزم
للعجز المستلزم لعدم وجود المخارق بقول الله وغاية ما
يحاول فيه اذ في نظر اذ عجز لعددها الخ سند للمقدمة
الثانية وهي وعجز الالهين لازم للتمانع وهو جواب عما
يقال يمكن ان عند التمانع ينفرد مراد احدهما دون الآخر
واللازم للتمانع اما عجزها او عجز احدهما فكيف يقول
عجز الالهين لازم للتمانع وقد عرفت ان لازم الاله لشي لازم
كان الاول ان يقول وقد عرفت ان لازم الاله لشي لازم
لذلك الشيء فاذا كان الخواي فاذا عرفت ذلك كان
الاستدلال بالمخارق على الوحدة اية ان يقال كلما تعدد الاله
لمشاهدة وتوقع هذا المخارق هذا محل الشاهد فانه
قد اخذ وتوقع المخارق دليلا لاحد مقدمتي دليل الوحدة اية
وهي الاستثنائية ولم يوجد دليلا مستقلا للوحدة اية كما
قال ابن ذكرى والمخارق اي بوجود المخارق ووقوعه
وقوله على احدى مقدمتي الوحدة اية اي على احد مقدمتي
دليل الوحدة اية فقيه حذف مضاف لانه اي المخارق
دليل على الوحدة اية مستقل اي كما قال ابن ذكرى وقد
يقال ان الدليل بسيط عند اصوليين وعند الاستدلال

به يركب ومركب عند المناطقة فالعالم دليل عند اصوليين
على نبوت الصانع وعند الاستدلال به عليه يركب فلهذا
لخارق يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال
به عليها يركب فيمكن ان يكون كلام ابن دكري جارا على
طريق الاصوليين وحق فلا اعتراض عليه بما ذكره الشيخ
تأمل موافقة التفسير بالموافقة فيه فترى ان المسألة
لم يقبل بذلك حتى ياتي بالموافقة فكان الانسب ان يقول
الثاني ان ما ذكره من ان لخارق دليل على الصدق و
الوحدانية مع تسليم من ان دليل الوحدانية عقلي
تسلم من ان دلالة الوحدانية عقلي اي لان الخارق
انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة ليست
الاعتقالية كيف وهو في محاولة الاستدلال بها انكار
بمعنى النقيض والواو بعد المحال اي لا يصح جريه على هذه
الموافقة المستفيدة لتسلم ان دليل الوحدانية عقلي
والمحال انه في مقام محاولة تصحيح الاستدلال عليها
بالسمع فهذا تقييد المقصود ولهذا قال المصنف في
هذا الجواب نظير من يعتقد انه انما بينا وهو في الحقيقة
عدمه لان محاولة الاستدلال عليها بالسمع نظير من
يعتقد انه بينا وتسلم الاستدلال عليها بالدليل
العقلي حال المحاولة نظير من هدم ذلك البيت حال بنائه
ولا يخفى فساد ما في الاختلاف في الجهة في نفس الامر
دلالة لخارق على المصدق من جهة كونه خارقا مفارنا
للمتحدى معجوزا عن معارضته ودلالة على الوحدانية

من جهة

من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدمه سواء كان خارقا
او لا اذ لو تعدد الاله لمتانعا فلا يوجد فعل من الافعال
لا هذا لخارق ولا غيره وهو واضح البطلان اي لا ي
لا يلزم من العلم بوجه دلالة المعنى على النبوة العلم بالوحدانية
ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعنى على الوحدانية العلم
بالنبوة مع اختلاف الوجبات فان لخارق من جهة
حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة كونه مفارنا للدعوى
المتحدى يصدق بطلان الحجة ان التي ذكرها المجيب
بمعنى انه لا يدل عليها في ان واحد لانها اي المصدق
ونبوت الوحدانية وقوله في اي حين اذ كانت دلالة
لخارق عليها مع اختلاف الجهة لا يثبتان اي
لا يمكن ان يصلح احدهما الاخر بل متى وجه احدهما
عدم الآخر فالدور اللازم هنا اي الاستدلال على
نبوت الوحدانية بالسمع لا يكون الادور تقدم و
ذلك لان صدق الرسول ونبوت الوحدانية كل واحد
منهما متوقف في تحققة على تقدم الآخر عليه لادور
معية لانه ما توقف بين وجود كل من امرين على مصلحة
الآخر في الخارج او الذهن كالجوهر والعرض المتصاحبين
في الخارج والابوة والنبوة المتصاحبين في الذهن
والضمان لا يصلح بان ذهنا ولا خارجا الاعلان
الوهم الرابع انما حاصله انما سلم ان توقف كل من الصدق
ونبوت الوحدانية على الآخر من قبيل الدور المعنى كما قلنا
لكن هذا لا يرفع لزوم الدور السابق على تقدير الاستدلال

في هذا بيان للازمة وهذا جار على ان العلم بالنتيجة غير العلم بالدليل
وانه على التقاطع وقد تقدم تجوز ذلك في اول الكتاب لكنه ايضا
اي دليل السمع وقوله متوقف عليها اي على الوحدة فاني بضمير الفصل
تفوق الحكم ضرورة فاعرفه

ما خرة ان الدليل السمي وقوله عن دليل اي عن دليل السمي
وقوله وهو ان دليل الصدق وقوله لما سئل المعترض
لعله ضرورة فاعرفه دليل السمع ضرورة اي وجوبا
فهو بيان لجهة القضية وليس المراد بالضرورة المباشرة
والحاصل ان كون الصدق والوحدة متقارنين لما
بينهما من الدور المعنى لا يمنع من لزوم الدور السمي اذا
استدل بالدليل السمي على الوحدة متقدمة لان العدة
مقدم على دليل السمع فتكون الوحدة متقدمة عليه
اي ضرورة ان ما تقدم عليه احد المتقارنين يتقدم عليه
الاخر وحيث استدل على الوحدة بالسمع وجب ان يتقدم
الدليل السمي على الوحدة ضرورة تقدم الدليل على المدلول
كيف وقد كانت الوحدة متقدمة عليه مقارنة للصدق
المستقدم عليه ولو قال الشئ مثل ما قلنا كان اوضح واخص
من ما ذكره . يصح ان يستدل على الوحدة بهذا
عطف على قوله ويصح اثبات هذا المقدم بالدليل السمي
ومنعه بعض المحققين وهو راي وانما اني بالاسم الظاهر
وهو الوحدة مع ان المحل للضمير بطول الفصل وكان
الاولى ان يقدم هذا الموقوف على المعطوف عليه لانه دليل
سمي وهذا دليل عقلي وغيرهنا يجمع لخاصية الموقوف
عليه والا فالاولى حذفها وكانه المناسب ان يأتي بايضا
ليفيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان يقول وايضا
يستدل على الوحدة بما تقدم في وحدة الصفات اي
بما تقدم نظيره في الاستدلال على وحدة الصفات

على ثبوت الوحدة بالدليل السمي وذلك لان الدليل
السمي متوقف على الصدق والصدق متقارن بالوحدة
فتكون الوحدة سابقة على الدليل السمي لتقارنهما
للصدق السابق عليه فلو استدل بالدليل السمي
على الوحدة كانت الوحدة متأخرة عن الدليل السمي
ضرورة تاخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدة
متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال به عليها ان يكون
كل منهما مقدما على نفسه متأخرا عنها وهذا دور
لا يدفع خبرا وقال على تقدير تسليم ما اقتضاه
الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية فهذا الوجه
على سبيل التاويل بالنسبة للثالث كما ان الثاني على سبيل
التاويل بالنسبة للاول بل هو اي دور المعية وقوله
متقدم اي تحققه والتقدم وقوله وذلك اي وبيان
اي كون دور المعية لا يدفع دور التقدم بل حقيقة
وقوله وجب ان يتقدم اي بثبوت الوحدة وقوله
على ما اي على شئ وهو الدليل السمي وقوله المتقدم
بالمرتب للدليل السمي وقوله على ما اي على وحدانية
ستفاد من راي بن السمع فصدوق ما بالوحدة
مربوع يستفاد عايد عليها والضمير المجرور عن عايد
على الدليل وانت خبر ما به في غنية عن هذا وقوله
متقدما على حذف اي التفسيرية اي متقدما وهو
بيان للاشارة ضرورة الاستدلال لهذا سبيل
لعله فيجب ان يكون ثبوت الوحدة كذلك مرورا

تاخره

عدد اى من جهة العدد فهو منصوب التبيين ان تعدد
 الى الاله او الاحتياج عطف على وجوده ان وفوق اى
 الى الاله على عدد دون ذلك اى اقل من عدد الممكنات
 ونقضه ان اللازم لو تعدد الاله دون عدد الممكنات
 الاحتياج الى تخصيص فقط وليس كذلك بل يلزم عليه
 ايضا الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد نسبتها
 واحدة فكون الاله واقفا على عدد دون غيره يقتضي
 تخصيصه بالوقوف على ذلك العدد فان وقوفه
 لغيره لم يلزم الترجيح بدون مرجح وكل من الاربعين
 باطل فكذلك ملزومها وهو تعدد الاله وقوفه على عدد
 اقل من عدد الممكنات وكلاهما محال اى دخل من الاربعين
 اعني وجود ما لا نهاية له عددا والاحتياج الى تخصيص محال
 في جانب الاله وقد سبق وجب استحالته واذا كان اللزوم محالا
 كان ملزومه وهو تعدد الاله محالا واذا استحال تعدده
 ثبتت وحدته وهو المطلوب هذا الاشارة راجعة
 لكلام المتن بقوله دليل اخر اى عقل وقد تقدم بطريق
 فيه اشارة الى ان قول المصنف بتقديم في وحدة الصانع فيه
 حذف مضاف اى بتقدير ما تقدم به وبيان اى وبيان
 ذلك الدليل لم يحل اى الاله الا اى ولا اى ولا يتعدد
 بتعدد الممكنات بل يقف على عدد دون عدد الممكنات
 ظاهر اى لانه ليس هناك قسم ثالث اذ لا واسطة
 بين الشئ ونقيضه ان التعبير بقوله لم يحل يقتضي ان
 القضية منفصلة مانعة حلوها بقطعها بها منفصلة

حقيقة

مانعة جمع وخلو معا الا ان يراد هنا جامعة الخلو المعنى الاعم
 اى ما امتنع الخلو من طرفيها سواء امتنع اجتماعهما ايهما
 او لا فالحقيقة من افرادها والقسم الاول اى وهو تعدد
 الاله بتعدد الممكنات لما فيه من وجود ما لا نهاية له
 اى وجود ذلك محال وفيه ان تلك الاله لا تكون
 الا قدسية ووجود ما لا نهاية له من القدم غير محال الا ترى
 ان الله تعالى يتصف بكمالات وجودية لانها يتطاول
 الدليل انما قام على استحالة وجود حوادث لانها لا تحسب
 والقسم الثاني اى وهو وقوف الاله على عدد دون
 عدد الممكنات واستحالة وجودها الواو للتقليل
 الضير للاله اى لا افتقار وجود الاله وقوله على عدد
 متعلق بوجودها وقوله من الاعداد المتساوية بيان
 للغير وقوله عددا في العقل بالنسبة اليها متعلق
 بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليها اى العدد المخصوص
 اى ان العدد المخصوص كحكمة مثلا مساو في العقل لغيره
 من الاعداد كحكمة او ثلث مائة او اربع مائة فجمع الاعداد
 متساوية في العقل فوقوف الاله على مائة مثلا دون
 غيره من الاعداد يقتضي فاعل مختار يخصها بذلك
 العدد والارزاق لى والاي يقتضي وجودها على العدد
 المخصوص الى فاعل يخصها به لزوم ترجيح احد المتساويين
 اى احد الاعداد المتساويين وهو العدد الذي وقفت عليه
 الالهة على ما فوقه من الاعداد وما تحتها منها بلا مرجح
 لاننا نقول ان حاصله انه قد قام البرهان على ان الاله واجب

الوجود واقل ما يمتنع فيه الوجود ذات واحدة فوجبت
الذات الواحدة لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات و
احدة فاذ الواحد واجب فلا يتعلق به اختصاص لم
سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب وانما تتعلق بالمتن
واما ما زاد على الواحد فان كان لانهاية له لزم وجود
ما لانهاية له عدد او ان كان له نهاية لزم اما لا يتعد
الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال لما سرنا
من التعدد محال لذلك اي لاجل عدم تحقق الوجود
بدونه ذات واحدة وحق فالواحد واجب لا يتعلق به
تخصيص اما الرايد بهذا هذا راجع لعدد المتناهي
اما الرايد المتناهي وقوله فليس له لعدد اي المتناهي
فيه متساوية فيه حذف الصفة وانته خبير بان
هذا التوزيع غير مستقيم لانه ينتج المحال لانه لا يستلزم
فلو قال اما الرايد فيستغنى عنه وهو محال لان نسبة
الاعداد لا تكون احف ولا يكن وجود حيد بها هذا
راجع للعدد الغير المتناهي فهو محال لانه لا يمكن ان
وتخصيص هذا من تنمة قوله اما الرايد بهذا كان
المناسب الاتيان به بلصقة فيقول فلو جاز عدد منها
لجاز غيره وتخصيص جاز منها بالوجود بد لا عن غيره
يفتقر الى فعل مختار فان قلت لو علم ان ما لانهاية
له يطلق باطلا قين الاول الموجود بالفعل الذي لا يقف
على حد الثاني ما لا يقف على حد وان كان الوجود منه
له نهاية اذا علمت هذا فاصل السؤال لم لا يجوز ان يحد

عدد الممكنات ولا يلزم وجود ما لا يتناهى عدد الانا
بالممكنات ما سبق في علم الله انها توجد وهم لها نهاية
لا جميع الممكنات وان كانت لا توجد فتوكل في الدليل لو تعد
الا بعدد الممكنات لزم وجودها لا يتناهى عدد ما ممنوع
وحاصل الجواب اننا لو قلنا بذلك للزم ان الممكنات التي لم
توجد بالفعل مستحيلة لعدم وجود صانها وهو باطل
لما فيه من قلب للحقائق على انه لو تعدد الاله بعدد الممكنات
التي توجد لا تقف على حد وان كان الموجود بالفعل من الممكنات
متناهي ولا يعمل ان يكون الاله ملها بحيث يكون الموجود
من الالهة بالفعل متناهي ولا يعمل ان يكون الاله ملها
بحيث يكون الموجود من الالهة بالفعل متناهي والى ذلك
لا ينف على حد وجوب التقدم لانه فيلزم ان يكون جميع
الالهة موجودة بالفعل فيلزم اجتماع ما لانهاية له في
الوجود فما قررتم منه لزمكم ما المانع لكذا ما استقام
تقريره فتصديقه حل المخاطب على الاقرار بما لا تعدد الالهة
بعدد الممكنات وهي خبر مقدم والممانع مبتدأ مؤخر
لانا نقول بحقيقة لقوله ولا يلزم منه فهو من جملة مقوله
السائل ما سبق قضا الله اي ما تعلقت ارادة الله
بان يوجد قوله صانها اي الوجود على ان ما يوجد
هذا جواب ثان وكان الاول مقدمة على الجواب الذي قبله
وهو قوله يلزم من قصر عدد الالهة لانه الذي قبله جاز
على التسليم وارجح الممانع وهذا جاز على المنع والابطال
وذلك لان السائل يقول يزيد بالممكنات ما اراد الله كايده

فلا يلزم وجود ما لا نهاية له عدد فيجاب باننا بوقلا بذلك
فالمحال لازم لان ما اراد الله ايجاد من الممكنات لا يتناهى
سلنا ان المحال غير لازم فيلزم عليه انقلاب الممكن شيلا
وهو باطل لان جميعها في الوجود الاجتماع اى وانها
لا تنفك على احد ولا شك ان هذا النوع اى وهو ما يوجد
من الممكنات باعتبار عدم الانقطاع وقوله من عدم النهاية
ان من لتسميضي اى الذى هو فرد من افراد عدم النهاية لان
عدم النهاية تحت فردا كما علمت والمحال الفرد الاخر وهو
عدم النهاية مع الاجتماع في الوجود وعدم النهاية
جواب عما يقال اذا كان هذا القسم مكانا في الممكنات فلم لا
يجوز ان تكون الالهة كالممكنات في هذا النوع والمحو ان
الالهة لا يعمل فيها الا كونها من النوع الثانى لانها لا تكون
الاقدمية والقديم لا يكون الاموجود المستحيل مسمى
من عدم النهاية كما في الممكنات تشبيه في المتن وهذا
الدليل لم يفرغ من الكلام على وحدة الصفات ووحدة
الذات شرعا في الكلام على وحدة الافعال فقال بهذا
الدليل وان باشارة القريب مع ان دليل التامع قد تقدم
في اول المبحث وذكر بعد ادلة غيره لكونه قريبا على لثمة
في الدهن وذلك لان دليل التامع هو العمدة في اثبات
الوحدانية فهو الذى في المبال والمخاطر بعينه اى بهذا
التاكيد تنكيتا المخصوص وهم القدرية لما هم عليه من المبال
لانهم اعتبروه دليلا على وحدانية الذات ولم يعتبروه دليلا
على وحدانية الافعال فلزم من لزوم من الفساد يعنى

اى بالعبادة دفعا لما يتوهم من رجوع الاشارة للدليل القوي
لافعال العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل والشرب
والشرب وجميع الحركات الاختيارية سواء كانت صادرة عن المبال
ومن غيرهم ولما بقوله لك ان لو قال لافعال الحيوانات
تكنه علب العباد على غيرهم وسكت عن صفاتهم كالبياض
والسواد لان الخصم لا يثار في كونها مخلوقة منه كما ان
لافعال الاضطرابية كذلك ولا تأثير للقدرة لها دنة
فيها اى في الافعال الاختيارية وهذه بحملة تقرير وتصرح
بما فهمه كعصر قبل وكانه اى بها توطاة لما بعد بل هي اى
تدبرهم لمحادثة وقوله موجودة اى به تمهيد لما بعده و
قوله مقارنة اى للافعال واني بهذا الانتقال ملود على الخبر
صريحا وان كان ما قبله يستلزم الرد عليهم يعنى ان الدليل
اى الله بالعبادة لان كلام المصلي ليس صريحا في ان الدليل
على ردهم هب القدرة هو دليل التامع هو في نفسه
لمحادثة للعباد اولى بالحيوان واللام متعلقة بمحذوف
حارة من الصمير المرفوع في لمحادثة هي المؤثرة في افعالهم
اى في ذات الفعل وفي احصا وصا ولا تأثير للقدرة
القدية اصلا اى في ذات الفعل ولا في احصا وصا خلا
لما نقل عن بعض اهل السنة من ان الحركة باعتبار كونها فعلا
ان فيها الرب بقدرة ومن حيث كونها صلاة مثلا ان فيها
المعبود بقدرة وقوله ولا تأثير لمعطف على ان القدرة لا
لمحادثة على حد في صمير الشان اى وانه لا تأثير لمعطف
لازم على ملزوم ولا جريان لها اى للافعال الاختيارية

روج هذه القضية والحكم فيها بثبوت الزوجية للاربعة
 متوقف بعد تصور الطرفين منقسم بمساويين وكل
 منقسم بمساويين روج فانه اى فان حكمه اى ان الحكم
 بالزوجية حاصري الذهن بسبب وسط اى واسطة في
 حاصري في الذهن وقوة وهو الاقسام بمساويين الاولى
 ان يقول وهو انها منقسمة الى بمساويين وكل ما هو كذلك
 فهو روج وهو ما يجزم به العقل اى وهو قضايما يجزم به
 العقل بستها بواسطة تجربة اى لتلك النسبة اى
 لمتعلقها والاولى ان يقال ما يجزم العقل مشها بواسطة
 بثبوت المحكوم به مرار كثيرة وقوله مرار كثيرة اشار
 بذلك الى ان التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرار بحيث يحصل
 الجزم بان حصول المحكوم به بسبب المحكوم عليه لان
 حصول امر اتفاقي واسار انه بقوله بحيث لى اى لا احد
 لكثرة والمدار فيها على ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان
 السقونيا مسهلة او بان اكل الضان مذك للثمن انما يحصل
 عند الحاكم بواسطة بثبوت ذلك مرار اعتده بان سيتم
 اكل الضان مرارا وكل ذلك السقونيا وتحصل التذكية
 والتسهيل بحيث يجزم ان تذكية فتمه انما حصلت بسبب
 اكل الضان وان تسهيل الضان انما حصل بسبب استعماله
 السقونيا لان ذلك امر اتفاقي فالحكم لا يقال له تجزى
 الا اذا اكرر ما يد له عليه مرارا تسهيل الضان اى
 تنزيلها اى تنزيل الرايد بن الصغرى على باقى الامرة
 والحاصل ان الانسان لا يد فيه من اجتماع الاربعة

في تمام حاضري اى هذا الحكم

الدم والصغرى والبلغم والسودى فاذا استوت ولم يزد
 احد على الاخر كان لمراح متعلا وان زادت الصغرى
 مثلا فقد فسد المراح وترتب على ذلك ما يحصل من الامراض
 الناشئة عن الصغرى فالسقونيا تنزيل ذلك الرايد لانها
 تنزيلها من اصلها والسقونيا نباهة مستخرج من تجا وفيه
 رطوبات وحدثيات نسبة الى حدس وهو سرعته
 الانتقال من المبادئ الى المطالب وتوضيح ذلك ان مبادئ
 المطلوب اذا كانت مترتبة اى حاصلة مرة بعد اخرى وعرضة
 للذهن فانه ينتقل منها الى المطلوب بسرعة بواسطة
 الترابي الحاصلة عند الحكم وهو ما يجزم به العقل بخ
 اى وهو قضايما يجزم العقل بنسبها لوجود ترتيبات اى
 تكررات حكمها دون الترتيبات اى التكررات الكائنة في
 التجريبات مع مصاحبة الترابي بقول الش ترتب اى حكمها
 اى لجنسه ترتب اى لا بد من ترتيبات عدة وان كانت اقل
 من الحاصل في الخبرات كقولنا نور القمر اقل من حاصل ان
 الحكماء يقولون ان جرم القمر اسود مطم مصقول كالمرآة
 ونور مستفاد من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر مستفاد
 من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية لا تحكم باستفاد
 نور القمر من نور الشمس متوقفا بعد تصور الطرفين على ترتيب
 الجادى والمراد بهما في هذا المثال اختلاف اشكال القمر
 النورية قوة وضعفا بسبب القرب والبعد من الشمس
 فانه كلما بعد منها قلما كثر نوره وكلما قاربها قل نوره
 وهذه المبادئ لما ترتب اى تكررت في الدور الاول والثاني

على وفق ارادته وطاهره سو كانت خيرا او شرالا
مرادهم بعدم جريانها على وفق الارادة انه تعالى لا يخصها
بل العبد هو الذي يؤثر عندهم في افعاله الاختيارية بقدرته
وارادته وليس المراد بعدم جريانها على وفق ارادته انه
لا يريد بها لان هذا لا يظهر لا فيما كان مشرا او ما خيرا لمراد
له تعالى اتفاقا لان الارادة عندهم بمعنى الامر وقوله
وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقول المصنف هو دليل
التمايز هذا خبران واني ضمير الفصل لما وقع بين المتبادر
والخبر من الفصل وتقريره ان نقول لو وجد له موثر في فعل
من الافعال غير الله تعالى للزم التمايز لكن تمايز الالهي
محال اذ لو حصل تمايزها للزم عجزها وعجزها محال لولا
عجزها لو حصل فعل من الافعال لكن عدم فعل باطل بوجوه
بالمشاهدة ووجه لزوم التمايز انه لو تواردت قدرات
على فعل فاما ان يختلف مرادها فاما اولافان كان الاول
وحصل باحدهما للزم عجز الاخر وان حصل بهما على قول المرادتين
لزم اجتماع الضدين او التقيضين وان كان الثاني وحصل
بهما للزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل باحدهما
لزم عجز الاخر ويلزم من عجز احد المتضادين عجز الثاني ونقد
لهذا في بعض على شوق العجز قد اختصر الله في الدليل ولو
اتي به من غير اختصار لجعل اللازم التمايز والتمايز يلزمه
العجز لكن نظر الله الى ان اللازم اللازم لا يتم ولكن اللازم
الاخير عدم وجود الفعل وذلك اللازم بعينه في هذه
القدرية الاشارة واجبة للزم في التمايز على تعدد الالهة

وفي بعض

وفي بعض على ذلك اللازم بعينه وهو العجز لا يتم على وجه
القدرية مانعة من قول ثان لجعلها وكان الاول ان يقول
مانعا بالقدرة لانه في الاصل خبر عن تعلق وكما انه انشده ان
كان المتبادر مذكرا مراعاة لاكتسابه الثاني من المضاف
اليه بقى ان الاول ان يقول مانعين لان الارادة لها تعلق
مستقل وكذا القدرة مع القطع بان ذلك الفعل لا يتم
الرد عليهم الا بلاحظة هذا وان كانوا يكررون ذلك وانما
رد عليهم بذلك مع انكارهم له لقيام الدليل القطع عليه فانكار
له كعدمه بوصف الموم الباعث على ووصف بمعنى وجه
او تعلقا اتباعا على وجه الموم لجميعها اي جميع الممكنات وفي
بعض النسخ جميعها بالبا الموحدة وهي متعلقة بتعلق
فصارا له تعالى فصار هذا الفعل اذا كانت قدرة الله
وارادته عامين التعلق قد توجهت اليه قدرة العبد واردة
وقدرة مودنا وارادته وحقا ان التمايز نافي العرفاني عدم
وجود الفعل لما عرفت ان المقام في غيبة عن هذا
الاستعداد مما قبله وهو قوله مع القطع بان ذلك لا
انفعل لفر ثم رجمت القدرية كذا الاول ان ياتي هذا الكلام
على وجه الاستدراك على ما اقتضاه من الموازن بحوس
هذه الامة وصف القدرية بهذا الوصف لشرههم المحوس
لان المحوس من البتة الطهين فاعل للخير وفاعل للشر والمقترون
عنوا صدور الشر من الله وضافوه الى بليس تسببا
وسميا والى العبد منارة واصلا بل زادوا على المحوس
بإثبات الحق لاجلها وهذا تسبب عليهم والامهم ليسوا

لعل قولهم ان قدرة العبد التي يخلق بها افعاله مخلوقة لله
 وقوله يجوز هذه الامة اشار بمحدث المروي عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال القدرة يجوز هذه الامة فانه حديث ربه
 ابو داود وقال الدرر قطن الصحيح انه موثوق على بن عمر
 اضعف القدرتين التقدير باضعف يقتضي ان قدرة الله
 قد ثبت لها الضعف فيجعل الفعل ليس على يده الاقوال
 باثبات السبب لك هذا شنيع في الرد عليهم بحسب ما يلزمهم
 والافهم لا يقولون بذلك وروى له بن قتيبة الجزي
 ووصفه بالنقيضة التي هي العجز واصل الوسم العلامة بالار
 وعلمة الغير اي وبطلية الغير فهو بالجرح عطف على نقضه
 واذا كان المحذور غير مباينة لغضوم وعدم ذاته
 اي من حيث هو الاله لان وجود ذاته وهو الاله مع كونه عاجزا
 منلربا ناقصا محال اما وجود الذات عاريا عن وصف الوهية
 فلا يتبع ولا ينفعهم المحل لما انتهى الكلام على بيان ما يلزم
 على مذهبه من الفساد وكان الثاني ان لهم جوابا عن ذلك
 توجه لتقريره وردفه فقال ولا ينفعهم المحل لكن سياق له
 ذلك في المتن فكان المناسب ان ينبه على ذلك ههنا ان
 يقول وما اجابوا به فسياتي رده ويؤخر الكلام عليه الى
 ذلك الموضع قالوا اي في الجواب بان يسلط عليه
 لهذا تصور لجهة ايجاده تعالى لذلك الفعل الذي وجبه
 عنده والى القدرة والارادة بدل من الضمير كما يفعل
 بالبالغا على والفاعل ضمير عايد على الله اي كما يفعل الله
 بالمرئى من سلبه قدرته على ذلك الفعل واردة له

وهذا الجواب

٩٠
 وهذه الجواب منهم قد اقتضى الخاى ان هذا الجواب ان يقال
 عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة اخرى فلا يكون افعاله
 في عدم لزوم المحل فعل العبد اراد بفعله ما هو عاجز على
 يده يتعاضب عليه اي على الله تعالى وبطلية عليه
 وبطلية الاله في ذلك الفعل فعل بمعنى في وقدرة فاعمل
 ينبغي فما شبه الخاى اذا عرفت هذا فنذكر لك نظيرانا
 بغير حجة وقوله ما شبه ضالهم المحل بان يسلط سباب
 هو هذا تصور للاختيار اشارة لك الى ان السيد لا يقدر
 على سلب القدرة وانما يقدر على سلب اسبابها من الاكل و
 الشرب عن يمين المحل بصلال من يصفه انسانا في العبارة
 حتى مضاف لان المشبه به ليس هو الذات وان كانت
 الارب والخال ما يحتلوه من الجواب اشارة بك الى ان هذا
 الجواب امرئ هو ليس بشيء عن تحقيق في غاية اي مع كونه
 في غاية من التوف اما اذا مكنته اي اما اذا مكنت السيد
 التوهان اراد بها الامور الوهية لان التوهان فعل التوهم
 على ان جوابهم المحل هذا الزام لهم على طريق ارجاء الغناء اي
 سلنا ما ذكره من الجواب وان يندفع به ما يلزمهم من عجز
 الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم على اصلهم المحل من وجوب
 مراعاة الخاى من وجوب ذلك اي وجوب اعتقليا وان
 يستحيل المحل عطف على قوله وجوب وهو من عطف اللازم
 على الملزوم والضمير للثبات بعد ان كلفه ظاهر ان
 الزامه قبل التكليف غير مستحيل مع ان مقتضى قوله عدم
 استحالة سلبه مطلقا قبل التكليف وبعده بما يفسر

اي بقدره وإرادته يتيسر عليه الافعال كلها واذا عرفت هذا
 اي ما ذكر من مذهب القدرية ودل عليه ظاهر الخصال و
 الظاهر اذا كثرت افادت القوة وانما لم يقل ودل عليه ما جا
 في الكتاب لان ما حاشي عليه يدل عليه نصا بل دلالة على ما
 ذكر احتمال راجح ومحدث عطف على الكتاب فهو مدخول
 للظاهر ومحدث قوله غير قرآن نسب للنبي صلى الله عليه وسلم
 وغير الحديث وروى السنة التي هي اعم منه لانه هو الذي يدل
 على ما ذكر بخلاف غيره من افرادها فصل ظهور البديع في
 هذا الطرف ليبيد ان المراد بالسلف الصالح الصحابة
 ومن بعدهم من كفار التابعين من ان الله له بيان ما
 قاله اهل السنة ذاتا كان او فعلا اي سواء كان ذلك في
 العمل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بان فعل ما يشمل
 القول وكان عليه ان يزيد اولونا واعلم ان خلقه الله تعالى
 للذوات والالوان والافعال لا اضطرارية لا نزاع فيه والظاهر
 انما هو في الاقوال والافعال الاختيارية في ملك جميع الخلق
 الاول ان يقول لا يشاركه في ايجاد ذلك شيء ودالت غير
 عطف على ان الله وعطف ايجاد الممكنات على ان لا يترس
 عطف لخاصة على العام بناء على ان المتدبر القدرية تؤثر
 في الاعداد كما تؤثر في اليجاد وما على القول بانها لا تؤثر
 الا في اليجاد فهو من عطف التفسير قال تعالى اذا كل
 شيء خلقناه بقدره والله خلقكم وما تعلمون قصيدة الامامين
 ما يدل لمذهب اهل السنة من ان الله تعالى بالسائر
 بيان ذلك في الاية الاولى في كل فيها روايتان روايتا بالرفع
 ورواية

ورواية بالنصب فعلى رواية النصب يكون العامل فيها فعلا
 مخذولا فاما يدل عليه ما بعدهما والتقدير انا خلقنا كل شيء خلقناه
 بقدره فيكون المعنى على عموم خلق الممكنات الموحدة ودلالة
 العام من باب الظاهر فالاية على هذه الرواية حجة لنا وعلى
 رواية الرفع فيه احتمالان احتمال ان يكون جملة خلقنا محذورا
 ودلالة على رواية النصب وعلى هذا الاحتمال فالاية حجة لنا
 ايضا وعلى الاحتمال الاخر وهو ان يكون جملة خلقنا صفة
 لكل شيء وانظر مستحق مخذول وخبر بالاية لا تكون حجة لنا
 ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم ان غير
 المخلوق لله ليس بقدر وغير المخلوق لله محتمل ان يكون
 ذاته وصماته ومحتمل ان تكون ذاته وصماته وافعال
 العباد الاختيارية فحين نقول بالادلة والمعتزلة يقولون
 بالثاني فالاية لا تنهض على هذا الاعتبار دليل لا احد الطرفين
 وبما في الآية الثانية ان ما محتمل ان يكون مصدرة
 اي والله خلقكم وخلق علمكم ويحمل المصدر على اسم المفعول
 ليعمل على خلق به والمراد بالمصدر المعنى الحاصل به لا المعنى
 المصدر اي وخلق علمكم وتعتبر الاضافة للمعنى
 اسيا ودلالة العلم من باب الظاهر ومحتمل ان تكون موصولة
 فهي اذا من الفاظ العموم ودلالة العام من باب الظاهر محتمل
 ان تكون موصولة اي والله خلقكم وما تعلمون شيئا الى
 غير ذلك من الظواهر كقوله تعالى الله خالق كل شيء اي يمكن
 بدليل المعتزلة وقوله تعالى اني خالق كمن لا يخلق وانما
 حمل هذه طواها لا نصوص لما فيها من الاحتمال وافت

بقوله لا تنحصر مبالغة وفاته ان يقول والظواهر اذا كثرت
 افادة القطع كما فاته القرض لما يدل عليه من ظواهر الاحاديث
 والاجماع وما نقل الخ لما انتهى الكلام على رد مذهب القدرية
 وعلى بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض
 اهل السنة ما يقرب من مذهب القدرية بقرض لذكره وميان
 فساده فقال وما نعمل الخ من ان له قولا في هذا يقتضي
 انه قال بما نقوله لجماعة وانه رجع عن هذا القول اسفولا عنه
 هنا بان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال هذا من الاسناد
 للسبب لان المورث عند انما هو العبد لا قدرته قال في الافعال
 للمهدى في افعاله الاختيارية بل على قدر اربعة الخ
 اي قدرات وتخصيصات خصصها الله بارادته من حيث
 وجود العمل في الزمان والمكان المكان على الوجه
 المنصوص فالعبد يوجد فعله بقدرة وتخصيص ذلك
 الفعل بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله
 كما حصل ان القدرية يقولون ان افعال العبد الاختيارية
 واقعة بقدرة تعالى ارادة وامام الحرمين يقولون ان
 افعال العبد المذكورة واقعة بقدرة محادثة تعالى ارادة
 الله تخصيصه بما يجوز عليه لان العبد يستحيل من تخصيص
 الفعل لا تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه وذلك انما
 هو الله تعالى فقد جعل المنصوص غير الفاعل وفيه لا معنى
 لتخصيص الفعل لا ايجاده على وجه مخصوص وهو المنصوص
 هو الفاعل وهذا القول يريد به صاحب الجمع بين العقل
 والنقل لان العقل يقتضي ان العبد لا يكلف بفعله غيره
 لما فيه

لما فيه من الجبر المنافي للتكليف وانما يكلف بفعله وانما
 والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله تعالى الله خالق كل
 شيء واما كل شيء خلقناه بقدره فمحل الخلق في هذه الايات
 وهوها على التقدير فهو سبحانه خالق كل شيء بمعنى مقدم اي
 مراد كونه على تقادير وتفاصيله ونحوه لئلا يسمع ان الجبر منافي
 للتكليف كما ياتي وجم فيجعل الخلق في النقل على حقيقة وهو
 اليجاد والاختراع لا يسمع القول به اي بالنسبة لمن له
 اجتهاد في الفعول ولا تقليده اي بالنسبة لغير المجتهد
 ان صح عنه هذا يقتضي ان هذا القول لم يثبت عنه فخالف
 ما يقتضيه ما مر من بؤته عنه ورجوعه عنه لما قاله الجماعة
 وعدم جريه على السنة اي وعدم جريه على ظاهر ما ورد
 في السنة واراها هذا القرآن والحديث وقوله عقلا راجع
 لفساده قطعا وقوله وعقلا راجع لقوله وعدم جريه على
 السنة في الكلام لف ونشر مرتب بالنظر لطرفي العلة وقوله
 لان القدرة الخ تسند لقوله عقلا ولم يتعرض للسند بالنظر
 للطرف الثاني لظهوره مما تقدم ولو قال الله لفساده قطعا
 عقلا وعقلا لعدم جريه على ظاهر ما ورد في السنة ولان
 القدرة الخ كان اوضح واحسن اولاد دليل لفساده لا اول
 بين النقيضين فان كان الاول اي فان ثبت الاول
 وهو ان اليجاد من صفة نفسها اي صفة كقيمتها
 وكلا الامرين الاول وكلا اللازمين وهما سلب الصفة
 النفسية وغلبة قدرة مولانا محال فيطل المتقدم وهو كون
 اليجاد صفة نفسية للقدرة الحادثة ووضوح ان الله

اراد ان يوجد ذلك الفعل في قدرته فاذا اوجده العبد
 لم يقع ما شاء الله واراده فيكون متهودا مغلوبا بهذا
 كلامه وانت خير بان مذهب امام الحرمين ان المتعلق
 بالفعل والمؤثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا
 تأثيرها فيه وانما الواقع من المولى تخصيص ذلك الفعل
 بارادته ليوجده العبد لا ليوجده هو بقدرة وحده فلا
 معنى لهذا التردد الذي ذكره فلا يلزمه شيء من الاربعين
 المذكورين فكان الاحسن ان يقول فان كان الاول لزم
 توقف الصفة النفسية على شيء وهي لا تتوقف أصلا
 ان كان الثاني ولا يرفع محذور بحجوب عما يقال
 ان الغلبة والعجز مدفوع من حيث ان التأثير لقدرة العبد
 موقوف على ارادة الله فتقوله ولا يرفع بالبنا للفاعل وهو
 قوله اي امام الحرمين ولعل محذور بالنصب على المعمولية
 وقوله في الثاني اي في الامر الثاني لم يمكن ان يتوقف
 بثبوته لها على شيء واحد فلا يصح قول الامام ان التأثير قد
 العبد على وقف ارادة الله تعالى فلزمت الغلبة المذكورة
 وان كان الثاني هذا قسم قوله فان كان الاول الثاني
 هو ما اشار له سابقا بقوله اولا الى معنى يقوم بها
 الى القدرة هل ذلك اي هل يجابه التأثير بها من
 صفة نفس المعنى الذي اوجب لها التأثير ومن اجل معنى
 قائم بذلك المعنى الذي اوجب لها التأثير فان كان لا يلزم
 لزوم قيام المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى الاول المعنى الذي
 اوجب لقدرة التأثير والمعنى الثاني القدرة وان كان الثاني

لزم

لزوم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فتقوله لزم التسلسل
 راجع لما يليه وهو قوله او المعنى قام به وقوله وقيام المعنى
 بالمعنى راجع لما رجع اليه لتسلسل ولما قبله لزم ان يقتصر
 الى معنى ان قلت قد تكون حالا قلنا الحال من لوازمه
 لمعنى فذلك المعنى اما ان يكون لاجل صفة نفسية للقدرة
 او لاجل معنى اخر قائم بها عن القاضى المراد به ابو بكر الباقى
 والمراد بالاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى وهما كما مام
 لمعنيين من محققى مذهب الاشعرى توفى في الحضر
 حاصل ان الفعل لجهة خصوص وجه عموم فمن حيث
 انه فعل من الافعال متعلق لقدرة الرب ومن حيث كونه
 صلاة او صوما متعلق لقدرة العبد والكون صلاة
 قيل انه من قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال امر
 ثابت في الخارج لم يصل الى مرتبة الوجود وتقدم دليله
 واما الاعتبار فامر معتبر في الذهن وليس له ثبوت في
 الخارج بل ثبوت في الذهن فقط لا في وجوده في الفعل
 اي لا في ذاته فقط النظر عن وصفه بكونه صلاة لان
 المؤثر في ذلك قدرة الرب حال اي لان القاضى
 الواسطة بين الوجود والمعدوم والاستاذ بنى الواسطة
 بينهما واعتبار عطف تفسير وفرق اي اشهر ما
 والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة بذات الفعل
 وبالكسب تعلتها به على وجه التأثير في احضار صفة
 من حيث هي حركة اي لا من حيث كونها صلاة
 تنسب الى فعل الله ايجاد الاولى حتى لفظ فعل وتنبؤ

تنسب الى الله ايجاد الاكسباد وقوله واختراعاً عطف مرادف
ويلزم من ذلك اي من ايجادها لها على بها اي بالمركبة من
جميع وجوهها لان المخترع للشي لا بد ان يكون عالماً به من جميع
وجوهه ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه المتعلقة
بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم
علمها من حيث انها صلاة وان لا يفعل في ذاتها عطف
على علمه ويلزم ان لا يفعل في ذاتها لان الوجود هو الله
ومن قواعد اهل السنة ان المخترع مفعوله لا يقوم بل
بغيره وجعل هذا لازماً بالنظر لتوابع اهل السنة لا بالنظر
لتوابع المعتزلة واما بالسطر لتوابع المعتزلة فالمخترع
قد يقوم به فعل فان العبد يخلق فعله عندهم ولا
يتصف بها اي بالحركة انتصاف قيام هذا لازم لما قبل
فلا انتصاف اليه تفرع على قوله تنسب الى الله من حيث انها
حركة ان الحركة تنسب الى الله من حيث انها حركة على جهة
الايجاد والاختراع ولا انتصاف اليه بحركة من حيث خصوصها
الكاين من العبد فكونها صلاة او سرقة فلا انتصاف
من العبد ولا انتصاف بحركة لله تعالى من حيث الخصوص
الكاين من العبد وقدم المحذور اهتماماً به فيقال اوجبها
ولعدها اي ولا يقال اوجد الله الصلاة ولا انه مبدئ
ولا سارق وهذا اي قوله فيقال له راجع لما قبله على سبيل
اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من
حيث انها حركة تنسب الى الله ايجاداً والثاني تفسير
لقوله ولا يتصف بها انتصاف قيام وتنسب الى العبد

من حيث

من حيث خصوصها فيقال انه يصلي وسارق وزان
وهو اي خصوصها كون تلك الصفة صلاة واي بقوله
تلك الصفة وان كانه المناسب للسياق السابق تلك
الحركة مراعاة لقوله صلاة ولا الحركة فرض مثال ولا تأثير
لخفي قوة التعليل لما قبله وقوله الا في ذلك الوجه اي
الحال الذي هو اخص وصف وصف الفعل ولا يشترط
علمه اي العبد وقوله من كل وجه اي بل المشترط علمه من
حيث الخصوص فقط والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من
جهة خصوصه لانه غير مخلوق له ونفوذ بالله من ذلك
وذاته محل فعله وكسبه اي وذات العبد محل فعله
الذي هو لخص وصف لحركة فمحل الحركة من حيث العموم و
المخصوص ذات العبد وقوله وكسبه اي ومحل كسبه وهو
التأثير في اخص وصف الحركة وتكون صفة له صفة
بالنصب جبر يكون واسمها ضمير يعود على الافعال المنهوية
من السياق وقوله فيكون صفة له اي من حيث العموم والمخصوص
فقوله فيقال انه متحرك راجع للاول ومصل وغاصب
راجع للثاني وان انفصل الخ هذا انتقال للكلام على
جهة الخصوص بعد ما تكلم على الامر من فقوله وان نقل به
اي بالفعل امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر
ذلك الفعل طاعة وعبادة وقوله على خلافه اي على
خلاف النهي وذلك الوجه اي وذلك الحال الذي
هو اخص وصف الفعل كالكون صلاة والكون زنى
فقال فعل الخ اي ولم يقل غرك ولا لا يتحرك

وهو المقابل للنواب والعقاب أي في الاجل فتقوله بالمدح
والذم أي في العاجل لأن حيث أنه موجود عطف على
معنى أي والعمل مكلف به من حيث ذلك الوجه أي كونه
صلاة أو غصبا أو زلف أو نحو ذلك من الخصوصيات لأن
حيث أنه موجود والضمير في أنه عايد على الفعل
فإن ذلك الوجهان لوجود المعلوم من موجود وقوله لا
يختلف به أي لا يختلف فيه العمل فالوجود قدر مشترك
بين الأفعال وهم فلو أمر بالصلاة من حيث هي فعل موجود
لكان كل موجود مأمورا به ولو من مثلاً عن الغيب من حيث
أنه فعل موجود لكل موجود فيها عنه واللام فيها باطل
فكذلك الملزوم فوجب أن يكون التكليف إما توجه للأفعال
من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب فإن قلت الملازمة
معمولة إذا الأمر والنهي عن فعل ما لا يقتضي الأمر والنهي عن
جميع الأفعال قلت متى توجه الأمر والنهي باعتبار الوجود
كان المراد أفرادها التي يتحقق فيها الالزامات فيتحيل أن
تطلب من حيث هي مجردة لاستحالة إيجادها وإنما تطلب في
التحقق جرياً بها ولا تنحصر في فرد من الأفراد فيجب جميعها
فترى أنه لما أمر بالصلاة عملاً لجميع أفرادها ولما نهى عن
المصعب عملاً نهى جميع أفرادهم ولم يخص في المصعب فكذلك الأمر
بالوجود لو جاز أن يتم الأمر بكل موجود ولو نهى عنه لم نهى
كل موجود وهذا باطل قال أي المشهور ستأتي سر هذا
أي ما قاله القاضي والاستاذ من العبد يؤثر في حصر وصف
الفعل أعدله من قوله المعتزلة من أن العبد يؤثر في فعله
تبعا

تبعا لإرادته والتعبير بأعدله فيه تسمي أو لأعدله في قوله
المعتزلة فإنهم أثبتوا الأشياء حاصلة أن المعتزلة قالوا
بمسيبة المعلوم الممكن وأن حقيقة وأوصافه النفسية ثابتة
له مستقرة في حال عدمه والوجود عندهم زائد على الماهية لا
مشترك بالاشتراك المعنوي لأنه عبارة عن إبراز المعلوم
وأظهاره مثلاً الصلاة الواقعة من زيد ههنا كانت ثابتة
ومتغيرة في حال عدمها ولكنها كانت مستورة والتخصيص
إنما تعلقت قدرته بأظهارها وكذا ذات زيد مستورة وثابتة
في نفس الأمر لمحة وعطير قبل ولادته وكانت بحياة مستورة
تشبه نوب في صندوق والموت إنما أثر فيها بقدرته الوجود
فقط أي أظهرها وإبرازها الخارج الأعيان فلم يصفو الز
بالاقتدار على خلق الذوات وإنما أثر القادرية عندهم أخرج
الذوات إلى الوجود فعلى كلامهم يكون المكلف به هو الوجود
لأنه متعلق المقدر ويرد عليهم أنه لو توجه التكليف كما
يقولون بمطلب الوجود للمزمع الطلب بكل ما يقبل الوجود
فيكلف ذن بكل فعل وهو باطل فالتكليف ذن إنما هو
بالخصوصيات فلم يبرم بالصلاة من حيث إمكانها والالتكان
الأمر بها أمر بكل ممكن ولأن حيث كونها حركات وسكنات
والالتكان الأمر بها أمر بكل حركة وسكنة وإنما أمر بها من حيث
كونها صلاة وهو أخص وأوصافها وبخاصة أنهم قالوا العقاب
وأوصافها النفسية ومن جعلها أخص الأوصاف ثابتة مستقرة
حال عدمه فلا يكون الأخص مقدرًا فصار المطلوب غير
مقدور والمقدور الذي هو الوجود غير المطلوب بخلاف

مذهب القاضى فانه لا يقول نية المعلوم فالوصف للنفس
 الاحصى مقدور للمعد فيصح التكليف به وقد كثر الجأى
 واصحاب القائلين بنسبته المعلوم لانه تصرع بقدم العام
 حيث استبرأ الذوات موصوفة بالصنات في لقدم وهى
 الوجود حال فانت الصير العايد عن الوجود نظر لكونه صفة
 ارادته مراعاة للتجبر لا له حال يكون تبيينها لا يختص
 مقولهاى لا يختلف معاه وهو ابرز المعلوم واخبره
 خارج الاعيان وقوله باختلاف الحقائق اى باختلاف اركانها
 لطلب تلك الحال اى التى هى الوجود سيد يلزم التكليف
 بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل
 وباعتبارها بالتح فالفعل من حيث كونه صلاة حسن ونسب
 كونه زنا قبيح فأتوجه به التكليف غير مقدور لان خصوصية
 ثابتة مع حقيقة في حالة المعدم والذى يقدر عليه وهو
 الوجود لم يتوجه به التكليف لان الشخص ليس مطعنا
 بمطلق حركة بل يقيد كونها صلاة او زكاة فاذ كان
 ان يقع التكليف بالمقدور بخلاف ما ذهب اليه القاضى
 فان مخصوصيات عنده مقدورة للمعد لا لا يقول بنية
 المعلوم وقد فيصح التكليف بها فكان ما صار اليه مطابقا
 لمقتضاها العقلية والشرعية اما العقلية فلانه اسد
 وجوده حركة واختراعها لله اذ هو العالم بها من كل وجه
 وبذلك يصح تخصيصها واجبا لها وما الشرعية فلانه
 اسد لمخصوصية للمعد فيصح التكليف الوارد في
 الشرع بخلاف المعتزلة فانهم لم يوافقوا العقل ولا الشرع
 ان ما توجه

لا ان ما توجه به التكليف ليس مقدورا وما هو مقدور
 لم يتوجه به التكليف واثبت جبريا به سياق برده هذا
 القول وجمله باطلا فكيف يكون مطابقا للعضايا
 الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية المعلوم لها تأمل
 قال شرف الدين الخ لما ذكر سابقا انه لا يخفى ما دام نقل
 عن القاضى والاستاذ وبين جهة الاختلاف بينهما وبين
 ما ذكره الشهرستانى من ان مذهب القاضى مستقيم بخلاف
 مذهب المعتزلة تعرض هذا السنة الفساد فقال فان
 شرف الدين الخ وما ذكره الضمير عايد على القاضى
 واتباعه كالشهرستانى والاستاذ وما حصل ذلك ان الاشاعر
 لما قالوا ان الافعال الصادرة على يدى لعباد كلها مخلوقة
 لله بقدرته على وفق ارادته ولا تأثير لقدرة العبد اصله
 الزمهم المعتزلة التكليف بالمحال لان تكليف العبد بما ليس
 من فعله خارج عنهم ولان التكليف على هذا التقدير يكون
 حاصله فعل باين لا فعل لك ما انا فاعله وهذا عبث لانه
 محصله فلما اوردوا هذا على اهل السنة قال القاضى و
 استاذ ان قدرة العبد تتعلق باخص وصف الفعل وهو
 تكليف به قال ابن التلمسانى هذا الذى ذكره القاضى و
 استاذ راد كان فيه خروج عن تشنعات المعتزلة على
 الاشاعر وانه ضعيف فقوله الله عن تشنعات المعتزلة
 اى تشنعات الواقعة منهم على الاشاعر وقوله وغنى الزام
 التكليف بالمحال اى اللزوم للاشاعرة بتقدير اى على
 تقدير وهو متعلق بتشنعات وكذلك قوله حيث قالوا

والصير فيه للمعتزلة والمعتزلة له الاشاعرة وجواب ما قلنا
انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم عليه شي قبل التخليص على
هذه بضبة اماره الثواب والعقاب والمؤمن ان ينصب
امارة على ذلك ما شافوا جعل الاشكال والالوان و
المتاخير ونحوها اماره على ذلك لم يلزم عليه محال فكذا
له ان يجعل اماره على ذلك فعلا خاصة جملتها في العبد
وهذا جواب على سبيل التنازل وارخا العتات وسياق
رد هذا التشيع عند قول المصنف ومن تعلق القدرة لكافة
له على هذا استدبر وهو ان الخالق لجميع الاعمال هو الله
الا انه ضعيف خبر عن قوله وما ذكره فكان المناسب
حذف قوله الا انه كان المناسب لما بعد الخبر من السدان
يقول غير مستقيم لان كلامه الاتي بعد السنة يقتضي ان ما
ذكره فاسد لا اله ضعيف فان معتد القاضى بهذا
سند للضعف امكانها اى فالعلة في التأثير لا مكان
والامكان يتحقق في جهة عموم وفي جهة خصوص فمقتضاه
تأثير قدرته تعالى في كل من يهتدي وفيه وليس تخصيص
بعضها الذي هو الوجود في اسناده اليه تعالى باولى من
بعض الذي هو اخص وصف الفعل في عدم اسناده له تعالى
وذلك ان المتعمدان واد اكان مقتدرهم فيما اصابوه
للعبد الامكان فليس تخصيص بعد جهات الفعل الذي هو
اخص وصف في اسناده للعبد باولى من بعض الذي هو الوجود
في عدم اسناده اليه فان هذا الوجه اى الذي هو اخص
وصف الفعل وهذا سند لما قبله وانت خير بانه غير مناسب

لاد الموضوع

لان الموضوع انه يمكن وان كان صحيحا من جهة المعنى فالمعنى
اذ لو قال وذلك بطرد فيما اضافوه للعبد فيجب ان يثبت
لقدرة تعالى وفيه تفرقة القاضى تفرقة من غير فارق
في سببه سائر الممكنات المراد بساير باقى الممكنات وهو جهة
العموم ولا يصح تخصيصها بجميع لان يدخل فيه جهة لخصوص
مع انه لا يقول بانها مخلوقة له وجب اضافتها الى قدرته
انما لما تقدم مع العلة امتنع نسبتها الى قدرة ما فلا يضاف
للعبد ولا لله وقد قالوا باضافته للعبد وما قرأوا له
حاصله ان لقاضى واصحابه انما ذهبوا بهذا المذهب لاجل
الفرار من اجبر الملازم لاهل السنة مع ان لهم لازم لهم على
هذا المذهب كما ينبغي الله بقوله الله وما قرأوا عن الضمير
للقاضى واصحابه وعن بمعنى من لان ذلك الحال اى التى
هى اخص وصف العقل وكان الاولى ان يقول لان اخص
الوضع له لان هذا رد على القاضى والاستاذ والاستاذ
لا يقول بل الحال بل انما تولى بالوجود الاعتبار الى ايجابها العشر
للمحال وفيه ان الحال لا تنصف بالوجود ولا بالعدم وقد
يجاب باننا اطلق الوجود على الثبوت اى لا يتصور ان يمتنع
الى اثباتها على حالها بالحال المهمة المكسوة اى على
حدثها دون الذات ما لم يفعل الله لها اى عدمه عدم
فعله الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهو
الفعل فاراد بالذات حقيقة وهذا اى الالتزام وقوله
فان الوجه لكون توجيه للاشدية والضمير في يكون للوجه
والاعتبار ولم يقل كونان اشارة الى ان الاعتبار تفسير للوجه

ماليس له وجود في الخارج الاولي ماليس له بقاء لان الخال
ثابتة في الخارج ويتعلق به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله
فكيف يصح الاستفهام انكارى بمعنى النفي لا يصح توجه
القصد الى ماليس له بقاء وقوله اه اى كلام شرف الدين
ابن التلسماني ولما حصل له حاصل تحرير الكلام في مسألة
الافعال التي يقال فيها انها مقدورة للعبد لا تأثير لها
اي في دات الفعل ولا في اخص وصفه وانما هي القدرة
لحادثة مقارنة في الوجود لغيرها وهو الحركة وذلك
لان العبد اذا عزم على الشئ خلق الله امرين القدرة والحركة
ولا يرد علينا الزام المعتزلة من الجبر كما تقدم لان هذه
الافعال لم يجعلها الرب عللا للثواب والعقاب بل عسا
جعلها امارات وعلامات وسياتي توضيحها ما حكى عن
الامام ابي عن امام الحرمين وقوله ان القدرة لحادثة اى من
القدرة لحادثة فهو يقع الخبر على حد من البياينة وقوله
على اقدار اى تقديرات وتخصيصات قدرها وعيها بالبارك
تعالى بابرادته كالوجود والكون في زمان كذا ومقدار كذا ثم
ان ما نقل المص عن الامام خلاف ما نقله الخياط وعبد الحكيم
عليه وكذلك السعد في القاصد والمضد في المواقف من
ان الذي يقوله الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين
لحادثة والقدرة فالقدرة لحادثة عنده جزء مؤثر لانها
مؤثرة استقلالها لفعل النقل عنه اختلقت كقوة تولى
لجبرية يقع بها المزاوجة القدرية وهو الحركة وقوله
فقط اى دون قدرة بخلاف مذهب اهل السنة فان الخلق

في العبد

في العبد امران مقترنان المقدور وهو الحركة والقدرة لحادثة
وساوى اى لجبرية بين المضطر والمختار وهذا امر يقضى بغيره
على سبيل الاستقلال اى بقا الارادة العبد قوتها على وفق
مراده كلها باطلا قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهى
قوله امام الحرمين وقوله القاضي وقوله القدرية وسياتي بطلان
القول الرابع وهو مذهب الجبرية وايضا اعتمدت في هذه
المقيدة بل وفي غيرها فلا مفهوم للظرف لانه اعتمد ايضا
في غير هذه المقيدة ولو حده كان احسن من القول الذي
نقل عن الامام ابي امام الحرمين وهذا يقتضى ان التعجب من
بعض القول وقوله كيف يصح ان يقول يقتضى ان التعجب
من الامام وفي الحقيقة التعجب من الامام كيف يصح قوله
الاستفهام للاستبعاد وهو بيان لجهة التعجب مع ما ذكر
لخامس صدرته اى مع اكثاره ويحتمل ان تكون اسم موصولة
من الادلة منسقة بالكثير او بيان لما على انها اسم موصولة
لتصحيح المذهب الحق ان من الافعال مخلوقة للرب على وفق
ومبالغة عطف على ما اكثر والتضليل لمن يعتقد ان
المقدرة لحادثة تأثيرا اى اى تأثيرا كان في دات الفعل
او في اخص وصفه وكذلك لحد الاشارة راجعة لقوله
عجباى واعجب من القول الذي نقل عن القاضي والمناذ
مما يضافه اى مما يضاف ذلك القول المنقول عنهما وهو
طريقة الاشعري وبالجمل اى واقول قول الجمل فالى
اقطع به ولعل ذلك انما صدر لانه هذا يمارض ما قبله
من نثره هو لا الائمة لان هذا اعتراضه بصدور ما ذكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ
 لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَالْعَصَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
 وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ آمَنَّا بِعَسَدٍ فَيَقُولُ الْعَبْدُ
 الْعَقِيرُ مُحَمَّدٌ أَلَهُ سَوْفَى الْمَالِكِي عَفْرَاءُ لَهُ وَلَوْ أَلَدِيهِ وَلَمَّا جِئَهُ
 آمَنِينَ هَذِهِ تَقْرِيرَاتٌ عَلَى شَهَادَةِ الْكِبَرِيِّ جَمْعُهَا مِنْ تَقْرِيرِ شَيْخَانَا
 الْعَلَامَةِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الصَّعِيدِيِّ الْعَدَوِيِّ صَاحِبِ التَّالِيَةِ
 الْمُفِيدَةِ نَفَعْنَا اللَّهُ بِهَا آمَنِينَ بِرَبِّهِ قَالَ الْبَيْهَقِيُّ هُوَ فِي الْأَصْلِ مِنْ طَبَقِ
 فِي السَّنَةِ اسْتَقْبَلَ فِي الْعَرَفِ فِي مَنْ يَلْعَقُ رِثَةً أَهْلِ الْمُضَلِّ وَلَوْ صَبَرَ
 وَالْإِمَامُ هُوَ الْمُتَقَدِّمُ بِهَا الْمَقْدَمُ عَلَى غَيْرِهِ يَسْتَعْمَلُ مَزْدَا وَحَمْدًا قَالَ
 فَقَالِي وَاجْمَعْنَا لِلتَّقِينِ هَامًا وَقَوْلُهُ الْعَالَمُ الْعَلَامَةُ فَدَسْتُهُ لَدُنَّ
 الْعَلَامَةُ هُوَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْمُعْقُولِ وَالْمَقُولِ وَرَبِّهِ ذَلِكَ أَنَّ الْعَلَامَةَ
 صِفَةً مَبَالِغَةً تَدُلُّ عَلَى كُنْهٍ الْعِلْمِ وَالْكُنْهُ يَحْتَصِلُ بِالْمَجْمُوعِ الْمَذْكُورِ
 فَتَامِلْ فِي التَّأْنِيهِ تَرِيدُ لَتَأْكِيدِ الْمُبَالَغَةِ وَأَيُّ الْعَلَامَةِ جَدِّ
 قَوْلُهُ الْعَالَمُ لَا فَاذَةً أَنَّهُ جَمْعُ بَيْنِ الْمُعْقُولِ وَالْمَقُولِ تَحْقِيقًا وَقَوْلُهُ
 الصَّدْرُ الْمَصْدَرُ بِهِ فِي بَعْضِ الْأَكْبَادِ الْمَقُولُ الْوَاحِدُ الْمَقُولُ
 وَالْمَقُولُ بِمَعْرِفَةِ الْعِلْمِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّفْثِيَّةِ وَاللَّهْنِيَّةِ قَوْلُهُ الرُّبِّي
 فَمَيْلٌ أَمَا بِمَعْنَى فَاغْلِ أَيْ الْمَقُولِ لَا وَامْرَأَتُهُ وَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ مُحْتَاجًا
 لِمَوَاهِيغٍ وَمَعْنَى مَعْقُولٍ أَيْ مَقُولٍ أَيْ مَقُولٍ أَيْ مَقُولٍ أَيْ مَقُولٍ
 يَكْلَهُ لَغَيْرِهِ طَرَفَةٌ عَيْنٌ تَرَى الْعَارِفُ أَيْ بَرِيهِ وَهُوَ مَنْ اسْتَفْلَى بَرِيهِ
 حَيْثُ صَارَ لَا يَلْتَفِتُ لَغَيْرِهِ مِنَ الْأَكْوَانِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْعَارِفِ مَنْ عَرَفَ
 الْعِلْمَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ أَذْ لَا يَتَقَالُ هَذَا عَارِفٌ كَمَا أَنَّهُ لَا يَتَقَالُ لَمْ يَعْلَمْ عَرَفًا
 إِلَّا أَذْ كَانَ عَاطِلًا قَوْلُهُ الرُّبِّيُّ أَيْ الْمُنْسَقُ لِلرَّبِّ مَنْ حَيْثُ سَدَّدَ
 نَسَكُهُ بِدِينِهِ فَالْمُسَبَّحَةُ غَيْرُ قِيَاسِيَّةٍ أَذْ الْقِيَاسُ الرُّبِّيُّ وَهَذَا الْكَلَامُ

اول

مور

اُولَى تَالِيَةِ الْعَالَمِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ كُنْيَةً لَهُ وَمُحَمَّدٌ اسْمُهُ وَقَدْ نَقَلَ عَنْ الْأَمَامِ هَذَا
 قَوْلَانِ هَلْ بِالْأَفْضَلِ الْكُنْيَةُ أَوِ الْأَسْمُ وَالْأَفْضَلِيَّةُ مَرْجِعٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْحُصُولِ
 الْمُدْرَجِ وَكُنْهٌ التَّعْظِيمُ وَتَجُوزُ الْكُنْيَةُ بِأَيِّ فُلَانٍ وَأَذْ لَمْ يَكُنْ لِلْكُنْيَةِ وَلَدٌ
 لِلسُّنَنِ نِسْبَةً لِبَنِي سُنَنِ قَبِيلَةٍ مِنَ الْعَرَبِ بِالْمَرْبِ قَوْلُهُ الْحَسَنُ
 نَفَتْ لِحْدَانِ الْمَقَامِ مَقَامٌ قَوْضِيَّةٌ وَهُوَ نِسْبَةُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ
 عَلَيْهِمَا وَهُوَ شَرِيفٌ مِنْ جِهَتِهِمْ أَبِيهِ لِأَنَّهُمَا مِنْ أَوْلَادِ مَيْمُونٍ بِالْحَسَنِ هَذَا هُوَ
 الصُّوْبُ خَلَا قَالَ قَالَ أَنْ قَوْلُهُ الْحَسَنُ نِسْبَةً لِبَنِي حَسَنِ وَالْمَقْدَمُ عَلَيْهِ
 أَنْ مَنْ كَانَ فِي نِسْبَةٍ أَنْشَى سَوَاءً كَانَتْ أُمُّهُ أَوْ أَبِيهِ أَوْ أُمُّ جَدِّهِ نَوْلاً
 الْحَسَنُ وَالْحَسَنُ شَرِيفٌ شَرَفًا كَامِلًا وَتَجُوزُ لَهُ لِبَسُ الْعَامَّةِ الْمُخْفَرُ
 مَا لَمْ يَخْصُفْ السُّلْطَانُ لِبَسَهَا بِالْإِشْرَافِ مِنْ جِهَةِ الْأَبَاءِ وَلَيْسَ يُحْتَاجُ الْإِخْذُ
 مَا وَتَقَالُ عَلَى الْإِشْرَافِ وَالْمُرَادُ بِكَوْنِهِ شَرِيفًا شَرَفًا كَامِلًا مِنْ جِهَتِهِ
 بِالْإِحْتِرَامِ وَالتَّعْظِيمِ وَأَنْ كَانَ يَجُوزُ لَهُ اخْتِارُ الرَّاكَةِ وَمُقَابِلُ الْمُتَقَدِّمِ
 أَنْ لَهُ نَوْعٌ شَرَفٌ قَطْعٌ قَوْلُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي شَيْخَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ
 وَالرَّحْمَةُ عِبَارَةٌ عَنْ الْأَنْعَامِ وَأَمَّا الرِّضَى فَهُوَ فِي الْأَصْلِ صِفَةٌ
 قَائِمَةٌ بِالْمَلِكِ يَنْشَأُ عَنْهَا قَوْلُهُ الْإِعْتِرَاضُ عَلَى الْمَاعِلِ وَالْأَنْعَامُ
 عَلَيْهِ وَالْمُرَادُ بِهِ فِي حَقِّ الْمَوْلَى عَلَى مَذْهَبِ الْخَلْفِ لِأَنَّهُ هُوَ الْأَنْعَامُ
 فَيَرْجِعُ الرِّضَا لِلرَّحْمَةِ وَقَوْلُهُ بِمَنْدَ أَيْ حَالَةٍ كَوْنِ ذَلِكَ الْفَقْرَانِ
 نَاشِئًا مِنْ مَعْنَى وَكْرَمِهِ لَا أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ أَذْ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ
 نَقَالُ شَيْءٌ أَنْ قُلْتُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لَا الْوَقْتُ رَضَوَانِ اللَّهُ وَرَضَوَانِ
 رَحْمَةُ اللَّهِ بِرَأْسِ الْأَنْصَوَانِ غَيْرِ الرَّحْمَةِ قُلْتُ يَكُنْ أَنْ يُقَالُ الْمُرَادُ بِالرَّحْمَةِ
 فِي الْحَدِيثِ الْأَنْعَامُ الْأَتَامُ وَبِالرَّحْمَةِ الْأَنْعَامُ أَتَمُّ مِنْهَا فَلَا مَقَارِفَةَ بَيْنَهُمَا فِي
 الْحَدِيثِ الْأَنْعَامُ الْكُنْيَةُ وَأَنْ كَانَ كُلُّ مَنَّهُمَا الْأَنْعَامُ وَغَيْرُهُ الْمُنْفَرِقُ
 سَتَرُ الدُّنْيَا وَيَلْزِمُهُ عَدَمُ الْخَوَافِقِ وَقِيلَ مَحْوُ الدُّنْيَا مِنْ صَعْفِ الدَّلَائِكَةِ

والثالث حكمنا بذلك فالمراد بالترتبات تكرير ذلك في الدور
 الاول والثاني اعني مساقفة قطع القمر الفلك في المرة الاولى
 والثانية وليس المراد بالترتين نفس المهادي المذكورة اعني
 احتلاق التشكلات النورانية المذكورة بل الترتيبين
 يحده الشخص في نفسه لا يمكنه ان يعبر عنه لعدم توفية
 المباداة بالبيان عنه وانما يدركها من اطلع على ذلك كما
 الصير في يعرف الراي من غير فاذا سال عن قرينة ذلك
 قال خالط السماط فترق وهي ما يحزم بها العقل وهي
 قضايما يحزم العقل بنسبتها بواسطة حسن السمع مثلا
 وبواسطة واسطة حاضرة في الذهن وذلك اي تواتر
 اي يخبر عن محسوس اي بحاسة البصر مثلا او البصر خرج
 بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول فان ذلك الاخبار
 لا يفيده الحزم وان حصل الحزم لمدعيه بحسب التواتر
 كحزم الفلاسفة بان العالم قديم فان هذا وان لم يحزم
 جمع شرايع وهم شياخهم وهكذا الا ان الاخبار ليس
 بحسوس بل بمعقول وهو القدم يمكن وقوعه لعلة
 وصف لازم اذ متى اخبر الجمع الكثير عن محسوس فليكون
 الاوقوعيا باقتناع تراطمهم على الكذب اي عادة واما
 العقل فيجوز ذلك كقولنا محمد رسول الله ادعى النبوة
 وقد اخبرنا بذلك جماعة عن جماعة له وكل جماعة يستعمل
 تراطواهم عادة على الكذب فالحكم بدعواه النبوة واطهار
 المخبرين على يديه انما يحزم به العقل بواسطة حسن السمع
 من المخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر في

الذهن

الذهن وهو ان ذلك يخبر خبر جمع يستحيل تواطؤهم
 على الكذب وكل ما كان كذلك فهو مقطوع به مركب
 من القسم الثاني وهو الحسيات اعني ما كان المحزم فيه
 بواسطة الاحساس بالحاسة وقولنا الثالث اي هو
 ما كان المحزم بواسطة قياس ذي وسط حاضرة في الذهن
 ملاحظ مع المقدمة مائة وهو القضايا التي قياساتها
 معها واعلم ان تركب المتواترة من الحسيات باعتبار
 المباداة الى الطائفة الاولى التي ادركت اولالها تخبر
 عن المحس مطلقا سواء كان مشاهدا او ذوقا او سميا
 او لمسا او غير ذلك فتقول الش بواسطة حسن السمع
 بالنسبة لمن يحزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرون
 اول حصول العلم اليقيني نسبة الى اليقين وهو العلم
 فقيه نسبة الشيء اليه نفسه وهو باطل ضرورة تقاير
 المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة
 الشيء لنفسه اذ لم تقصد المبالغة والاحادة او يقال
 المراد اليقيني متعلقة فيكون اليقيني صفة جرمية
 على غير من هي له وذلك لان اليقيني في الحقيقة وصف
 للمعلوم ووصف المسلم به من باب وصف الشيء بوصف
 متعلقة بثبوت المدعى به يوصف باليقين حقيقة
 والعلم بذلك الثبوت يوصف به مجازا من باب وصف
 الشيء بوصف متعلقة وهذا اعني قوله منها يتركب
 عبر باداة بيان للعلمة الغاية من النظر واما القول
 فهو ما تالف له عبر باداة الاتصال لتقاير المعطوف

عنهم وما مرغاله واجيب بان معنى ما مر الذي قطع به تنزه
 هو لا الاية عن اعتقاد ما نقل عنهم على ان قولهم ومذهبهم
 جدلية نسبة للمجدل وهو مقابلة الحق بالحق لا تخام
 خصم ولا عجزا فويت منافرة الحق لخطا صلا المقتزلا
 قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا لله مع انه كلف العبد به وكيف
 يكلمه باليس مقدور الله وهذا تناقض وما امت لان يحصل
 الخلف مما فعل باين لا فعل له او افضل لا بفعله الا ان كيف
 يثبت العبد او يعاقبه على غير ما فعل يقال لهم الامام يزول
 ما الزمت بتقدير ان يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن تابعا
 لارادة الرب وتخصيصه كذلك الفعل وفي هذا موافقة
 المنقول الدالة على ان الله خالق كل شئ فيحصل لخلق على
 التقدير ومن اين يلزم الميت والتهافت ولا اناية العبد
 وتغذيه على غير فعله وقال لهم القاضي والاستاذ التكليف
 انما وقع باخص وصف الفعل وهو المقابل بالثواب والعقاب
 فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم ان
 ذات الفعل بخلق العبد بل الخالق له الله هو الله كما يد له عليه
 الايات الربانية نحو الله خالق كل شئ والله خلقكم وما تموتون
 فانها تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه وليس قصد
 امام الحرمين الاستمرار على القول بذلك واعتقاده بل قصد
 جرح خصم الى الحق لانه وافقه في بعض عرضه وخالفه في البعض
 الاخر فيرجى انجراره الى جميع الحق لانه يحرمه شيئا فشيئا كما
 يقال في الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال في ان العبد خالق
 لكن لاخص وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجا
 لا انجراره

في قوله تعالى لا اله الا الله وحده لا شريك له

لا انجراره لانه لو خالفه من اول وهلة في جميع مدعاه لنز
 ثم ان ما ذكره الله من تنزهه هو لاء الاية عن ان يكون
 ما نقل عنهم مذهبهم وجه حسن وان كان مخالفا لما
 نقله الشهرستاني وابن التلياني من ان ذلك قول
 ومذهبها هو لا الاية ولهذا الاشارة راجعة
 لمعنى قوله والذي اقطع به الاوراجعة لمعنى فيهم ما
 تقدم والاصل ولعل ذلك انما صدر منهم في مناظرة من
 جدليماى وما يصدر في المناظرة لا بعد قولها ومذهبها
 لتأويله ولهذا المعنى في جملة المناظرة اعتراضية ليست
 من كلام الشريف بل من كلام المصنف تؤثر في كمال التعبير
 بالحال فيه تصور لان الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار
 لا بالحال فالمناسب للفعل عن كل من القاضي والاستاذ
 ان يقولوا ترى الشهرستاني وعن شرف الدين ان المصنف
 فانها تملاد لك على وجه ان قوله ومذهبها هو لا الاية
 وفرضها مما يفهم عليه كيفية وقد نقل الى القاضي
 والاستاذ ما للاستعداد وما نقله من الاجماع غير مسلم
 لاقتضائه كثر المقتزلة واحتق انهم غير كفار بل مومنون
 ثم انه ذكر المصنف نقل القاضي الاجماع على كفر من نسب
 الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل عنه
 من القول بتأثير قدرة المبدئي اخص وصف الفعل
 فيه نظر لانه يمكن ان يكون التكفير الذي نقله في من
 نسب الاختراع لغير الله انما هو في الاختراع بمعنى الخلق
 للفعل نفسه كما يقول القدرية لا بمعنى مطلق التأثير

في قوله تعالى لا اله الا الله وحده لا شريك له

حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذي ذهب
هو اليه ويؤيده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع والكسب
بان الاختراع ايجاد العمل نفسه والكسب اثباته
لذات الفعل وحقه فالتأثير الذي اشتهر القاضى للمعبد
لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على التأثير الذي
قالت به القدرية وعليهم يصدق التكفير الذي نقله
نلم لو نقل الاجماع على كثر من سب التأثير مطلقا لغير
احد صحيح الاستدلال من لم يقل بعموم صفات البارى
اي بعموم تعلقاتها بان قصر القدرة مثلا على التأثير في
الذات والالوان والافعال غير الاختيارية وهذه الامور
ايها غير مسلم ونقله هذا الاجماع فينا في قوله بالتأثير
في الاخص وهذا الاجماع غير ما قبله في الحقيقة
واذا قاله اى الشريف وقوله هذا اى ما ذكر من القدرية
التي هي مضمون بقوله مع خفيها بالنسبة لوجود القوة
انما يتوالت ذات العمل واصافة النسبية العامة
باجاد الله واختراعه وقدرة المبدأ انما تؤثر في اخص
اوصاف الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات
الفعل اخص واصافة بقدرة المعبد فهو اشنع مما قبله
وحيث كان قوله اشنع فيكون الاعتذار عنه وتزهم
عن هذه المقالة اخرى والله تعالى يعلم ان هذا جار
على الانصاف ولا يخفى ما فيه مع قوله والذي اقطع به
وكذا ما نقل عن الشريف فعلى اى وجه صدرت اى
هل صدرت على انها مذهبهم او على وجه الرد على الخصم
قوله

وهو سبحانه صياغة اى لا نقلها مع التراخي عن ما ذكر
يوجب تقليد الغير لهم في ذلك واعتقاده عن بيان
اى على تقدير صدورها منها منهم وقوله او دفعها اى نفيها عنهم
بالمرء وقد ستر المص عن ساعد الجدد ولا بين فساد تلك
الاقوال على تقدير انها صدرت منهم على انها مذهبهم فترهم
عنهما ونفى ان تكونه اقوالا لهم ان امكن ذلك الجمع وان
كان يكن من اى فرد لكس الدع كحتم لا يكون الا من عالم مقتدى
واما قلنا بوجود قدرة مقارنته ليعلم ان قوله المص باقيا
وبناء الدليل يعنى دليل التمايز يستدل على انه تعالى هو الواحد
لا فناء العباد ولا تأثير لغيرهم كعادته فيها بل هي موجودة
مقارنة لها يتضمن الرد على القدرية والخبرية وقد تقدم
الدليل على بطلان مذهب القدرية ونفى الدليل المراسل
على بطلان مذهب الخبرية فتوجد المبدأ المص بقوله وانما قلنا
لهم هو سند لقوله سابقا بل هي موجودة مقارنته لها وانما
جدير بان قوله المص بل هي موجودة مقارنته لها يتضمن امرين
الاول وجود القدرة والثاني مقارنتها للافعال والسند
الذي ذكره وهو قوله لما جرده لانه انما يناسب الامر الاول
وهو الوجود وكأنه ترك سند الامر الثاني اعتمادا على
ظهوره لانه المقدر من باب العرض وقد تقدم انه لا يبنى
بل ينعقد عقب وجوده لما جرده اى معشر المتفلا
من الفرق الفردي لى لى من حيث ان حركة الاختيار يخص
انها في الواسع بخلاف حركة الاضطراب فانها تخص انما لى

في قوله في الاضطرار فانها تخص انما لى

في الوسخ والمراد بركة الاختيار للحركة التي من شأنها ان يتعلق
 بها الاختيار لتدخل حركة الذاهل اما مقارنته ههنا دليل
 على الدعوة الثانية وهي المقارنة التي لم يسند لها في المتن واخر
 الكلام على دليل الدعوة الاولى المذكورة في المتن ولا يخفى عدم
 حسنه والمراد بمقارنة القدرة للمقدور والمقارنة في الوجود
 هي مقارنته ومانيه لا يجب التعلق لان القدرة سابقة يجب
 التعلق على المقدور وهذا الحكم اي وهو مقارنته القدرة
 للمادة لمقدورها في الوجود ليس تاما لها من حيث انها
 قدرة اي لاها من حيث كونها قدرة لا تقتضي ذلك ولا يخلو
 واستحالة التعلق عطف على انعدامه عطف لازم على ملوك
 وهو قوي كبرى قابلية وكل عرض لا يسمي ما بين بنفس
 وجودها تقدم فيلزم من تقدمها على مقدورها عدمها
 حال وجوده فيكون مقدور القدرة معدومة اي على
 تقدير عدم وجود مثلها وقد يقال انها على تقدير عدم
 وجودها مثلها لا يلزم وجود شيء بدون قدره واما المقدور
 لذلك الشيء فلا ترتب على ما تقدم لان اذا انعدمت القدرة
 انعدم تعلقها واذا انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال
 فيكون موجودا بقدرة معدومة كان اولى وذلك كما
 وكون الشيء مقدورا بقدرة معدومة محال وتقرير ذلك
 اي وتقرير كون المقدور بقدرة معدومة محال لا اي تقرير
 سنده وهو على حذف مضاف وحاصل ذلك الدليل ان تقول
 لو حصل المقدور بقدرة معدومة للزم اجتماع الصديق
 لكن

لكن التالي باطل فيبطل المقدم وميان الملازمة انه لو انعدم
 القدرة جاز وجود صدها وهو العجز فيلزم ان يكون ذلك
 الشيء مقدورا عليه حال وجود العجز والعجز يستدعي مجوزا
 عنه وان كان محال لما فيه من اجتماع الصديق جاز وجودها
 صدها انما قال جاز لان القدرة على تقدير انعدامها مجرد
 وجودها لا يلزم وجود العجز لمواز وجودها فيلزم
 كون اي الفعل وذلك محال اي وكون الشيء مقدورا عليه مجوز
 عنه محال قال المقدم وهذا اي ما ذكر من الدليل على المقارنة
 فيه نظر عدى من حيث ان اجتماع المقدم انما لوحظ من حيث
 استحالة بقاها ما بين لان من حيث انها علة وحاصلها حيث
 لوحظ ان القدرة ليست علة ولا موفرة فلا مانع من
 تقدمها على الفعل ووجود مثلها اذا انعدمت وهكذا وجود
 الفعل مقارنا للقدرة الاخيرة وكل تلك القدرة متعلقة
 بالفعل لانها غير موفرة والموفر هو الله فلا ضرر في وجود
 قدرة متعددة متعلقة بالفعل اذ لا تأثير لها وقد وجد
 الله الفعل عند القدرة الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها
 تأثير فلا تميز السابقة عن المقارنة فدعوى عدم التقدم
 لا وجه له وانما حصل ان جميع متعلق وان كان السابق قد
 انعدم ويصح ان يقال ان القدرة السابقة كانت متعلقة
 بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم تعلقها ووجود
 مثلها فالاحتمال ان التعلق السابق واختلما
 في انعدام هذا التعلق عند انعدام القدرة فهل ينعدم او لا
 ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشيء علوم

متعددة احدها متعارف لمحصله والساقى سابق عليه لا القدرة
 لا تأثيرها كالمعلوم ما خولناى ملحوظا فالقدرة كذا
 اى وصارت القدرة فى التحقيق اى فى الحقيقة وفى نفس الامر غير
 مؤثرة فاذا لم يكن من حكمها وجود المتدور اى التأثير فى
 وجوده فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة اى ولو
 عدمت رتبة قد عوى متناع التقدم لا وجه له ويصح
 ان يقال هذا هو الاحتمال الثانى وقد علت الفرق بين
 الاحتمالين وقوله ويصح له مقابل لقوله فالمقارنة متعلقة
 والسابقة متعلقة والاحتمالان متباينان على هذا التقدير
 لظروا مثلها لا يمنع تعلقها او عيها كانت تلك القدرة
 اى السابقة وقوله به اى بالمقدور وقوله ثم انتفتى اى
 ثم لما انتفتى انتفى تعلقها ولهذا الاشارة راجعة للمعنى
 قوله فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وهذا تنظير
 جاب طلبا للايضاح مثلا راجع لقوله طلوع النجوم
 قوله بابنا متعلق بعلم ثم قدرنا تشديدا اى اراد بالوقت
 المعلوم طلوع النجوم اى ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم بمجرد
 جوده وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع النجوم واستمر
 ذلك العلم بوجوده بالفعل فى الوقت المعلوم وكذا الرقود
 تجدد علوم مترتبة من رقت الانبا الى وقت الوجود بالفعل
 فقوله اى حالة متعلق بجدوفاى استمر ذلك العلم المتجدد الى
 حاله كذا والمعلوم اى وهو وجود زيد واحدها
 اى احد العلمين متقدم اى على الاخر والاخر متأخر عنه اى
 هذا فاسد ولو قال الشا واحدها منعدم والاخر متقدم

كان

كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول من طرف النظر
 له وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة وان
 قدر وجود ضد العلم اى اراد بالضد الضد المنفرد لاجل
 ان يشمل الجهل البسيط الذى هو عدمى وهذا ترضى لمعنوم
 قوله فى التنظير ثم قدرنا بتجدد علمه لاجل افادة ان مسألة
 القدرة كسالة العلم من كل وجه ككان مجهولا اى ككان المعلوم
 مجهولا بسبب ما قارنه وقد كان اى المعلوم متعلقا
 لما سبق من العلم اى وكذلك القدرة فانها اذا عدمت وطرا
 مثلها ووجد المقدور ومقارنا ذلك المثل لا يمنع ذلك من
 تعلق القدرة السابقة بذلك المقدور والحاصل انه كما يجوز
 تعلق العلم السابق بالمعلوم اللاحق وطرا والضد لا يمنع
 من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور
 اللاحق وان افترقا من جهة ان العلم السابق طرا عليه ضد
 والقدرة السابقة طرا عليها مثل رتبة فالقدرة لمحادثة
 لا يلزم فيها المقارنة للمقدور وتعدو المتكلمين امتناع
 تقدمها لا يتم وان نظرنا هذا تنظير بين العلم والقدرة
 على الاحتمال الثانى اى اذا قلنا ان العلم لا يكون متعلقا
 بالعلم السابق على حال الوجود فكذلك المقدور لا يكون
 متعلقا للقدرة السابقة على الوجود لا لعدم كل منهما
 وان كان سبب عدمهما مختلفا لان سبب عدم القدرة
 طروا مثلها وسبب عدم العلم طروا ضده والحاصل انه اذا
 قلنا ان طروا الضد على العلم لا يمنع العلم السابق فى التعلق
 فكذلك يقال طروا المثل على القدرة لا يمنع تعلقها وان قلنا ان

طر والضمه على العلم يمنع تعلقه فكذلك طر والمثل على القدرة
 يمنع تعلقها ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور ليس
 متعلقا بالمقدرة السابقة على حال الوجود تقدم وجود
 القدرة على المقدور وروحه فدعوى بعض المتكلمين امتناع تقدم
 على المقدور ممنوع لاسما على قول الخاولي حرق هذا لانه
 الموضوع كما نتول في تعلق العلم بالمعلوم اي فانه تعلق
 لا على وجه التاثير فاي شئ يمنع ان تعلق القدرة الصانع
 من تقدم القدرة لانا النزاع في التقدم لا في التعلق حتى
 ان الانسان لم يزد هذه القوية لقوله فاي شئ يمنع من وقوة يحسن
 اي يجد ويرك قبل الفعل متعلق بحسن اي حق الانسان
 يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه في حال رعيته لا يجد
 طاقة وفي حال السلامة بحيد طاقة وهذه الطاقة لا تكون
 الا سبب القدرة الموجودة عنده وما ذلك الا لانها
 من نفسه بالفرق في الحالتين وضمير انه للمحال والثاني
 صفة اي وهي القدرة في حال السلامة والمحرز في حال الرقار
 بين يديه اي يدي الانسان في حال رعيته اي تفرقة
 حاصلة في حالة رعيته وحالة سلامته واضمح لو هذا
 سند لقوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود المقدور
 وتقدم ويوجد مثلها اي واذا صح ان اللون يتجدد امثاله
 فالقدرة ايضا يتجدد امثاله الى حالة وجود المقدور لان
 كلام اللون والقدرة من قبيل الرض فينبغي على ذلك صحة
 تقدم القدرة اي كلام المقترح وحاصل ما يقال
 بعد التامل ان الاصحاب اعتبروا في القدرة التعلق بالتخيير
 وهو

في حال رعيته
 في حال سلامته

في حال رعيته

وهو متاثرتها للمقدور لما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان
 اعتبروا فيها التعلق الصانع فالابرار صريح لكن بيان كلام
 يقتضي مراعاة التخيير وقوة كلام المقترح يقتضي انه اعتبر الصانع
 كما في العكاري هذا دليل على تقدم ان الشئ لما تعرض لشرح المتن
 قدم الكلام على دليل المقارنة ولما انتهى الكلام عليه توجه الكلام
 على دليل وجود القدرة لمحادثة وكان الانسب التمسك والاشارة
 لهذا راجعة لمعنى قوله لما جئنا وان كانت لا تؤثر في حاله
 انها لا تؤثر كما هو مذهب اهل السنة ويصح ان يكون للمخالفة
 لان الرد على بحرية حاله على كل حال وهذا اي حاله كون ذلك
 الدليل ردا اي ردا على بحرية وان الموجود المقدور فقط
 اي وهو الحركة والسكون وظاهر ان بحرية يعبرون عن الحركة
 واسكون بالمقدور ومع انهم لا يقولون بالقدرة للمعبد والمقدور
 يقتضي قدرة الا ان يقال انهم يعلوها مقدورة باعتبار تعلق
 قدرة الرب بها القائلين بنفسيها اي انشائها ليدلها
 اظهار في محل المضمار من النظر اي وهو ان القدرة تسبق
 المقدور وانما علم اني بذلك لان هذا الترجيح من جهة
 وتصرفه ولا ينبغي للانسان ان يحزم بصحة اجتهاده
 وتقرير الدليل الخفية ان تقرير الدليل عبارة عن تهيئة الدليل
 المعنوي على الدليل الصانع بان يوفق بالدليل المعنوي
 بصورة قياس اقترانه واستشاي وهو لم يتعرض للصانع
 وانما تعرض لبيان ما حوى عليه في المتن من الدليل المعنوي
 فالاول ان يقول وبيان الدليل وقوله الذي اشرنا اليه من
 عادتهم باستعمال الاشارة بمعنى الذكر الصادق بالمقترح

حقيقة عرفية فادفع ما يقال قضيته انه انما ذكر الدليل في المتن
 على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكره على وجه الصراحة
 انا فنصوص حركتين اي وقوع حركتين من زبد متحدثين في جهة
 بان يكون الحركتان لجهة واحدة ومتحدثين في الخبر في المكان
 الذي يصدر منه وفيه فإراد بالخبر ما يشمل الذات القائمة بها
 للحركة والفراغ لئلا فيه المضى المتحرك والمراد بالحركات احرك
 لجهات الست وما الرمان فلا يعمل اتحادها فيه كما هو ظاهر
 لان الفرض اتحادها في الخبر ومتى كانت الذات التي صدرت منها
 لحركتان واحدة ولا بد من اختلاف زمانها الا ان احدها
 ضرورية اي اضطرارية نسبة الى الضرورة بمعنى الاضطرار وبغير
 والاخرى مكتسبة اي اختيارية انا نجد اي نذكر وقوله
 تفرقة ضرورية نسبة للضرورة بمعنى بدهة العقل اي بدهة
 انا نذكر بدهة العقل تفرقة بين هاتين الحركتين لانه ل حاله
 الاضطرار لا نجد طاقة وفي الحالة الاخرى بعد طاقة وبطل
 رجوع لو كان الاولى ان يقول ثم لا بد للتفرقة بين الحركتين المذكورتين
 من موجب لا متناع ان تكون لا موجب ثم يتوجه لتعيين ذلك
 الموجب بطريق السير فيقول وبطل رجوعهما الى نفس الحركتين
 لحد وبطل رجوع التفرقة اي رجوع موجبها وقول النفس
 الحركتين اي بحيث يكون موجب للتفرقة نفس الحركتين وقوله
 لئلا لهما والتأمل لا موجب التفرقة وانما موجب التماز
 ولا الى ذات المتحرك اي ولا يصح رجوع موجب التفرقة
 الى نفس المتحرك وداته لانها حاصلة في الحالتين المختلفتين
 وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار والموجب للاختلاف

لا يعمل

لا يعمل وجوده في الحالتين المختلفتين وانما يوجد في احدها
 لان مقتولها اي مفهومها في الحالتين واحدا لانها توجد
 كما هي في الحالتين يتعين ان ترجع التفرقة اي يتعين ان يرجع
 موجب التفرقة الى صفة لازمة في المتحرك اي وذلك الزائد
 اما ان يكون لغيا وانباتا لا جازرا ان يكون لغيا وعمدا
 لان عدم لا جبر والموجب يحسب متعين ان يرجع موجب
 التفرقة الى امر بثبوت وهو اما حال وجوده لا جازرا ان
 يكون حاله وهو المشار له بقوله لم يبطل رجوعها الى حاله
 في كلام الشافعي لم يبطل رجوعها اي رجوع موجبها
 ان حاله ان سنده بوثوق غير موجودة ولا معدومة وهي تنقسم
 الى قسمين حال نفسية وهي التي لا تقبل الذات بدورها
 معنوية وهي التابعة لمعنى فهي على كل حال لا تقبل نباتها
 وانما تقبل تبعاً لتقبل الذات او المعنى فلا يصح ان يكون
 الموجب للتفرقة بين حركتين حالاً لنفسية للذات المتحركة
 لان للحركة طارئة عليها والنفسية دائمة بدوام الذات
 والديم انما يوجد التفرقة بين الامرين الدائمين ولا يصح
 ان يكون الموجب للتفرقة حالاً معنوية لما قاله الشافعي قوله
 لان حاله اي المعنوية لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة
 اليها لا يظهر بمجرد حاله على مجهر اي وهو الذات المتحركة
 اي وانما يظهر عليه تبعاً للمعنى الذي اوجبه وجوده ولا يحصل
 لها التفرقة بين حركتين وانما تحصل بنبوعها لان حاله
 لا يصح ان هذا سنده لما قبله اي وانما يعمل بالتسمية للمعنى
 وقوله لا يعمل على حالها اي على حدتها بدون تقبل نبوعها

من المعنى واذا كانت لا تنقل على حدتها فلا تظر على الجوهر المتحرك
 مجردا فلا يحصل بها التفرقة بين حركتين وانما يحصل بتبعها
 والالزام اى والابان عقلت على حالها اى على حدتها لزم
 ان تتميز بحال احد يقوم بها اى بحال معنوية ووجهها انها جاذبة
 وصحة احداثها على حدتها يستدعي المقصد اليها وذلك يقتضى
 تميزها والعلم بها وكونها مميزة حاله ثم يقال اى هذه الحال
 كذلك اى ان صحة احداثها يتوقف على المقصد اليها والمقصد
 اليها يقتضى تميزها والعلم بها وكونها مميزة حاله وهكذا
 فيلزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو كون
 الحال ينقل على حدتها باطل كذا قرر المعكاري وقد قرر كلام
 الشافعي ما قاله المعكاري بان يقال لو عقلت اى شئت على
 حدتها للزم توقفها على حال اخر تميزها وهو اى كونهما
 ثابتة لان الذي يعقل على حيا له لا بد له من حال يميزه وهو
 بقوته المعقودة به اعنى كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان عقلت
 بنفسها فلا بد لها من حال تميزها وهو بقوتها المعقودة بها
 اعنى كونه ثابتة وهذا الكون حال فيقال فيه ما قيل فيما
 قبله ونظير ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جميعها
 مماثلة في التركيب من جواهر فردية وتميزها انما هو بالوجود
 المعقودة بها فقط ثم حالها الاولى ان يقول ثم حالها واداء
 بطل كون موجب للتفرقة بين حركتين حال الاصادق بالنسبة
 والمعنوية فحين ان يكون ذلك موجب امر وجوديا لا جاز
 ان يكون صحة الينية والبيان ببقوته وسيبطل رجوعه
 الى صحة الينية اى وسيبطل رجوع التفرقة بين حركتين اى
 يبطل

يبطل رجوع موجب التفرقة المذكورة الى صحة الينية وهو
 كون غيره محركا للذى وهي الحركة الحاصلة عند كون غير محركا
 ليهه مثلا وليس المراد حركة الاضطراب خصوص حركة السائل
 من مكان عال كالجبل مع وجود ان التفرقة اى اى غير مفتوحة
 وحال حركة الاضطراب وحده فلا يصح التفرقة بها لانها مشتركة
 مع انه قد وحدث التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة
 اى الموجبة للتفرقة بين حركتين عوضا اى قايما بالمتحرك
 وظاهره ان الصفة غير عرضي بل هي ان لا صحة عرضي معنى
 وجودي قائم بالشخص ينتفي عند المرض وان لم تطلع عليه كما
 قالوه في مجموع وقد يجاب بان المراد يميز ان يكون تلك
 الصفة عرضا اخر وكان المناسب ان يذكر او لا ما يؤذن
 بذلك كان يقول قوله ويلزم التسلسل فتعين ان يكون
 ذلك الامر عرضا وسيبطل ان تكون صحة الينية لاها غير
 معقودة لمقتضى ان يكون غيره ثم لا يخلو الخ ثم
 لا يخفى اى ذلك المرض القائم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين
 حركتين الاماله تعلقها وقوله كاللون مثال ذلك في
 اى وذلك كاللون والطعوم وكان الانسب ان يرجع
 به بلصقه والطعوم والروائح اى فلا يقال موجب
 للتفرقة بين حركتين لملاوة القايمة بالمتحرك لوجودها
 في العمل الساكن ولا الراية الطيبة لوجودها اى
 الراية في الساكن ولانه مشترك لغيره فيه نظر لان
 هذا ليس من المشترك اللفظي ولا المعنوي اى ليس موضوعا
 لهما المعطى وليس موضوعا للمقدر المشترك فكان الاولى

ان يقول لانه موجود في الحالتين والموجود فيهما لا تتم الترتبة
 به بينهما او حياة الاولى حذفه لان المقام في قسم ما يشترط
 في نبوت الحياة ولا يقال حياة يشترط في نبوتها الحياة لانه
 يودي التسلسل لوجود الكل مع نبوت الحركتين كعدم
 المعلوم ان الموجود في الحالتين لا يقع الترتبة به بينهما
 وبقية الحاجة له فهو توسيع في الدائرة فقط لان
 اصل الموضوع وجود الحركتين ويبطل كون ارادة الخوا
 ويبطل ايضاً كونه سما او بصر الوجوده في الحالتين وكان
 الاولى لك ذكرها ايضاً لان المناسب في مقام السير ذكر
 جميع الاطراف فلما حصل ان الاعداد قد انتفت والوجود
 باب كذا لك غير القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو
 القدرة وتعلق ما عطف على نسبة عطف تفسير و
 التعبير بما يقتضي ضعف التعلق فيكون خاصاً بمذهب
 اهل السنة ولا يكون جارياً على المذهبين فالاولى حذف
 لفظة ما ليكون جارياً على كل من المذهبين لانه يصدق
 بما اذا كان التعلق مسيئاً كما هو مذهب اهل السنة
 او قوياً بان كان على طريق التأثير كما يقول المتن
 وتعبيرنا الذي هو مبتدأ وقوله معناه خبر وفي المحل سئى الا ان
 يقال المصدر بمعنى اسم المفعول اي ومعبرنا قوله التي من شأنها
 الاختيار اي سوا تعلق بها الاختيار بالفعل ولا الحركة من
 الفاقل والتايم والا فالفعل الخاى والافتقار عن معناه
 ما ذكره بل معناه الحركة التي تعلق بها الاختيار بالفعل فلا
 يصح ان الفعل المكتوب وهو الذي فارقه قدرة العبد

قد يقع

قد يقع لغير اختيار كخبر التايم فانه بغير اختيار ويمكن له
 ولهذا اي لاجل ان الفعل المكتوب قد يقع بغير اختيار
 في الحركة الثانية اي وهي المتابعة للاضطرابية لكان
 اخف اي لاجل ان يشمل الحالتين وعبارتنا في العقيدة
 هذا توجيه لما جرى عليه في المتن وجوابه ان المراد اي
 بحركة الاختيار ما هو رايه من انها هي التي من شأنها اي تعلق
 بها الاختيار سوا تعلق بها الاختيار بالفعل ولا الحركة التايم
 والفاقل بطل تعبيرا عما سوا عبر بحركة الاختيار او الكتاب
 فانهم ادعوا الفعلة لقوله فالرد على الجبرية حاصل بطل
 تفسير وقوله ادعوا الخ اي فيقولون لا قدرة للعبد على فعل
 من الافعال فيناقضه الخاى فيناقضه ما يقول اهل السنة
 ان بعض الافعال للعبد عليه قدرة وهو ما كان بالتمسك و
 الاختيار او ما كان مكتسباً وبعضها لا قدرة له عليه وهو
 الاضطراب لان الملكية السالبة اي التي تدعيها الجبرية
 وقوله فيناقضها موجبة جزئية اي وهي التي تدعيها الاساغرة
 يدعون ان للعبد قدرة على بعض الافعال وعنى تعلق الخ
 هذا اشارة لتقريب الكسب على طريق الشيخ الاشعري واتباعه
 وهو الحق وحقيقته تعلق القدرة بالحادث بالمقدور وفي
 محلها من غير تأثير والمراد بالمقدور المحركان فهو المكسوبة و
 قوله في محلها حال من المقدور اي حاله كونه المقدور في محل
 القدرة فاليد مثلاً محل القدرة والمقدور وهو الحركات
 واحترز بالحادث عن القدرة التعميمية فكان تعلقها بالفعل
 لا يسمى كسباً بل اختراعاً فلا يسمى المولى مكتسباً بل مختراعاً

فالعبود عند اهل السنة مكتوب غير خالق والله تعالى خالق
لا مكتوب واحترز بالجل عن ما خرج عن محل القدرة كالمطاع
الرقبة مثلا وانكار الراس ونحوه فان ذلك ليس كسواء
للعبود ولا مكسوب باله وانما اثيب وعوقب عليه كونه ناشيا
عن مكسوب وهو المركة واحترز بقبيح عدم التأثير عن مذهب
القدرية فان التعلق للقدرة عندهم على سبيل التأثير فان
قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا ينبغي ان يوجد
جزا من التعريف قلت ذكر الملامة اليوسر ان محل امتناعه
اخذ الحكم في التعريف اذا اخذ من حيث انه حكم تصديقي اما ان
اخذ من حيث انه وصف مميز فلا جناح فيه بالمقدور وازد
به ما سانه ان يكون مقدور للقدرة لمادة فاطلق عليه
مقدور ويجوز العلاقة الابلوية مقارنة له حال من القدرة
وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال وهو مقادير له
كان اوضح من غير تأثير متعلق بتعلق وهو متعلق
التكليف طاهر ان الضمير عايد على الكسب وانت خير
بان متعلق التكليف هو الافعال المقدورة لا الكسب الذي
هو مقادير القدرة الخادعة للمقدور لان هذا الاعتبار
لا يتعلق به تحليف والزام واجيب بان الضمير عايد
على الكسب بمعنى المكسوب ففي الكلام استخدام وان الضمير
عايد على الكسب بمعنى تعلق القدرة لكن في الكلام حذف
مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التكليف والتكليف
الزام بافيه كلفه وامارة الخ عطف على متعلق التكليف
اي ومتعلق الكسب وهو الافعال المقدورة متعلق التكليف
اي الالزام

اي الالزام وامارة على الثواب والعقاب ويصح ان يقال انها
مسببة شرع لها وليس علمه فيهما فبطل ادن الخاذا
علمت ان للعبودية قدرة وانها غير مؤثرة تعلم ان مذهب كل من
الجبرية والقدرية باطل لان الجبرية تنفي قدرة العبد من اصلها
والقدرية وان كانوا يثبتونها الا انهم يقولون بتأثيرها
لما فيه من مجد الضرورة اي مجد الامر الضروري وهو وجود
القدرة الموجبة للفرقة بين حركة العبد الاختيارية والاضطارية
وقوله لما فيه لمسلم لبطلان مذهب الجبرية وفيه لا حاجة له
لان اتيانه بالما يقتضي ان المخرج عليه وهو نبوت وجود قدرة
للمقدور وان الدليل قد تقدم الان يقال ان هذا المستند
اتم مما في الابطال بطلان ما ادخلوا عليه من ابطال محل التكليف
وهو ما في الواسع من الافعال الاختيارية وهذا مصادم للشرعية
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامارة الثواب والعقاب
عطف على محل التكليف عطف مرادف لان الافعال لاكتسابية
هي محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ونزها اي من
اجل ما في هذا المذهب من ابطال محل التكليف وامارة الثواب
والعقاب كان هذا المذهب يدعي اى قاذحة في الاعيان
فيحرم اعتقاده ومذهب القدرية عطف على مذهب الجبرية
اي ويطل مذهب القدرية واتبعه بسنده وان كان ما ينبغي
عليه من كونه قدرة العبد لا تؤثر في عدم هذا السند
تخرج افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي في رفق مرادة لا على وفق
مراد الله ايا كان اي سوا كان مؤثرا في الذات والصفات والافعال
ككان قدما او حادثا الذي قال به اهل السنة ظاهر عموم القولية

لاهل السنة وانت خير بان هذا يخالف ما تقدم من النقل عن القاضي
والاستاذ فانها ليس ان الكسب بانه قايض القدرة الحادثة واخص
وصف الفعل كما عند المقترح وكذلك امام الحرمين يفسره بانه
قايض القدرة للحادثة لايجاد الفعل على وفق ارادة الله فاما
ان يحل كلام الله على ان المراد الذي قال به معظم اهل السنة
ان يحل على انه لم يبق النقل عن هو لا وتاوله على فرض صحة جزم
بان الكسب الذي قال به اهل السنة جميعا هو هذا المعنى لاني
اخر وهو درجة وسطى من الضمير راجع لما قاله اهل السنة
وذلك لان الجبرية قالوا بنفي القدرة عن العبد راسا وانها
مجبورة ظاهرا وباطنا والقدريه قالوا انها قدرة حادثة
تخلق بها افعالها على وفق ارادتها واهل السنة قالوا ان
لها قدرة حادثة موجودة تعارض افعالها الاحتيارية
من غير تأثير منها فهم مجبورون في قالب مختار فهم مجب
الظاهر فاعلمون مختارون ومجب الباطن والحقبة
مجبورون فقد خرج مذهبهم من بين فرس ودم لبطلانها
سائفا للشاربين ان معنى الكسب الذي يصير به اهل
السنة لها تأثيرا الاول حذف لفظة ما لانها لا تناسب
التفصيل الا لانه وان لاسب الطرفين الاولين لا يرب
الطرف الثالث على ان الاول ان يقول ان معنى الكسب تأثير القدرة
لحادثة في مقدورها وقوله وهذا التأثير الاول ان يقول ان هذا
التأثير ان اراد ان القدرة كذا العايد محمد فاعلم ان اراد
بسوا الارزم خلوه جملته الخبر عن الرابط لان جملة الشرط وجوابه
خبر عن المبتدأ ولا رابط فيها في حال الفصل اي في اخص منه
وكان

وكان الاول ان يغير بذلك لانه المناسب للنقل عن كل
من القاضي والاستاذ بخلاف التغيير بالمال فانما انما يناسب
النقل عن القاضي فقط وان اراد ان هذا الجاهل وهو عطف
على ان اراد وقد علمت انه خبر والمعطوف على الخبر خبر وهو ايضا
حال عن الرابط فالاول ان يقول وان اراد به انه لا على
الاستقلال بتغيير لما قبله وتسمية عطف على نداد اي
وتقدم تشعبه وفيه نظر اذ لم يتقدم فكان الاول ان يقول
ولا يخفى تشعبه من مذهب القدريه العالم اي بعد انكشاف
الامر وظهور الحق اصول الدين بدل مما قبله وعطف بيان
وان اراد ان عطف على ملزم من جملة الشرط وهو ان يحل
عن الرابط فكان الاول وان اراد به ولا يخفى ان هذا الطرف
لا يرب لفظة ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة
لها تأثيرا كما مر كيف شاى بسا الارادة وعلى سبيل
الاستقلال بتغيير لما قبله فهو اذا عين لم يتعرض لبيان
فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين لاعتقاد على
ظهور فساد لان كونه من مذهب القدريه يكنى في بيان
فساده ويكتفى عن المعرض له بخلاف الطرفين الاولين فلما
منقولان عن بعض ائمة السنة فينبغي ان نعين بيان فسادها
وانما قدمت هذه اجواب عما يقال اذا كان هذا المجرور
متعلقا بتغيير ما رجه تقديمه على عاملة واسار بقوله لان
معناه انه ان القصر في المقام فيقول لانه عند ما اعتقد
الغير بعد قلب المص على الغير اعتقاده قوله تأثيرا تأثيرا
الاول حذف ما لان المراد وعليه لهذا القصر هم القدريه وهم

للمعروف عليه وذلك لان البرهان نظري مقدماته لا
اليقين واما الجدل فقد لوحظ في مقدماته الشهرة وان
كانت في الواقع يقينية او التسليم وان لم تكن مشهورة فلو
الشئ فهو ما اى قياس منطقي كالف وقوله من مقدمات
المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مشهورة اى كلها او
لبعضها بان الاكاث الكبرى مشهورة فقط وقوله مشهورة
اى منظر فيها الشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان
عليه ان يري او مسلم والاولى عليه ان السري غير
جامع لخروج ما كانت مقدمات كلها او بعضها مسلمة
كقولنا استصحبنا بحكم الاصل حجة ما اعترف به
لجمهورى من الناس لان العمل فقط اى اعترف به الجمهور
وان كان يكن الجمهور لا يعترف به ثم ان قضية كلامهم
تقتضى حصر السبب في اعتراف الجمهور بها في الامور
المذكورة وليس كذلك بل قد يكون اعترافهم بها بسبب
استنادهم للشرع او للعادة وللادب او لسبب
رقة الاضافة للبيان والمراد بالرقعة الشفقة والمراد
بالحجية التعصب كقولنا هذا ظلم لهذا وما بعده
المشهور من مقدمات الكبرى فقط وشهرتها بسبب
المصلحة العامة وذلك لان قوله وكل ظلم قبيح البيت
في شهرة هذه المصلحة العامة التى هى المصلحة للناس
وارتفاع السلاطين اذا ارتفع الظلم فبيح الظلم قضية
مشهورة الاعتراف بها يودى لعدمه وهو مصلحة و
كذلك الكبرى في الثاني وهى وكل كاشف لمورته فهو

مذموم

مذموم شهرتها بسبب المصلحة العامة وهى حفظ
الاستخاض وذلك لان كشف المورة يودى الى الشهرة
وهو يودى الى الزنا وهو يودى الى اختلاط الانساب
وهو يودى الى عدم تعاهد الاباء للاولاد بالاتفاق
عليهم وهو يودى الى هلاك الاولاد والاعتراف
بالبيع يودى الى الحفظ للاولاد وهذا تغيير
هذا القياس مقدمة الكبرى مشهورة بسبب الشفقة
لان قوله وكل فتير محمد مواساة الحامل على الاعتراف
بذلك الرقة والشفقة وما بعده كبراه مشهورة بسبب
الحية وذلك لان هذه القضية اعنى كل من قتل اخوه
ظلم احسن ان يقتل قاتله لحامل على الاعتراف بها بحجة
على الاخذ بالثار حسن ان يقتل قاتله حسن فليلو
ما من اوصفة مشبهة خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله
بالبناء فاعل فاعله ضمير عايد على المتبدا وقاتله
منقول وضمير قاتله عايد على الاخ المقتول ولا يصح
قراءة ما بينا للمقتول لخلو الجملة الواقعة خبرا من ربط
يربطها بالمتبدا لان اسم الاشارة عايد على الاخ الحى
والضمير فى قاتله للاخ المقتول فامل قاصر عن
البرهان اى عن دركه لو ذكر له اى انه اذا كان لا يدر
البرهان اذا ذكر له لبلادة او لقله ذكايه فيتركب له
هذه الطريقة مثلا لو قال لنا قاصر ما الدليل على ان
اسمه واحد فيقال له لو كان الاله انسان لا يطبقا لسموه
على الارضى كالمركب اذا كان فيها ريسين فانها تفرق

فيقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلاله لا بتبع الارادة
كما يقتضيه لجهلة المراد بهم القدرة وقوله في معنى الكعب متعلق
بمقتضاه وقوله الذي هو مذهب اهل السنة صفة لقوله الا
هذا اي لا معنى للكعب الا هذا المعنى الذي هو مذهب اهل
السنة لان معناه تأثير القدرة كعادته كما يقتضيه القدرة
في معنى الكعب اي الكعب هذا تفسير للصغير هو متبعا
وقوله هو الذي كلف به الشرع خبر وما قوله وهو وجود القدرة
لجهلة اعتراضية بين المبتدأ والخبر لبيان المبتدأ واضافة
وجود المقدور من اضافة الصفة للموصوف اي والكعب معنى
المقدور الوجود المصاحب للقدرة كعادته هو الذي كلف به
الشرع وفي كلامه اشارة لما قلناه سابقا من ان مقتضاها حيث ذكر
الكعب او لا بمعنى وهو متعلق القدرة كعادته من غير تأثير واعاد
عليه الصغير بمعنى اخر وهو المكتب اعني الحركات التي تارثها
القدرة فيما كلف به اي في جميع ما كلف به من صلاة وبركة وصوم
وحج الى غير ذلك وما صله ان كل ما كلف به الشرع لا
يخرج عن كونه مكتبا وذلك لان لخطاب اما ان يتعلق بالبدن
على سبيل التحجير او على سبيل الاقتضا لا والمباح كالاكل
والشكاح والثاني اما ان يقتضي الخطاب الفصل اقتضاها
فان لم يميز تركه فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم
كالصوم وبكسالة النافلة وان اقتضى الخطاب الترك للعمل
اقتضا جازما بان لم يميز فعله لحرمة كالزنا وغير جازم كركوب
لان وقوع هذه التقليل لما اقتضاه لخصر المستفاد
من لجهلة السابقة المعرفة الطرفين وهو ان غير المكتب ليس

مكلفا

مكلفا به لان وقوع ذلك المقدور في نفسه تدافع فان
الوصف بالمقدور يترتب يقتضي انه غير جازم عن القدرة وهو
بخالف قوله بعد عن القدرة عماديا الا ان يراد بالمقدور هنا
المقدور بالنسبة للقدرة القديمة لغيرنا مكلفين
به من حيث الترك او الفعل وانما قال بفضل مولانا اشارة
الى ان سقوط التكليف عن المضطر انما هو محض كرم وجود
من المولى لان له تعالى تكليف العبد بالحرمان الاضطرابية
وبالمجالات العقلية والمعادية لجمع الوجود والعدم وكما
السمود الى السما والتزول في الارض من غير قبج في ذلك
ولا امتناع وهذا مذهب الاشري واتباعه فانهم يرون
جواز التكليف بالمحالات كلها لان الله حاكم مختار والتكليف
امارات ولا تأثير للعباد كالحركات كلها عند التحقيق بالنسبة
الى قدرة المبدسوا اذ هو في الحقيقة عاجز ومضطر في جميعها
لكن تفضل المولى بعدم التكليف بالمحال الافراد واحدا
وهو ما يتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به واقع
اتفاقا لانه في وسع المكلف بحسب الظاهر ولو عكس اي بان
حمل غير المكتب متعلقا بالتكليف وقوله او كلف بالجميع اي
بالمكتب وغير المكتب لكان حتما اي خلافا للمعتزلة
المتايلين ان التكليف باليسر في الوسع قبيح والقيح عندهم
ممتنع اذ لا تأثير لفعلة للمعنى نصها الشرع اي جعله
الشارع كجانه وليس المراد بالشرع حقيقة الذي هو وضع
الشرع يتعرف منه العباد مصالحهم في العاجل والاجل كاللذة
والارادة مثال للاعراض الحارة ويصح ان يسمى الشرع

فبالوجه لهذا ترفع على قوله اذ لا تأثير لقدرة العبد في الجمع
يعني ان كما صرح ان يجعل الاختيار امارا على الثواب والعقاب
يصح ان يجعل الاضطرار امارا على عدم التأثير في كل فتوى
بعض افعاله سبحانه اراد بها المكتسبة والضرورية اقترانه عايد عليه
ومصدوق العقل الاخر القدر والارادة مع جملة بعض
الافعال المذكور مجردا عن غيره اي عن مقارنته غيره وذلك كالافعال
الاضطرارية فلم يولي ان يجعلها امارا على ما شاء من ثواب او
عقاب من ثواب لا يجعله يعمل الواجب والمنع والنف
عن الحرام والمكروه بنفيه الامتناع علامة على الثواب وجعل
فعل الحرام والكفر من الواجب علامة على العقاب وجعل فعل
المباح والمكروه والكفر من الحرام بالمكروه لانه امتناع العلامة
على عدم الثواب والعقاب اذ لا ثواب فيما ذكر ولا عقاب فتوى
او غيرها اي غير الثواب والعقاب والمراد بغيرها عدمها ويجعل
ان يراد بغيرها المدح والذم والاول لا يقع او جعل غيره اي غير
الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض والسواد والظلمة والقصر
فالمولى ان يجعل الاول منها علامة على الثواب والثاني علامة على
العقاب لانه دلالة في ذلك جملة علمة لصحة العمل اي
لان دلالة الفعل الكسبي على الثواب والعقاب والحاق من طاعة
يؤثر على الثواب وما كان منه ممضية ليدل على العقاب دلالة
بالوضع وبالجعل فيصير فيها التحويل بان يجعل المدح على السواد
البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد والقصر مثلا ويجعل
الفعل عن القدرة والارادة كحركة الاضطرار امارا على الثواب
والعقاب وليست تلك الدلالة بالفعل حتى لا يصح فيها ذلك

لان

لان الدليل العقل لا يتصور وجوده غير الجائز لم عليه من العقاب
الدليل شبهة والعلم جملا وقلب لتعاقب محل كذا في مذهب القدرة
من دليل ثبات القدرة كدبيان لما سبق وهو راجع للمذهبين على
سبيل الملف والنشر المرتب والرد على مذهب الجبرية سبعا عن دليل
اثبات القدرة كعادة وهو قوله سابقا وانما قلنا بوجود قدر
تقاربه لما نجد من الترقى الضروري بين حركة الاضطرار والاختيار
والرد على مذهب القدرة سبعا عن دليل بطلان تأثير القدرة كعادة
في مقدورها وهو قوله سابقا وبهذا الدليل بعينه اعني دليل
التمانع يستدل على انه جل وعز على هو الموجد لافعال العباد ولا
تأثير لغيرهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاحمال
اي بعد ان ذكرها سابقا على سبيل التمهيد فاعادة دليل
اثبات القدرة بالنظر لقوله لما فيه من مجد الضرورة واعادة دليل
ابطال تأثيرها في مقدورها بالنظر لقوله لما علت من دليل الحرمان
قوله لما فيه هكذا بغير فاد في شحنة فتوى بالغافل الاول الحق
لان معيدة بيان الضرورة الواقعة في المتن وقوله مبتدأ خبره
ما بعده من التفسير بالنظر للمعنى اي معناه للضرورة التي تقتضي
لذا فان قلنا الذي سبق له الفرق بين حركة الاختيار والاضطرار
وحركة الاكساب اعم من حركة الاختيار فكيف ياتي بالاكتساب
بدل الاختيار قلت سبيل ذلك ما موله من ان مراده حركة الاختيار
الحركة التي شأنها ان يتعلق بها الاختيار سواء تعلق بها بالفعل
وهي بهذا المعنى مساوية لحركة الاكساب لا ما تعلق بها الاختيار
بالفعل حتى يكون اخص منها يعني انه لو لم يكن الخلق لما كان
ابطال مذهب الجبرية لمحل التكليف فيه خفا في العناية

وما ذكره الله اشارة لقياس استشاي بقوله لو لم يكن الخ شرطية
وقوله ادغاية لحد دليل لما احتوق عليه من الملازمة وقوله كيف الخ
في قوة الاستثنائية ادغاية ما يلزم فيه اي في مذهبهم اي
عليه وصفوا العمل تفسير لما قبله كيف اي كيف يكون
امره سهلا والاستفهام انكاري بمعنى النفي وهو راجع الى ان
لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب الخ الوارد لتبليغ
فيكون منه للاستثنائية فكانه قال لكن التالي وهو كونه سهلا
باطل لان مذهبهم الخ لانها قد حان الخ وهذا سند لمصادمة
مذهب الجبرية للشرعية واشار بقوله عادة الى ان عدم تمكن العبد
من الافعال حيث لا قدرة له عادي لا عقلي كما ان يمكنه منها وكذا
في طاقته وطوع المية مع وجود القدرة اما هو محب الطاهر
والعادة هو اما يجب نفس الامر فليس في طاقته شئ من ذلك
لانه مجبور باطنا من الانصاف بوجودها متعلق بالتمكن
واشار بالانصاف الى ان فعل العبد فعله وفيه تسخير لان الفعل
لا يتعلق به فعل كما هو مناده ولو قال وبالكليف بما يمكن
المصدعادة من الانصاف بوجوده وعدمه كان احسن ولما
كانت الافعال المستوية للعبد بجامع التأثير فيها والكب لها
نفي التأثير بقوله ولا تاثير له في شئ من افعاله اشارة لمذهب
اهل السنة دون مذهب القدرية من افعال الظاهر في عمل
الاضمار حتى يصح لنا الخ اي واعارذنا هذه الزيادة اعني
قوله ولا تاثير له لاجل ان يصح لنا التعريف بين المكلف وغيره
لمكلف به بالتيسر كما ترجم القدرية راجع للمعنى كما ترجمه
من تاثيره في افعاله الاختيارية فحاسبته للفرقة بين المكلف

وصفة القدرية
بالتكليف بما يمكن
والتكليف الخ معطوف على العبد

به وغيره على مذهب اهل السنة فتيسر الفعل بسبب مقارنته
للقدرة وعدم تيسره والمثبت لها عند القدرية التأثير وعدمه
فلم يبق ما تفرق الخ اي فلم يبق ما تفرق له باعتبار مذهبنا
الا الاكتساب وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق
الا التأثير وعدمه ولو استوفى الافعال الخ شرطية وان
مثلا تاليان حيث قال لبطل الخ وبطل الخ وكانت الافعال الخ
قوله وهو الفعل الذي في وسع المكلف اي بحسب العادة والظن
من حيث انه يجازي العبد على حسب قصده بان يخلق له الافعال
على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد انه يفعل واما بحسب الحقيقة
فمنه بقوله بالجبر وليس في وسع العبد شئ أصلا فترجع على التالي
الاخير وهذا ابطال الخ اي وعدم التكليف شئ منها ابطال
فاشار اليه مما تفرع على التالي الاخير ويحتمل ان الاشارة لما ذكر
من الموارد الثلاثة لان هذا اشارة للاستثنائية فكانه يقول
لكن الموارد باطله لمصادمتها ولا ينبغي عليك ان احد التوالي
الثلاثة لم يذكره المتن وهو الوسط ولم يذكر هنا ما عطف
عليه في المهم فقوله والى هذا اشرت الخ اي والى بعض هذه
الموازم وهو اللازم الاخير اشرت بقولي الخ واما قوله ولزوم
اتفقا لم يشر له في التوالي الثلاثة وان كان المهم ذكر قوله اي
من اجل لزوم الخ اي من اجل ان الجبر يلزمه ابطال محل التكليف
ويؤثره انتفاؤه ولو عبر الله بهذا او يقول ومن اجل لزوم الجبر
ابطال محل التكليف كان اولى في عقايد الايمان اي في مسئلة
متعلقة للايمان اي التصديق فهو من اضافة المتعلق بالفتح
للمتعلق بالكسر وفي بعض النسخ مؤثرة في عقد الايمان اي

تأثير كذا صرح به بعضهم فهم أشد من القدرية لأن اجبرية هم
 للجهمية نسبة رجل من الزنادقة يقال له صفوان بن اليهم والجهمية
 قد صرح بكفرهم لما صدر منهم من المقالات الشنعة كقوله المقالة
 اللازم لها الزوم ما كانا كذا التكليف وكقولهم القرآن ليس كلام الله
 ويلزم فيه الصير عما يد على قريب مذكور وهو مذهب القدرية
 أي ويلزم من مذهب القدرية أي يلزم عليه فني معنى على وقوله
 أي أي كالم عليه العجز كما يتضاه دليل التمانع السابق
 استحالة ما علم إمكانه أي لكن اللازم وهو استحالة ما لم يكن
 باطلا ما فيه من قلب التعاقب وليكن الملزوم وهو مذهب القدرية
 باطلا وقوله ما علم إمكانه أي بالمعنى اعم وذلك لأن اتصال الابدان
 عدم إمكانها ليس وحيال مستحيل اذ الاعمال أي المكتسبات
 وقوله يصح تعلق أي لما مر من وجوب عموم تعلق القدرة بالقدرة
 بكل ممكن وصلا وصلاحيته لذلك وهذا محل اتفاق بيننا
 بين الخصوم وهم القدرية وقوله قبل تعلق القدرة بالقدرة
 أي على سبيل التاثير كما يقول الخصم او على وجه المعارضة كما نقول
 نحن فلو سمعت القدرة كالحادثة على الراجح وهو القدرة أي
 بعد وجودها من المكلف لزوم ما ذكرنا وهو استحالة ما
 علم إمكانه قوله وترجيح المرجوح أي وهو القدرة كالحادثة على
 الراجح وهو القدرة القديمة وهو عطف على استحالة وحاصله
 أي اللازم على مذهبهم شيان الاستحالة المذكورة والترجيح المذكور
 وكل منهما باطل باليكن الملزوم وهو مذهبهم باطل بل يلزم
 فيه الأولى أي يلزم على مذهب القدرية لأن المقام مقام تفسير
 والاظهار فيه أي من الاختصار احوال الزوم كذا الاول وحذف

لزوم

لزوم
 ويقول احدها عود الممكن لا بد منه ضرورة المزور اللازم وتقول
 الأولى وهو لزوم عود الممكن مستحيلة فعمل البعد قبل ان
 تخلق لا اطلق عليه فعل البعد نظر المال فهو من باب تسمية الشيء
 باسم ما يؤول اليه قال الفكاوي وتفسير في الشرح بقوله قيل ان
 يخلق له القدرة نسب من قبيره في المتن بقبل خلقها اذ محله
 الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو إمكان الفعل قبل وجود القدرة
 كالحادثة ولذا لم يتقرر عند الصغرى ه وقد يقال ان القدرة كالحادثة
 قبل خلقها لم تكن موجودة قبل وجودها لم تكن متعلقة وحق
 في عباراته متساويتان وانما اتفقا في التعبير فتأمل وكل
 ممكن مقدور للباري أي بحسب الثاني والصلاحية ولم يتقرر
 عند هذه الكبرى لأنها واضحة لأن كل ممكن بحسب صلاحية
 مقدور للباري لا ينافي عون فيه ينتج فعل البعد مقدور
 للباري أي متعلق بقدرة تعلقا صلوحيا وكان الأولى ان
 يقول ينتج فعل البعد قبل ان تخلق له القدرة كالحادثة مقدرة
 للباري لطابق اسلوب الدليل وصار اذ ذاك النزاع علم
 انهم حيث ما صرحوا بتلك الاستحالة فلا معنى لقول المصنف ويلزم
 فيه استحالة ما علم إمكانه لأنهم حيث ما صرحوا بهذه الامور
 فلا معنى لالزامهم لا يقال استحالة أي استحالة وجوده
 الفعل بالقدرة القديمة عارضة والاستحالة المعارضة
 لا تقع كذا لا ترى لا يمان أي جهل فانه ممكن لذاته وقدم
 استحالة وقوعه نظر التعلق علم الله بعدم وقوعه
 وصار اذ ذاك أي وصار عند خلق الله القدرة كالحادثة
 مستحيل الوجود في القدرة القديمة فقد لازم ان كان

مستحيل

ممكن ان يفقد لزم ان وجود الفعل الذي كان ممكنا باعتبار انه
 لا نقول له حاصل ان الاستحالة العارضة لا بد لها من
 موجب ولا موجب ههنا في هذا المقام والقوة لحادثة لا تصلح
 ان تكون سببا موجبا لمنع فتعين ان تكون الاستحالة على قدر
 ذاتية كذا قال الله وقد تعالى للمخصم ان لا يعلم ان القدرة الحادثة
 لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعى ان الاستحالة عرضية وان
 القدرة لحادثة صالحة لمنع القدسية من التعلق فلا بد من اثبات
 عدم صلاحية القدرة بامر لها من الله لا تاثير لها البتة وهذا
 يعلم ان هذا الدليل المذكور ههنا ليس بشئ وانما لو اعتمد عليه
 في الاستدلال على انه لا تاثير للقدرة لحادثة لزم الدور والمخالف
 فتعين على رعايهم اي فتعين على مذهب القدرة ان تكون
 الاستحالة ذاتية وانما غير برغمهم المقتضى لطرح المردوم
 ولم يقل على مدعهم للمتكيت عليهم لان القدرة لحادثة
 لم تكن لقوله لم يظهر بهذه الاستحالة سبب صحيح وكان الاول
 تقديمها على قوله فتعين انه وقرر المقترح في حاصله ان
 استدلاله على بطلان القول بتاثير القدرة الحادثة ما دل عليها
 انه لو كان لها تاثير لزم عود الممكن مستحيلا لكن الثاني
 باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للقدرة قبل
 ان يوجد قدرته عليه ممكن وكل ممكن مقدور به ينتج كل فعل
 للمقدرة قبل وجود قدرته عليه مقدور به ثم اذا خلق الله
 قدرة له كما يقول المخصم لزم ما ذكر من عود الممكن مستحيلا
 ومنها ان قدرته تعالى عامة المطلق بكل ممكن فكذلك ارادته
 ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل

وقد
 ثبت
 ان
 القدرة
 لا
 تاثير
 لها
 البتة
 وهذا
 يعلم
 ان
 هذا
 الدليل
 المذكور
 ههنا
 ليس
 بشئ
 وانما
 لو
 اعتمد
 عليه
 في
 الاستدلال
 على
 انه
 لا
 تاثير
 للقدرة
 لحادثة
 لزم
 الدور
 والمخالف
 فتعين
 على
 رعايهم
 اي
 فتعين
 على
 مذهب
 القدرة
 ان
 تكون

معلوم النبوت كان وجوده مراداه لقوة ارادته وتصوره
 ارادة غيره تعالى فاذا اراد ايجادها واجده غيره لزم
 غيره لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره لكن عجز الاله
 باطل فبطل ما استلزمه من تاثير غيره تعالى فالمص في المتن
 استدلاله على بطلان تاثير القدرة لحادثة بلزم عود الممكن
 مستحيلا وهو الدليل الاول والمقترح استدلاله الثاني اذا
 علمت هذا فنقول الله وقرر المقترح هذا الدليل امر دليل
 المحذور الاول وهو عود الممكن مستحيلا وانما رد دليله من
 حيث ابطاله لتاثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد
 باله ايل دليل المحذور الاول باعتبار الحيثية المذكورة ادفع
 ما يرد على ظاهر العبارة من ان الاشارة للدليل القريب و
 كلام المقترح الا لا ينتج بمعنى ان كل ممكن انساني
 للانية اي فليس المراد بعموم التعلق العموم التجيزي لا لاي
 كل المحركات فكذلك ايضا لا بد لكان يريد اي بالفعل و
 تولد وجوده او انتفاؤه ان كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان
 تعلق الارادة انما هو تجيزي قديم منه عام فالممكن اما ان يراد
 بالفعل وجوده او عدمه بخلاف القدرة فان لها تعلقات
 صلوحى قديم وتجزى حادث والعموم انما هو للصلوحى
 فاذا كان الفعل للحرم الاولى الاثبات فلم يدل الدلالة
 انتال وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع
 ما هو معلوم من ان الارادة على وفق العلم كان ذلك
 اي قصد ايقاع الفعل وذلك اي عدم نفوذ ارادته و
 نفوذ ارادة غيره هو الذي منعه اي وذلك باطل

معلوم

فبطل ما استلزمه وهو اتقاع الميراث وحاصله انه لو وقع فعل
بغير ارادة الله لكان المولى عاجزا لكن التالي باطل فبطل ما يترتب
المعبرين ان ظاهر عبارة الشئ ان الممكنات التي علم الله انتفاعها
يقال فيها اراد الله انتفاعها لانه قال لا بد ان يريد الله وجوده
او انتفاعه مع ان الحديث ما شأ الله كان وما لم يشأ لم يكن فقد
الوجود منقوع على عدم ارادة الوجود كما هو مذهب الحديث لا على
ارادة العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة بالتخيير
انما يتعلق بالوجود ولا يتعلق بالعدم خلافا لظاهر كلامه
فعدم كون له سلطانا سببه عدم ارادة وجود ذلك لان
سبب ارادة عدم ذلك فلا يقال اراد الله عدم كون له سلطانا
وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام التي لا تتعلق بها
الارادة الاعدام الاصلية واما الاعدام الظاهرية فتعلق
بها قطعاً ضرورة ان القدرة تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة
تابع لتعلق الارادة وايضا لو لم تتعلق بها لزوم ان يقع في ملكه
ما لا يريد واللازم باطل فكذلك المردوم ان يجعل النجدة اي على
بطلان تأثير القدرة للحادثة برهانية اي مولية في مقدمات
كلها يقينية لا الرامية اي مشتملة على مقدمة مسلمة
للخصم يذكرها المستدل للحارة للخصم لاجل الزامه ولا شك
ان دليل المقترح وهو التالي مقدمة كلية يقينية و
الدليل الاول الرامي لان المستدل به القعت فيه المقدمة مد
مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة الحادثة اذ لو وجدت و
تعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه
قلب الممكن مستحيلا غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود

القدرة

القدرة للحادثة وانما بعد وجودها منعت القدرة القديمة من
تعلقها بها بانها ان افعال العباد الاختيارية وقوله لم تر القدرة
له تعالى اي حتى بعد وجود القدرة الحادثة وقوله ان تعلق القدرة
للمحادثة وقوله وان تعلق القدرة اي الحادثة بايقاعها مثل
ذلك ان يعود الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بآرد به على امام
لعميق فيها سبق الدلالة على بطلان تأثير القدرة للحادثة
حتى يرد لغازي واما نحن لاجل الرد لهذا التميم وهو قوله
في شئ من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال فالاول يرد
به على الامام كما يرد به مذهب القدرية والثاني يرد به مذهب
القاضي والاستاذ فنفى الظلام لفي ونشر مرتبة كذا في اليوسى
والذي ديرة نختار ان المعنى وانما نحن لاجل ان يرد لهذا
الدليل ما حواه لفظ على كذا حال اي كانت متابقة لمشيئة
الرب او العبد كانت موفرة في الذات او في احصاء صفات الفعل
قالوا اي في الجواب عن ما ردهم من عجز الاله وانقلاب الممكن
مستحيلا وترجيح المرجوح لم يزل اي المولى يقدر عليها اي على
افعال العبد عند تعلق القدرة للحادثة بها ومعنى قدرة الرب
عليها في تلك الحالة ان يسلب القدرة للحادثة ويعلق قدرته
هو بها اي حيث كان لم يزل يقدر عليها ان دفع ما اذنوا
به فلا عجز ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فقد لزم اخذ
اي وجه فبطلزم في تلك الحالة قلب الممكن مستحيلا و
عجز الاله وترجيح المرجوح وايضا من اصلكم لفظ هذا
رد بالابطال لما ادعوه من سلب القدرة للحادثة وحاصله
ان السلب عندكم مستحيل فلهذا لا يقدر على السلب فتاتي

الدوازم الثلاثة المتقدمة واما ما تقدم فهو بالتسليم و
 المناسب فتقوم جواب المنع على جواب التسليم لان الثاني
 مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة والاصح الواو
 بمعنى او فان بعضهم يقول بوجوب الصلاح وبعضهم يقول
 بوجوب الاصلح والصلاح ما قابله فساد والاصح ما قابله
 صلاح مراعاة الصلاح اي وجوب ذلك على الله تعالى
 وجوبا عقليا فيستحيل خلعها عندهم بعد التكليف الاول
 مع التكليف لان بعد التكليف يكون الشخص عاجزا لان
 التكليف اذا قطع بالموت كان الشخص عاجزا الا ان يراد
 بالمعدية التحقق فتقدير هذا الذي اجابوا به اي عن
 ما الرهم من الجزم وانقلاب الممكن مستحيلا وتجميع المرجوح
 اكل تقدير راجع لتقدير اجاب وتقرير الرد والمناسب
 تأخير ما مر الى هذا المحل وانه يبيده لطول العهد المسألة
 معمول الفصل محمد زكي راجع المسألة وتوله وانظم اي و
 الظر ما ذكر من تقرير جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا كيف
 ينبغي لما اهل الظلام على وما اجاب به القدرية عن ما
 الرضا من الامور الثلاثة توجه لتكلام على تقرير ما تسكوا به
 وبنوا عليه مذهبه وتوهم حجته وهو شبهة وعلى دفعه
 يقالوا قالوا القدرية والاسفهام انطاري وتقرير
 الشبهة التي تسكوا بها ان قالوا لو لم يكن لعقبة العبد تأخير
 في فعله لما صح ان يثاب عليه او يثاب عليه والتالي باطل
 لما جاء من خصوص الشرع والمقدم مثله وبيان الملازمة
 ما سياتي في الشق فلا فطيل به وسبق الفصل فيما توهم

اعتمادهم

ثم

اعتمادهم ان الافعال علة في الثواب والعقاب وليس كذلك بل
 هي امارات والثواب والعقاب مجزئ فغسله تعالى والى ذلك اشار
 بقوله والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات
 الخ يخلق الله منها اي من الافعال فكل ميسر الخ اي فكل
 شخص يهيئ للحالة التي خلق لها اي للحالة التي هي عاقبته من
 ثواب او عقاب فحمل الناس راحة واحدة اي لكن جعلهم على
 حالتين فمنهم من عاقبته للثواب ومنهم عاقبته للعقاب
 حسن الخاتمة هي الموت على الايمان بمصلحة اي وذلك من
 فضله وحسنه لا وجوبا عليه والتالي معلوم البطولات
 او فلا حاجة لاقامة الدليل عليه وانما كان معلوم البطولات لما
 حان بضموم الشرع من الاثابة على الافعال كانت طاعة
 والعقاب عليها ان كانت ممصية بخلاف الملازمة فان فيها
 نوع خفاء فلما اقام عليها دليلا اجاب اهل السنة الخ
 حاصله مما قنع الملازمة ويقولون الافعال مخلوقة لله و
 يعذب ويثيب من يثاب والافعال انما هي امارات وعلامات على
 ما يحصل في الاخرة من ثواب وعقاب ولا يلزم من عدم العلامة
 عدم العلم لانها علة للثواب والعقاب يلزم منه عدمها كما
 فهمم وبقاكم في بيان الملازمة لو لم يوثق في افعال كانت لا
 وثق فيها وبين الوان وذاته مسلم ونحن نقول لا فرق وقولكم
 قائل لا يثاب على الالوان لعدم تأثيره فيها فكذلك يلزم ان
 لا يثاب ولا يعاقب على اعماله لانه لا تأثير له في شئ منها ممنوع
 لان عدم الثواب في المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل
 عدم تأثيره فيها بل لكون الموت لم يرتب الثواب والعقاب عليه

على مقتضى مشيئته ولو رتبته على الألوان أو على الذات أو على
شي من المعاني أو الجواهر بمحض فضله أو على الذات أو على شيء
من المعاني أو الجواهر بمحض فضله واختياره لكان ذلك ثابتا
صحيحا ولا علة ولا باعث في حق الله فكما سقط الثواب و
العقاب في غير هذه الأفعال الاختيارية لا لاجل عدم تأثيره
العبد فيها بل لاختيار الله تعالى وفضله كذلك كانت الثواب
والمعاقب في هذه الأفعال الاختيارية لا لاجل تأثير العبد
فيها بل على حسب إرادته واختياره فيبطل ما ادعى غيره ثم
اعلم أن المناظر إن كان ما انفرد به بأجواب وإن كان مستورا
فرد به بالمنع وحق نقول أن أجابا هل السنة غير مناسب بل
المناسب إذ يقول وقد منع أهل السنة ذلك لأن هذه سنة
الشبهة قررناها الله على أنها دليل فالأق من قبل السنة يمنع
ثم لو رتبها على وجه الإلزام لأهل السنة لكان الأق من قبلهم
جوابا هو كذا لك عندنا هذا مناسب الإلزام لا الاستدلال
وبين كون مسيها أي سبب الثواب والعقاب كيف
وقد علم استغناء انكاره عن الشيء لا يصح أن يكون
سببا فقل المكلف لاكم قد علمت في الواو تعليلية أي وحق
فما ذكرتموه لا يلزمنا ومذهب خصومكم أي وهم ثنثة عشر
أهل السنة أن يعاقب لبرئ أي الخالي من الذنوب والأفعال
لأن هذا جواب عما يقال من طرف العقوبة إذا كانت الأفعال
الواقعة من العبد مخلوقة لله وإن الله أن يشي الثواب و
العقاب عليها في النصوص الشرعية وحاصل جواب أنه
ترتيب الثواب والعقاب لكونها وضعها إمامة عليها ما لفتها

لا لاجل

ثم ذكرنا أن العبد لا يرد عليه الثواب إلا على ما يشاء الله تعالى

لا لاجل تأثير العبد فيها والألوان ونحوها لم يثبت عليها لكونه
لم يعملها إمامة عليها باختياره لا لاجل عدم تأثير العبد فيها
على السعادة والسقاة فيمدان الأفعال إنما جعلت إمامة
على الثواب والعقاب لأجل السعادة أعني الموت على الإسلام و
السقاة أعني الموت على الكفر والجواب أن المراد بالسعادة و
السقاة هما الثواب والعقاب إمامة عليها منصوص لثبات
يوضع على أنه مضمون معنى جميل علة عقلية أي وأما الإمامة
الشرعية فموجودة وكان ما أطلقه الجواب عما يقال من طرف
المقصود كيف لا يكون للثواب والعقاب علة عقلية نفسية
مع أنهم قد جات السنية في النصوص الشرعية قوله ووقع
التسامح لمراد بالتسامح التجور وظاهر أن السبب حقيقي
في العلة العقلية ويجاز في الإمامة إذ لا مشاحة في اللفظ
اللفظية إذا ثبتت المقاصد منها أي ثبتت بدليل خارجي وإن
كان هذا المفهوم منها معنى محاذي ثم أنه لا حاجة لهذا كله
إذ السبب في كلام الشارع حقيقة عرفية في الإمامة تأمل
قالوا كيف يدع لمراد من جملة الأدلة التي تمسكت بها القسرة
على مذهبهم كالذي بين وتوله كيف في قوة استنساخ أي تقريره
لأنه يمكن العبد بغيره الأفعال لما صح أن يدع أو يذم على فعل
من الأفعال لأن زيدا لا يدع بعدل غيره ولا يذم بظلمه لغيره
باطل فمثل المقدم ونجت تقيضه وهو المطلوب ويلزم أن
يكون لمراد ويلزم على عدم تأثير العبد في فعله أن يكون للثواب
لأن هذه الإشارة إلى دليل آخر لهم في هذا المقام وتقريره لولم
يكن العبد بغيره الأفعال لزم أن يكون للعباد لجنة على الله في الآخرة

لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وقد قال تعالى
 الواو للتعليل اي لانه تعالى قال الخ وهذا الخ دليل الاستثائية
 المطلوبة قلنا من معنى ما قبله اي قلنا بحجاب عن ما ذكره بحجاب
 من معنى ما قبله لانه راقعة على بحجاب الله اي قبله وهو منع الملازمة
 وهذا جواب عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول لا نسلم الملازمة
 اي لا نسلم ان الانسان لا يمدح ولا يذم الا على فعله لمختار له
 كيف والشخص يمدح على السباغ واعتدائه القامة والجمال حسن
 الخلق ونحوها مما لا كسب للممدوح فيه أصلا ويذم على ما راعا
 ولها لانه لا كسب فيه للمذموم وحاصل الجواب عن الثاني لا
 نسلم الملازمة بين حجة العباد على الله وبين عدم احترامهم
 لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية على ما اعتقدتموه من ان
 الثواب والعقاب معللات بالاعمال وقد علمت انهما غير
 معللتين وانما لافعال امارات والثواب والعقاب محض
 اختياره لا يسبيل مما ينسل وايضا يبطل الخ هذا ربيع لفظ
 الثاني وهو قوله ويلزم ان يكون له الصمير في يبطل ما يرد
 على لزوم كون العباد لهم حجة على الله وكان الاول عدم تغييره
 بايضا لا بهامه رجوعه للطرفين وكاب الا بعد ان لو قال على
 ان ما قرروا منه لازم لهم مسئلة خلق الداعي والقدرة والمراد
 بما قرروا منه قيام حجة للعباد في الآخرة على الله واذا كان
 لا راعاهم فلا يكون دليل لهم لانه يصير مشترك الا لازم و
 هو لا يلزم وحاصله انهم قالوا ان العبد مختار لمختار له كان
 فعله غير مختار له للزم ان يكون له حجة في الآخرة على الله
 فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق للقدرة

للحادثة

الحادثة وبمشيئة الله ذلك الفعل ولتوق العزم عليه واذا كان
 اسباب الفعل كلها من الله والفيض فيها لا يمكن عدمه صار
 العبد ملجأ من الله على ذلك الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك
 عالم بما يفعله ذلك العبد من اطاعة او معصية فلو كان للمعصية
 ان يجتمع على الله على مذهبنا للزم ان يجتمع عليه على مذهبكم
 ولما حصل ان احتجاج العبد على الله لا راعاهم فافترروا منه لزوم
 وليس لهم ان يلزموا بالانه مشترك الا لازم وهو لا يلزم خلق
 الداعي وحسب اسباب الفعل وهي القدرة عليه والداعي له وهو
 المشيئة له وقوة تضم العزم عليه اي الإرادة له فالداعي له ان
 ونحسوم بوافقونا على ان الباري سبحانه هو الخالق للداعي للفعل
 والقدرة عليه وبطل المقدم الباعض من مع الواو زائدة
 لان ابطل اللازم ليس بنفس العلم بل بخلق الداعي والقدرة
 الحادثة مع علمه تعالى في الازل بما يصدر من العبد طاعة او
 معصية مجبور في قالب مختار اي في صورة مختار والتأني
 كسر لدام ونتمها وهو اكثر اي ان العبد مجبور حقيقة الا انه
 بالسطر في صورة الظاهر مختار بترك ان شاء وسكن ان شاء
 وتأني قوله ولحق ان العبد بظواهره ان ما تقدم لاهل السنة
 من الرد والرفع خلاف الحق والحق هو المذكر وهذا ليس الامر
 كذلك وجيب بانه ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل
 المراد ان المذكر هنا هو الحق لا ما نقل عن الجبرية من ان
 العبد مجبور بظواهره وباطنا وعن المعتزلة من استخار في الظاهر
 والباطن ولو قال الشاهد ان سلم ما ذكرتم من ان دليل العبد

عندنا مجبور في قالب مختار كان احسن لعدم الابهام نحن
 فيساي في المبدع عن الامر من اي مراعاة الامر من وهي كبر بالظن
 للباطن والاختيار بالنظر للظاهر فراعينا حيره في الباطن فقلنا
 انه لا تأثير له وراعينا اختياره في الظاهر فقلنا بتطوع حجة و
 استحقاقه للعقاب وقوله بحسن اي شرعا وعقلا لكن الحسن القسلي
 على تقدير تسليم اصل التحسين والتقييد العقلية في الاضافة
 في الاصل التحسين بيانية اي الاصل الذي هو التحسين والتقييد
 العقلية لا الشرعية ولا الطبيعية لولا ان يكون المبدع
 اي لكن التالي باطل لحد في الاستثنائية ردليها وهو جواب على
 نهج مهمل الاسلوب لا يناسب قوله احتجوا بما لا يثبت له
 ان يقول ويرد عليهم واليهج بكونها الطريق الواضح
 كالمهج والمهاج واليهج بفتح الهاء ما اتع من الارض والار
 هنا الاول وقوله انه اي من انه اي الحال والثاني والاعتماد
 مبتدأ خبره قوله بعد من ادل دليل يعني ان ما اعتمد واعليه
 هنا من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره مما يله
 على قناهيهم عرفت اصطلاح غير منضبط اذ غير مطرد وغير
 لازم اذ قد يمدح الشخص عرفا على فعل غيره كالحلقة الحسن
 والجمال وقد يمدح المجادات كالمولود والثوب والبياض انما
 به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تتركها ان تنفذ ان
 تفعل لما ارادها اي ولم تتركها ان تدرك الادلة التي فيها
 رشدنا على اننا لو سلمنا ان هذا عين قوله لا ينطبق
 اجره فهو يعني عنه فلو قال الله بطلان مدح
 الانسان وذمه على فعله غيره امر عفا غير منضبط لا يقر

وقد قيل في غير هذا الموضع ان بطلان مدح الانسان وذمه على فعله غيره امر عفا غير منضبط لا يقر

المدح

المدح على الجمال الخ كان احسن في هذه اي المسألة اي عدم صحة
 المدح والذم على فعل الغير وقوله لما اقتضى اي العرف وهذا
 جواب لو كانا فيه كيف لكان استفهام انكارى بمعنى النفي
 اي لا يصح ان يكون سبب المدح والذم فعلا للمدح والذم
 اذ قد تقرر في العرف المدح على الجمال الخ فالواو تعليلية وتخير
 تقرر للعرف والباء في قوله بالجمال بمعنى على وحسن الخلق بفتح
 الخا وسكون اللام وهو من اصالة الصفة للموصوف اي
 واخلاقه حسنة وحقه ففعله على الجمال عطف تفسير واذا
 كان معنى المدح لانه تقرر بيان معنى المدح والذم لاجل ان
 يترتب عليه مذهب اهل السنة حسن مدح المدح جواب اذا
 وهذا مذهب اهل السنة والمحسن الجسمانية والروحانية
 المحسن الروحانية كالعلوم والمعارف والمحسن الجسمانية كـ
 المتعلقة بالجسم كصباحة الوجه اي نوره واشراقه وكاعتدال
 القامة وبحال جميع ذلك في الاخرة بدليل قوله التي هي الا
 عين رات الخ ولا مانع من حصول المعارف والعلوم في الاخرة
 واما حصول الكمال الجسمانية في الاخرة واهم ظاهره بحمل
 حصول ذلك في الدنيا فان لا وليا الله علوما لا عين رأت
 ولا اذنت سمعت بها ولا خطرته على قلب بشر فكانت
 للمصداحة حجة على الله ولكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت
 نقيضه وهو مطلوبهم او اعدام شيء الخ المراد بالاعدام
 الكف والترك وغيره عن ذلك بالاعدام يجوز المناقب الجا
 ونحن نتدد ذلك لا يخفى انهم حين الامر بهم الى العذاب
 غير مترددين فيه والجواب ان هذا بحسب المال انما

لكن لم تنطبق فليس هناك إيهان فهذا القياس المركب من
 مقدمات مشهورة يقنع به ذلك القاصر ولا يقال له
 لو كان الاله اثنين فلا يخلوا اما ان يتفقا او يختلفا فلو
 اتفقا فاما ان يكون الاثر الواحد لمرتين وهو باطل
 او يكون احدهما قاعلا دون الثاني فيلزم عجزه ويلزم
 من عجزه عجز الآخر لان ما يلزم احدا المثلين يلزم الآخر
 ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادها او مراد احدهما فلو
 نفذ مرادها لزم ان الشيء الواحد يتصف بالضدين وهو
 باطل واذا نفذ مراد احدهما دون الآخر لزم عجزه من
 لم ينفذ مراده وما يلزم لحد المثلين يلزم الآخر لانه لو
 قيل له هذا لم يدركه فامل اقناع قاصر عن البرهان
 من اضافة المصدر الى مفعوله فقد حذف الفاعل اي ان
 يقنع مقيم القياس الجدل من هو قاصر عن ادراك البرهان
 او الزام الخصم كما لو ادعى المالكى طهارة فضله بسمه
 الانعام فقال شافعي لا نسلم ذلك بل هي نجسة فيقول
 له المالكى اذا كان ذلك الشافعي قاصرا عن ادراك الدليل
 لو كانت نجسة للزم الحرج في الدين ككثرة ملائسته
 الناس لها لكن الثاني باطل لقوله تعالى وما جعل عليكم
 في الدين من حرج فبطل المتقدم فهذا الزام من المالكى
 للشافعي واستكان له وان كان يمكن المناقشة فيه
 فالقصد انما هو انحام الخصم تامل سفرى ما قاله
 اي قياس تالف وقوله من مقدمات المراد يلجم ما فوق
 الواحد وقوله مقبولة اي كلها او بعضها من شخص

مستند

مستند فيه الصديق بيان لجهة قبولها وقوله ليس
 علم الاعتقاد صدق قائلها اي انما اعتقد صدقه
 ليس بخد اي لبعض العوام الذين يلبسهم اصد ثوب
 القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب
 الناس كزيادة علم اي كقول الشيخ لسلامة
 يحثهم على المشاركة في المطالعة المطالعة مع الاخوان
 تؤثر نفعا وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يتحرك
 المطالعة مع الاخوان فينبغي ان لا يتحرك او زهد
 اي كقول الراهد القناعة عن ما في ايدي الناس تؤثر
 محبة الناس وكل ما يؤثر محبة الناس فينبغي ان لا يتحرك
 فالقناعة عن ما في ايدي الناس فينبغي ان لا يتحرك
 ويحوى اي بان كانت القضايا صادرة من شخص
 شأنه النصح للمسلمين ترغيب السامعين اي كما
 في قولك هذا ليعاينك في المطالعة وكل من كان كذلك
 فينبغي مواساته فالقصد الترغيب في الشيء وكهذه
 يدور في السبل بالسلام وانما سمي هذا النوع بالخطبة
 لان ترغيب السامعين في الاشياء او عنها من شأن الخطبة
 فهو ما تالف اي قياس تالف وقوله من مقدمات
 اي اثنان وقوله متخيلة اي لا يثبت لها في الواقع
 بل هي مرسومة في الخيال فقط فالاول كقولنا
 اي مشيرين لخر هذه حجة لخر المتخيلة في هذا القياس
 انما هو الكبرية فقط لانه لا صحة لها في الواقع ولا
 سلك ان الموجب في الترغيب انما هو تلك المقدمة

في هذا القصد من الترغيب في المطالعة
 بالسلامة

الطلاق والاول والآخر في لفظ مشار لان المثال هو نفس ما اعتقده
 لاننا نأشئ ما اعتقده والمشار بالضم من انار فيما نوهو اي
 من لزوم حجة المباد على الله لعدم اختراعهم لافعالهم لا يبالون
 ما يفعل اي وهم فلا حجة لاحد عليه وما يبطل مذهب المعتزلة
 في هذا الحل يقتضي ان فاعل يبطل في المتن ضمير يعود على مذهب
 القدرية وهو خلاف المتبادر منه من ان ضمير عايد على لزوم حجة
 المباد على الله في الاخرة في هذا الحل شئ وما يبطل مذهب
 المعتزلة اي وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية وان
 قالوا ان الواو والالحال وهو حال موكدة لان هذا هو مذهبهم
 بان القدرة كحادثة كذا اسناد النالير لها مجاز لانهم يقولون الواو
 هو العبد بواسطة القدرة وانما قالوا ذلك ولم يقولوا ان ذلك
 الافعال مخلوقة لله بقدرته كما قال اهل السنة قرار من لزوم حجة
 للمباد على الله في الاخرة وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان
 كون ما قروا منه لا رعا لهم والداعي معطوف على القدرة اي
 وخلق الداعي تصميم المزم الاضافة للبيان من الشهوة
 فيه بيان للداعي وفي معنى اللام لا يمكن تركه تفسير ككون
 الفصل بها واجبا وهو الذي يجاه اي تهره على ذلك الفعل
 فصار للمبد حجة بان خلق كذا الماسيية وما يتوقف
 عطفه مرادف ومع ذلك فيه اشارة الى ما ذكرناه في المتن من
 ان البا بمضى مع فاسم الاشارة راجع خلقه كجانه جميع اسباب
 العمل وقوله عالم بما يفعل الخ اي وما علمه لا بد من حصوله والا
 لا قلب العلم جهلا من ضاعة او معصية اي او غيرها
 لوصفة حجة الظاهر ان محله التاخير بعد قوله نرى حكم الشهوة

في سائر هذه النقط

فيها اي في المعاصي وفي معنى اللام ولم خلقت على اصلا اي
 ولم اوقعت على اصل الخلق لا امير بيان حال الوجوه
 فلم طفتني اي فلم اوقعت على التكليف اي يبطل تعليل الخ
 فيه انه مخالف لما تقدم من ان فاعل يبطل عايد على مذهب المعتزلة
 ومخالف لما هو المتبادر من كلام المتن من ان الفاعل عايد
 على الزام الحجة ويمكن الجواب عن مخالفته هذا لما تقدم بان يقال
 مراده مذهب المعتزلة فيما تقدم تعليل الثواب والعقاب
 بالافعال لا خلق العبد لافعال الاختيارية وهم فيوافقوا
 هنا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن من عود الضمير
 للزوم حجة المباد على الله في الاخرة ومسألة العلم تقدم
 مستأنف فهو مبتدأ وقوله هي التي خلقت لها المعتزلة اي
 انهم واطهرت فضيحتهم خبر والمراد بالعلم علم الله المحيط
 بكل شئ وانما كانت تلك المسألة مخفية لهم لانه لو صرح للمبد
 ان ينجح على ربه لاحتم خلق الداعي والقدرة مع العلم بما يقع
 من العبد حتى على مذهبهم بان يقول لم خلقت في القدرة والشهوة
 للمعصية والتعلم ان المعصية هي التي خلقت لها المعتزلة
 ان بطلت كلمتهم بالحيلة لا قمارها لهم واظهارها لفضيحتهم
 فهذا كناية مركبة لانه يلزم من خلق الله المعصية والظلال
 الكلية والادان تقول ليه اهيئة المنتزعة من الله وخلقها
 بجامع النقص في كل واستعير المركب الدال على الهيئة النسبية
 بها للمهيئة المشبهة على طريق الاستعارة المصروفة ولهذا
 الى لاجل كون مسألة العلم وخلق الداعي خلقت لخالقهم قال
 انه لعل مسألة العلم اي مع خلق الداعي الدسة من الال

في سائر هذه النقط

وهو الاخفا والادسة تضم الدال وفتحها الحقية فهم صالون
وتلك العقيدة دسوها واخفوها لينسدوا بها عقائد المسلمين
وقيل الدسة تضم الدال القلبية ونقصها وكسرهما بمعنى الخفية
اي لولا مسالة العلم لرجت هذه العقيدة لهم اي فقصدهم
لجفده العقيدة افساد عقائد المسلمين ولكن اظهر هذا العا
مسالة العلم وهذا الكلام يقتضي ان هذا غير مدعيهم في الواقع
وانهم لا يقولون به فهذا جواب لغزاي فكانه يقول سلماكم
ما ذكرتموه من الدليل لكن لنا جواب عنه وهو ان العبد مجبور
في قالب مختار اي انه مجبور في الباطن مختار في الظاهر فهو
خالق لافعاله بحسب الظن ويكفي هذا القدر في استحقاق المرحم
والدم على افعاله وفي قطع حجة على ادعاه فتوكم في الشرطية
المقدمة لو لم يكن العبد خالقا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم
على فعل من الافعال وكان له حجة على الله سبحانه لكن يقول انه
خالق بحسب الظن والفعل علمة عقلية للثواب والعقاب اي
ملتبس حين تعليل الثواب والعقاب بالافعال عقلية اي عينية
عقلا وصرنا حين الجواب بما ذكرنا نقول بالتحسين العقلي وفاقا
للمقنونة ووجه ذلك اي وجه كونه مجبورا في قالب مختار
بامداد العبد بالارادة اي بخلقها فيه او الخي اليه
تنويع في التعبير والمعنى واحد صميم العبد عرفة فيه ان
الغرم لا يتعلق به تقصيم لانه نفس التقصيم واجب بانه
اراد بالمعزم الارادة في اليوسى يقال صمم في الاراد اضعف
فيه فنصب المعصومة يصمم غير جيد الا ان يكون نصب
المفعول المطلق او على استقاط الخافض ومهما صمم العبد

له

المدعوط على لما وجواب لما محذوف اي صار العبد خالقا
بحسب الظن واما قوله امدده لخص جوابهما من كان يريد
الماجلة اي الحالة العاجلة وهي الدنيا مرتبة اي المولى
اذ اشأ الى المولى الامداد بالتوفيق اي الذي هو خلق المعصية
والقدرة عليها فصار العبد اي قبل كان العبد بهذه الحالة
مهما صمم على ارادة شئ امره الله بخلقته وخلق القدرة عليه
صار له كانه موجد الاول محذوف لفظ كان لا يشك ان
في ذلك اي في ان ذلك الفعل فعل للعبد وقد ضل بهما اي
بالوهم والخيال اي بسببهما كثيرا من الخلق وهم القدرة فقالوا
ان الافعال الاختيارية مختصة للعبد وفيه ان هذا فضلا
من الوهم لان الخيال الا ان يكون مراده بالوهم والخيال شئ واحد
والسببية بحسب الظن ويدل على ذلك اقتضاه بعبارة
لرفوع التوهمة اي فخرقوا التوهمة السببية بلحي
فهو اضافة السببية به للتشبه وخرقوا تشبيها للتشبيه بمعنى
جاوزوها وبعدها عنها وبرزوا اي اظهروا الى المعرفة
السببية بالنسبة فكانت المعرفة ورا التوهمة المظلمة
فادركوا بها اي بتلك العقول الموقدة كيف هو اي ادركوا
الامر على حقيقته فليس القصد الاستغناء لكانوا كغيرهم
جواب لما لان الله ايد الخوايا لا حاجة له لانه علم لما تقدم
وبهذا المعنى اي وهو كون العبد موجد الافعال
بحسب الظن فسر بعضهم معنى الكسب اي فقال هو ايجاد
العبد للفعل بحسب الظن وحق فمعنى كون العبد كاسبانه
موجد لافعاله بحسب الظن ولم ينسب ذلك لبعض الكسب بقرارة

من كان العبد موجد
لما وجوب لما محذوف
اي صار العبد خالقا

وان كان العبد موجد
لما وجوب لما محذوف
اي صار العبد خالقا

القدرة الحادثة للمقدور كما تقدم بعضه فتعلق الثواب بالحرى
 اذا علم ان العبد موجد لا فعل له بحسب الظن فتعلق الثواب والعقاب
 على فعله حسن عقلا لانه علمه لها واما قوله وعرفا وترعا فلا
 يترتب على ما قبله نعم علم لما تقدم انه حسن شرعا لانه اشارة
 على الثواب والعقاب واما كونه حسنا عرفا فلم يعلم مما هو اصلا
 والعقاب ليس عطف على الثواب والالزام الاخبار بالحق
 عن المفرد بل هو معطوف على تعلق على حذف المضاف وابقا
 المضاف اليه على جره اى تعلق الثواب وتعلق العقاب على
 فعله بان ولهذا اى لاجل كون العبد موجد لا فعل له بحسب
 الظن بحسب الخ واما ان نظرا لى هذا اى ما ذكرنا من ان تعلق
 الثواب والعقاب على الفعل حسن عقلا اذ لم ينظر للبائع في
 سبب اى عقليا ونحوه الاول حذفه للاستغناء عنه بذكر
 نحو ولا يلزم اى ولعل ما ذكر من معنى القرآن ملاحظة لانه
 وبكى السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجبه جميع بين الاية
 ولحديث فلا يقال ان يبيها تدافع ليجرب بحسب نفس الامر
 راجع لما جاء في السنة من عدم ملاحظة الاعمال وقوله والنجاة
 راجع لما في القرآن من ملاحظة الاعمال ويجعل ان يكون ذلك
 الاختلاف الذى حابه القرآن والسنة وهذا وجه اخر يجمع بين
 الاية ولحديث وحاصل ان ذلك الاختلاف الواقع بينهما ملاحظة
 كون العمل اشارة شرعية على الثواب والعقاب وعليه درج التزاد
 وملاحظة عدم دلالة عقلا عليهما وعليه درج الحديث في
 فسيية لحدث المنع عقليته فلم يرد الاثبات والمنع على
 شى واحد فنقول انهم بملاحظة كون اى العقل اشارة شرعية

اى عمل

اى على الثواب والعقاب وقوله وملاحظة لى الدلالة اى و
 ملاحظة لى دلالة عليهما حال كون الدلالة عليهما المنع
 عقليته ولما حصل اذ المص جمع بين الاية ولحديث بامر من احد
 مراعاة الظن والباطن من غير ملاحظة الشرع والثاني مراعاة
 الشرع والفعل ولا يخفى ان العقل هنا هو مرجع الباطن في الترجيح
 الاول والشرع هنا مرئى على الظن في الوجه الاول وهم فالامر ان
 متفاريبان فصل واذ قد عرفت اعلم ان القدرة قد تنسبوا
 للقدرة العبد التأثير مباشرة وقوله فتاثيرها مباشرة هو
 تاثيرها في محلها بدون واسطة وتاثيرها بطريق التولد هو
 تاثيرها في غير محلها بواسطة ولما انتهى المص الكلام على بطلان
 تاثيرها مباشرة في محلها اتبعه بالكلام على بطلان تاثيرها
 بواسطة في غير محلها ولما كان هذا مما يبرر لما سبق في الترجيح
 وحذف المترجم له ايجازا لما محلها اى في المحال في محلها او
 في صفة عنها اى وهي الحركات والسكنات القاعية باليد مثلا
 بطل لذلك اى بطل لاجل ما عرفت من الاستحالة المذكورة
 تاثيرها الخ وعبروا لا بالاستحالة وثانيا بالباطل ان تنسبوا
 في غير محلها اى في المحال في غير محلها كرمي بحجارة والضرب
 بالسيف مثال المحال في غير محلها واعلم ان رمي بحرفيه مقدور ان
 احدها حركة اليد والثاني حركة الحجارة عندها وانقلاتها
 من اليد فالاول في محل القدرة لانه صفة لليد والثاني ليس
 في محلها بل سببه عن الاول الذى هو صفة لليد وكذا الضرب
 بالسيف فيه مقدور ان حركة اليد وصدمه لحد يد لما يلاقيه
 والاول في محل القدرة والثاني ليس في محلها وكذا انما حركته

يدك وفيها مفتاح او خاتم حركة اليد مقدور في محل القدرة لانه
 صفة لليد والثاني حركة المفتاح والخاتم وهذا ليس في محل القدرة
 وهو مسبب عن الاول فكل من المقدورين مخلوق لله تعالى عند
 اهل السنة والمخلوق للعبد بقدرة لهادثة عند القدرة لكن
 الاول مخلوق له بقدرة مباشرة والثاني تولد او التولد عندهم
 ايجاد حادث بواسطة مقدور القدرة لهادثة ونحو ذلك
 اي كالحركة الناجية من حلك جسم باخر وخروج النار عن
 اصطكاك الزناد بالبحر مثلا لرجع اليد الى الرجل
 وهو اي ما يوجد عادة بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد
 وفيه ان ما يوجد بواسطة حركة اليد يسمى متولدا لا تولدا
 لان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد مثلا وقد يقال
 ان في الكلام حذف مضاف اي وايجاد ما يوجد بواسطة
 حركة اليد كذا ولما صلت ان الضرب مثلا متولد من حركة اليد
 وما شئ عنها باتفاق لكن اهل السنة يقولون لثاني حركة اليد
 وما شئ عنها هو الله والقدرة يقولون انهما مخلوقان للعبد
 بقدرة لهادثة مع ما فيه من متعلق بقوله بطل لذلك تأخير
 ان مع ما في التولد زيادة على ما سبق في رد من هم من وجود
 امرين مؤثرين بقدرة العبد وحركة يده اثر في الضرب مثلا
 فقد صدق انه وجد اثر وهو الضرب بين مؤثرين وهما
 القدرة لهادثة وحركة اليد وما على عدها اهل السنة فالضرب
 وان نشأ عن الحركة لكن بحسب الظن والمؤثر حقيقة في كل منهما
 هو الله تعالى فلا يلزم وجود اثرين مؤثرين ووجود
 فعل من غير فاعل عطف على مدخول من وتوضيحه ان اذا

فرض

فرض ان زيد ارادى سيقا بسهم ومات زيدا الرامي قبل وصول
 السهم قبل وصول السهم للسبع المرمى ثم وصل السهم بعد موته
 للسبع المرمى فخرجه وقتله فقد وجد الفعل وهو يخرج والام
 بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم او
 فاعل من غير ارادة وعلم اي اذا نظرنا لاداة لكنها خالية عنها
 ولم نلاحظ انها صارت بالموت كالعدم وقوله او فاعل عطف
 على فعل واو المقترن يدان انه يلزم على المتولد اما كذا او قرين بينهم
 كلام الله في ذلك فالاول على تقدير ان الفاعل هلك ذات
 بالمرّة ولم يبق لها اثر والثاني على تقدير موته مع بقا ذاته وحق
 فالمتنوع اي ومن المعلوم ان وجود الفعل بدون فاعل
 باطل ولذا نسبة الفعل ميت مع انتفاء مصححات الفعل منه
 وهي الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطال دلالة
 الفعل على كون الفاعل حيا ولانه يمنع الاستدلال بوجود
 حوادث على وجود صانعها واشتقاق الاكثر من القدرة
 وهم المحصلون منهم وحاصل ان الانسان مثلا اذا اكل و
 شرب من الاكل شبع او شرب ونشأ عن الشرب رى فالأكثر
 من القدرة على ان الاكل والشرب فعل المعبد والشبع والرى
 مخلوق لله تعالى والاقول سهم على ان كذا منهم من الاكل و
 الشبع وكذا ذلك الشرب والرى مخلوق للمعبد بقدرة الا ان
 الاكل والشرب مخلوق للمعبد بقدرة الا ان الاكل والشرب
 مخلوق له مباشرة والشبع والرى مخلوق له تولدا ويرد
 على الاقل بان اتفاق اكثرهم على عدم التولد في دليل
 دليل على بطلان قوله هو الا الاقرب بالتولد اذ لو كان للتولد

بمعنى

مستند عقل لقال به أكثرهم لا سيما وهم المعصومون منهم وما
يرد على الأقل أيضا أنه يلزمهم أن تكون الأجسام متولدة معاً بها
ليت من جنس مقدور العبد بالاجتماع وذلك أن سقط النار عند
الافتداح يقع على حسب الدواعي فإذا تولد كما يقول الأقل لم
أن يتولد سائر الأجسام لتماثلها فادعوا أن النار كانت
كأصمة في جسم تتحرك وأن المتولد حركة جسم لا وجوده كان هو
لا يرضى بقوله عاقل فإن الجهر والرياء قبل الفدح ليس بينهما شيء
ومعها أي كالحركة السائبة عند احتكاك جسم بأخر
وكالنار الساكنة عند قدح الزباد للبحر فقالوا بعدم القول
في ذلك كله عن الأكل والشرب لظلف ونسبهم وبشبهها
عبروا ولا يمتروها وإنما سببها تقصنا وذلك الاتفاق
الواقع من أكثرهم وبالله التوفيق قد تقدم أن مباحث الكتاب
ثلاثة مجتبه الواجبات والمستحيلات والتجارات وتقدم الكلام
على الواجبات فلما انتهى الكلام عليها كانت المناسب لبحثها
فلذا قال وبالله التوفيق أي والتوفيق كائن من الله ولما انتهى
الكلام عليها انتهى بالكلام على المستحيلات وعند التوجه
لذكرها بقوله هذا الذي ذكرتم في أو صفه في معنى من
إلى هنا حذف المبدأ الظهيرة أي من أول المباحث المتعمدة
بالذات إلى هنا في حق تعالى أي لذاته أو في حكمه تعالى
أي حاله كونه ما يجب معه وذا في حكمه أي في الأحكام الثابتة
له تعالى وإذا علم الخ جواب عما يقال لم ترك الكلام على
المستحيل تفصيلاً فاجاب بما ذكر وقوله وهو صدق ذلك
الواجب الواو للمعليل أي لأن المستحيل صدق الواجب و

الاشيا

والاشيا تفرد بأخذها على ما سبق لأعلى ما نقل عن أمام
للزمين والقاضي والساد من الممكنات الأولى أن يقول لا تأثير
لها في شيء من الكائنات لأنها أخص من الممكنات والذي وقع النزاع في
أن القدرة لها قوة تؤثر فيه أو لا تؤثر فيها عما هو المحكى الموجود
بالفعل لا غير الموجود والمراد بعدورها الفعل المتأثر لها
بل سمة أن القدرة وذكر باعتبار أنها وصيف وقوله إليها أي إلى الممكنات
ولا تؤثر فيه بيان لوجه الشبهة لا تتعلق بمقدورها إلا في
محلها أي إذا كان مقدورها في محلها وفيه أنه لا معنى لهذا العصر
المقدور لمركات وهي لا تكون إلا في محلها فالأول أن يقول إلا أن مقدور
القدرة إنما يكون في محلها خلاف متعلق العلم فإنه قد يكون في غير محل
وأفاد بهذا الاستدراك دفع ما يتوهم لهم من التطير بالعلم أن متعلق
القدرة وهو مقدورها قد يكون في غير محلها كالعلم وما خرج
عن محلها أي بالعرب والقتل وقوله فلا نسب بينه وبين القدرة
تأثير ولا غيره أي لا كسباً وهذا يقتضي أن ما خرج عن محل القدرة
كالعرب والقتل ليس مقدور ولا مكسوب بخلاف الحركة فإنها
مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فإن قيل ما اقتضاه مدعيتكم
من أن ما خرج عن محل القدرة ليس مقدور ولا مكسوباً يقتضي
عدم التكليف به لأن التكليف إنما هو بالأفعال المكسبة قال
الله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها كيف لا يكلف به وقد اجتمع
على التكليف قلنا لما كان الخارج عن محل القدرة مسبباً عن الكسب
وهو لمركات جبا التكليف به تنزيلاً لمتزلة كسبه لأن لما كان محلاً
عنه مكسوبة عادة جراً فيها التكليف والمؤا والعتاب
والمقتزلة أي والقدرة تنزله مقتزلة يخرج أي يوجد فعله بقدرته

الذي في محلهاد هو كرات ما هو خارج عن محلهاد كالضرب والقيل
والري الا ان لحدوها اي وهو السب وقوله مباشرة وقوله بواسطة نحو
الا العلم النظري حاصله ان العقل عندهم يحوي النظر بالقدرة العامة به
وهذا النظر ينشأ عنه العلم النظري لكل من النظر والعلم قائم بالعقل والنظر
مقدور مباشرة والعلم مقدور تولد او كل منهما قائم بالعقل وهذا
خلاف الحركة والضرب فان الحركة قائمة باليد والضرب قائم بغيرها
يولده اي يولد العلم النظري وقوله في محل القدرة عليه اي وهو العقل
لحقيقة التولد اي من حيث هو الصادق بتولد العلم النظري ^{وهو}
اي حادث اي كالضرب والقيل وقوله بواسطة عند دور بالقدرة لحد
اي وهو حركة اليد وهذا المذهب اي مذهب التولد ولما افاد تصور
التولد على مذهب لتدريه سريع في بيان منشاء وما حظه وحاصل ما
ذكره الشان الطبايعيين يقولون بتأثير الاسباب بطبيعتها والنار تؤثر
في الاحراق عندهم بطبيعتها والسكين تؤثر في القطع بطبيعتها والحر يؤثر
في الشبع بطبيعتها اي بداته وهكذا وهو كنفار والمعتزلة في الحقيقة
يقولون ان الحركة مؤثرة في الامور المولدة بطبيعتها لكنهم يخشون ان
التعبير يادكر خوفا من ريبهم بما رمى به الفلاسفة من الكفر
وليت ان الاسباب الطبيعية عندهم كالملل العقلية كحركة الاصبع
مع حركة الحاتم فاما مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على وجود شرط
وانشأ مانع كل من حركتين خلوق الله تعالى عندها عالم بينهما
مانع كان المناسب ان يقول عالم بينهما مانع او يستغنى شرط لما
تقدم ان الطبايعيين يقولون ان اقتضا الطبيعة للطبوع
يتوقف على بئوت شرط وانشأ مانع الا ان يراد بالمانع ما يشل
انقضا الشرط بجاز لان المانع هو الوصف الوجودي فالطلاق المانع على

عدم

عدم الشرط بخلاف الموجبة للاحكام اي المؤثرة في الاحكام او ملو
بطريق الايجاب والدروم العقل فارد بالاحكام مفعولاتها
فاحذ المعتزلة ذلك ان تأثير الطبيعة مفعولاتها ولقبوه تولدائم
ان هذا التولد لا يقول به كل المعتزلة في النار ومفعولاتها لا
الشرب لانهم يوافقون اهل السنة في ان الحرق والبيع من افعاله كما مر
ولم يعملوا الجواب عن ما يقال لم يعملوا السبب المولد بمباشرة
الطبيعة ولم يعملوه مثابة العلة العقلية فاجاب بقوله ولم
يعملوا حكم السبب وكان الاولى استقاطه قوله المولد بكسر اللام صفة
للسبب وقوله مثابة العلة العقلية اي بحيث يكون مفعولاتها
لها لا ينفك اصلا وفرد شيئا ان قوله مثابة العلة على حرف مضاف
اي بمثابة حكم العلة العملية وهو لزوم مفعولاتها وعدم انفكاك
عنها وبالتقدير المتقدم صح قول الش ولم يعملوها حكم السبب فلا
يقال الاولى حذف لفظ حكم لحوذان يمنع التولد لما منع يحد
من هذان الدروم في التولد عند القائلين به عادي لا عقلي
ثم غيرو العبارة اي عبارة الفلاسفة فقاروا الله
ظاهرا ان التعبير بالتولد ليس فيه تعبير لها مع انه
تعبير لها فالاولى ان يقول فاحذوا ذلك ولقبوه تولد
لتولد وانما لم يعملوا المؤثر قوله فقالوا فعل فاعل السبب
اي ولم يقولوا فعل الطبيعة وسدوه بانه فاعل السبب
لا يظهر ما حظه هو فعل فاعل السبب عند من يان الحركة
التي هي السبب عندهم مؤثر في السبب هو فاعله وقد
استندوا ففعله للمناعل فيلزم ان يكون الاثر المولد
ار فيه فاعلان ولا يمتثل تأثير فاعلين في اثر واحد

٢

وهذا معنى قول الله وهذا في التفسير اذا
 حقق لم يكن له حاصل اي لم يكن له حاصل
 معقول اي يحكم العقل بصحته بل بطلان
 ضرورة تأثير السبب فيه اي في الاثر وقوله
 تأثير القدرة اي تأثير ذي القدرة وهو المبد
 وقوله القايل اي منهم جوابا عما اعترض
 المذكور وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد
 بقولهم فاعل السبب ان الماعل كما ان في
 السبب وهو الحركة اثر في المولد عنها كالضرب حتى
 يلزم الاثر لمؤثرين بل المراد ان الفاعل اثر في
 السبب وهو الحركة اثر في السبب كالضرب مثلا
 فالفاعل لا تأثير له في الضرب وانما سبب اليد وقيل
 انه فعل السبب من جهة كونه امر في سببه المؤثر
 فيه ونظيره ذلك المبد مع الرب تعالى فانه
 خلق المبد فالعبد خلق افعاله القبيحة كـ
 السرقة والزنا وغير القبيحة كالصلاة وحج
 فلم الاثر ثابتا للمؤثرين انه اي فاعل
 السبب يؤثر فيه اي في الاثر المولد وقوله بوا
 السبب اي بواسطة تأثيره في السبب ياول
 حاصل القول به خبر عن قول القايل وكان
 الاولى ان ياول حاصله انه اي فاعل
 السبب فعل سبب ذلك الاثر ولم يفعل
 الاثرا المسبب عنه والحاصل ان العبارة اعني
 قولهم

قولهم فعل فاعل السبب عبارة لبعض المعتزلة وهي مقترنة
 بما عرفت من ان ظاهرها بنون الاثر لمؤثرين فاذا اوتى بما
 قال ذلك صاريت موافقة لظن عبارة جمهور المعتزلة بان
 فاعل السبب فاعل فقط ولم يفعل السبب عند فاعل
 السبب عنه هو السبب فقط الا انهم يعمون اضافة
 اي فعل المبد وكان الاولى ذكر هذا وجه التقليل بان يقول
 لانهم يعمون له ومذهبهم انه جملة حالية اي لانهم يعمون
 ولما ان مذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا عنه وحق فلا يشتمهم
 هذا التني ووجه الازام ان الموجب عندهم يكون العبد فاعلا
 لسبب كالضرب والفعل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد
 فيلزم لاحالة على مذهبهم الفاسد ان يكون الباري خالفا لغير
 العبد وزنا وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للمبد ولقدرته
 ونصميه عن الفعل وغير ذلك من اسباب الفعل وكون المولد
 ان كالضرب والقتل ولا يصح اي ما ذكره من حكاية المتألف
 مصانة الله ان تنسب اليه بحسب ما قال انه خلق الضرب
 والقتل لاعل منوانه فعلها اي حصلها واوجدها بقدرته
 وخصايصها صفاته وهو عطف مراد في يقتضي
 حدوث الحوادث منها اي كلثة النار على طبيعة يقتضي الحرق
 واد اضررت بالعصى والسيف فقد خلق الله هذا الجسم حتى
 على طبيعة ينشأ عنها القطع فليس القطع ناشيا عن الحركة كما
 يقول الاولون حتى يكونه فعلا لفاعل السبب بل ناشي عن
 الطبيعة التي لا تتوهم عليها الجسم المضروب به فمعنى خلق الله
 القطع والضرب على هذا المذهب انه خلق الطبيعة المتقضية

له ذلك في الجسم المضروب به او المنطوق به وذهب حفص الزناد
 الى منهم وحاصل مذهبه ان ما يقع خارجا عن محض القدرة بخلافه
 ان يقع على وفق ارادة العبد فهو فعل فاعل السبب كالقطع فانه
 يقع على ارادة الفاعل اي على وفقها بآثاره او يصرفه او يوسط
 به وان كان لا يقع على وفق ارادة العبد واختياره بل كانه يتو
 بغير اختياره كالسقوط من علو الى اسفل فهو ليس بفعل فعلا
 لفاعل السبب بل فعل لله تعالى فان السقوط المذكور لا يقع على
 مراد العبد وكذا هاب السهم بعد الرمي وان الرامي لا اختيار له
 في ذهاب السهم المول والميلين مثله لا يخفى ان مذهب حفص
 المذكور هو المشهور عن المعتزلة من افعال الاصطورية عن مخلوقه
 للعبد بخلاف الاختيارية ان ما يقع مباينا للمحل القدرة اي ما يقع
 فغير محتملها وقوله على قدر اى على وفق والمراد بالاختيار المرادة و
 المراد بالسبب بكسر الهمزة الشخص ويحوي اى كرهاب السهم
 فليس من فعله اى بل هو فعل لله تعالى واختلفوا في المعتزلة
 وقوله في وقت تعلق القدرة اى في وقت انقطاع تعلقها في الكلام
 حدى مصنف دليله السياق لا يزال مقدورا اى متعلقا
 للقدرة لمحادثة تعلق صلاحها لاسباب السياق فيجب
 بئوت اى المتولد اى يجب وقوعه وقوله فيقطع اثر القدرة
 فبئى في المتولد لانها لا تتعلق بوجبه ولكما صل ان المتولد
 الذى يتولد عن الحركة قبل وقوع الحركة مفقود للعبد فاذا وقت
 الحركة صار وقوعه واجبا فلا تصح القدرة للمعلق به فيقطع
 تعلقها ووجد اى بالفعل وهو تفسير لما قبله واختلفوا
 في الالوان اى المتولدة عن فعل الصانع وقوله والطعوم اى
 النائية عن الطبخ والتركيب كطعوم الاشربة والمباحين

هل يجوز

هل يجوز ان تقع متولدة اى وح فتنب الى فاعل السبب وقوله
 الا اى او لا يجوز ان تقع متولدة وح فتنب الى ائمة تعالى فلو
 الثوب لحاصل عند وضعها في الصباغ وتحويل اليد لها متولدة
 عن حركة اليد فللعبد فاعل بواسطة فعله لسببه على القول الاول
 وقيل انه من فعل الله لا من فعل العبد وليس متولدا عن حركة اليد
 وكذا يقال في الطعم الناشئ عنه وضع الملح في الطعام مثله
 انه ناشئ عن الوضع او الطبخ فينب للعبد وقيل انه مخلوق
 لله وليس متولدا عن شئ واختلف في الاراد والطعوم النائية
 عن حركات الالوان النائية عند وضع الصانع والطعوم
 النائية عند طبخ او تركيب واما غير النائية عن ذلك كالوان
 ائمة كطعومها فهو من فعل الله اتفاقا وذهب ثمانية الى
 المصنوعة المثلثة اس شرس وكان الاول تقديم هذا الكلام على
 قوله واختلفوا الله لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله و
 هو كلام السطام والمزد الى اذ هذه القولان اى جميعها انه
 لا فاعل لها اى لا العبد ولا المولى في صفة من غير صانع
 ويرى وجه الارام هو ان الاعراض اذا وجدت من غير فعل
 تطرق ذلك في غيرها من سائر المواد الى ان جميع الاعراض
 كالبياض والسواد والسمع والبصر والحركة واقعة بطعام
 الاجسام القائمة بها وقوله لا الارادة اى ذاتها مخلوقة لله
 والمولدات بكسر اللام جمع مولد وهو السبب الذى يتولد
 ان ينفى عنه غيره ولما قدم الكلام عليه لاجل الاشارة في الكلام
 عليه تفصيلا وقوله والمولدات اى في افعال العباد واما
 في افعال الله فسياق الكلام فيه الاعتماد وهو لا شك

على الشيء مشاعنه حرارة فاكسر للمعتمد عليه مثلا او قطع له او
ضرب او قتل او قطع له فالحرارة والكسر والقطع تولدت عن الاعتماد
والجارية فاداجاور المجينة فتولد منها راجحة لما اولدار
جاورتها فتولد منها حرارة لذلك الشيء وانسلك جاورها
فتولد منه راجحة وهكذا ولا كان الاعتماد والمجارية يولدان
مسببات كثيرة لم يصنفها السبب بخلاف النظر والوهي فان فلا
منهما اما يولد مسببا واحدا فله اصاها على شرط على
بعض البيا وهو راجع للمجارية اني ان المجاورة تولد بشرط عدم
لها بل وعدم البعد جدا والنظر المولد للعلم هو العالم احاد
وكل احاد له صانع يتبع العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة
تولد عن النظر وهو القياس المتقدم ولما كان النظر انما يولد
شيئا واحدا وهو العلم النظرى ضافة اليه والوهي هو اقرب
الاجزاء كالمزج وقطع اليد مثلا فانه يتولد من ذلك العلم ان
وقد اختلف ابو هاشم والحاي في الحاصل انهما اتفقا على ان تولد
بكسر اللام اربعة الالهة المختلفة في الاول منها فقال ابو هاشم
ان الاعتماد وقال والده ابو علي الحاي انه الحركة وهو الموافق
لما رواه ابا قدر الشهابي عن والده في الذكر لما سبته عنه
الاعتماد من المولدات الاربع لان القابل يتولد الحرارة والفرق
والقتل والقطع والكسر ونحط عن الاعتماد انما هو ابو هاشم
واما والده فيجعل الولد لتلك المذكورات ونحوها الحركة فانه
الاعتماد منها انما هو على مذهب ابو هاشم الى شدة
العقلانية اذ قوتها في نفسها وحاصلة ان الاعتماد الذي هو
الاتكاع عبارة عن قوة العضلات وشدة ربط الاعصاب
للاعضاء

للاعضاء والعضلات جمع عضلية وهي اللحمية المحيطة بالعضل
فتلك القوة والشدة هي منشأ الحرارة وما ذكر معها فالاعتماد
ليس المراد به الميلان على الجسم هو المتبادر بل المراد به ما ذكر
وكل ذلك الاشارة راجعة لمعنى قوله والمولدات عدم
اربع لغز لم يختلف لغز للترتيب الذكرى والمنوى اذا كان
هذا بخلاف مصدر منهم متأخر عن تقريرهم التولد في افعال البيا
وقوله هل يجوز ان في جواب هل يجوز اني لم اختلفوا في جواب
هذا الامتناع وحاصله ان المرح مثلا خلق الله تعالى شيئا
عنه حركة الاشجار فيقبل انهما مخلوقانه لله ولا تولد وقيل
الموجد لمركبة الاشجار وتعلقها هو الهوا للموم قادريته
لم يقبل الموم قدرته لان المقترنة لا يثبتون صفات الهوا في
بن المحسوسات وامتناع ان تتعلق اي قادريته بشين في
حلقها لان الشيء الذي في حلقها اعني الذات هو صفاتها وهي
واجبة رتبة قادريته لا تتعلق بالواجب ونسبتها الى اعادة
الى ما خرج عن حلقها اي كالزنج وحركة الاشجار وقوله نسبة
واحدة اي وجه تعلقها ببعضها دون بعض ترجيح من على
مزج ان التولد مقنونا اي يقبل العقل فان السبب
للمولد وهو الهوا لما صار صدوره عن الرب لم يزد ان ينتفي
تأثيره في مسببه وهو حركة الاشجار ولا يمنع على الشاهد
اي فكما صدور الحركة من المبدئ ليس مانعا من تأثيرها في القطع
مثلا فكذلك صدور الهوا من الرب لا يمنع تأثير الهوا في حركة
الاشجار الا مانع اي ولا مانع ولم يصدور من
السبب المولد من الصانع مانعا اي من تأثيره في مسببه

فلزم ان يولد اي ذلك السبب العاقل من الصانع هذا
 حاصل الخ الاشارة راجعة لصحة ما تقدم من قوله والمقتضية
 قد سبق ان مذهبهم ان العبد يخترع افعاله الى هذا وهو ما تقدم
 ظاهره ان الضمير عايد على الرد وهو غير مستقيم لان البرهان
 المتقدم ليس بنفس مذهبهم في التولد الا ان يقال ان عايد
 عليه على حذف مضاف اي ويندرجه ما تقدم الخ وان لا تأثير
 له عطف تفسير لما قبله قال هذا المعنى اي وهو انفتاح
 رد مذهبهم بالبرهان الدال على استناده لحوادث كلها فيه
 وان لا تأثير لكل ما سواه في شئ منها مما يخصه من تبيينه
 فيكون المقصود من هذا النصل ذكر هذه الموازن الثلاثة
 الملازمة للتولد وبالتولد لكن انت خبير بان المصداق لها
 صريحا على طريق الاشارة وحق في قوله ثم اشترناشي وقد
 يجب باساراد بالاشارة المذكور واطلاق الاشارة على الذكر
 حقيقة عرفية استحالة تأثير القدرة لحادثة اسناد التأثير
 للقدرة مجاز واسناده للموصوف حقيقة ومقدورها
 اي وهو الحركات وقوله التي هي السبب المولد اي لما نتا عنه
 من ضرب وقتل واكل وقطع ورمى فلذلك الناشئ عن السبب
 المولد هو الاثر والمؤثرين الذين اشواقهم القدرة لحادثة
 ومقدورها وهو الحركات لانهم ادعوا ان الحوادث وهو
 الاثر المولد بالفتح كالضرب والرمى مثلا وقوله عنهم سبب المولد
 اي له وهو الحركات فالمولد بالكسر ومقدور للفاعل هذا
 يما رضى اول كلامه حيث وهما القدرة لحادثة ومقدورها
 فاسند التأثير فيما مر للقدرة واسنده هنا للفاعل واجب
 بان التأثير

بما

باد التأثير سيند لكل منهما لكن للقدرة مجازا وللفاعل حقيقة
 فقد انركب الامر في المحلين او بدون ارادة اي ان يولد
 بدون ارادة فالاشتويح الى الرمية بتسديد اليها هي في الاصل
 الشريفي والملازمة هنا المحل المسمى وقوله ثم انقل الى السهم
 والرمية وقوة نصادق حيا اي وصادف الرمية حاله كونه
 حيوانا حيا اي وصادق كسبع مثلا وقوله فانه يحصل به اي
 بذلك السهم وقوله ولا يراد اي ذلك الخرج مثلا راجع الى
 الرهوق اذ والى بليت عظيمة وقوله السرايات بكسر السين
 جمع سراية مصدر سري فمعه السرايات الخ راجع للاول
 وقوله سابقا وجود الفعل بلا فاعل وقوله وقد روى بفتح
 الراء تسديد اليم بمعنى بليت وذهبت بالمره جملة حالية
 ولا مريد الخ راجع للمثاني لانه انما انتقلت للصحة
 فقطر انما الفاعلة باقية بعد الموت فتوله سابقا او به
 ارادة الخ والاشتويح ولو جاز له من البين ان المقام للفعل
 الاختياري ولا يخفى انه لا يمكن عقلا صدور الامر حي وحي
 فالفعل يدل عقلا على حياة فاعله فلو جاز ان يقع في ميت
 لظلت دلالة الفعل على حياة فاعله مع ان ذلك واجب
 عقلا لا يقبل الانتفاء وهذا اللازم والملازمة بعده
 اعني قوله وجوده حال عدم الما على الخ وقوله وما يلزم
 الخ زيادة على ما في المتن من الموازن الثلاثة نعم هي داخله
 في عموم قوله ونحو ذلك من المستحيلات المذكورة في المطولان
 ثم وجود الفعل اي الاستدلال بوجود الحوادث على وجود
 الصانع اي لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع فان قالوا

فقط لان الياقات من الامور النفسية التي ترغب فيها
النفوس ولما جعلت لتخرج من افراد الياقات فقد رغب
فيها والثاني لقولنا اي مشيرين لمسل نخل مع
بكسر الميم وفتح الراء مشددة والمرءة ما في المرادقة من لما
اي انه يشابه ما المرءة وقوله مشهورة بكسر الواو والباء
المفاعلة اي حقيقة اي مشيرة للقي وبصيح قرأته مشهورة
بفتح الواو واسم مفعول اي ان الحمل تقاها من ثنية
وشان الشيء اذا تقاها الحيوان ان تنقر النفس عنه
وفي بعض النسخ مشهورة بالتا قبل الها وبصيح اي
جعل اسم فاعل او اسم مفعول والمعنى مثل الاول النعم
مثل الفتح على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر انفعال
النفس اي تأثيرها بالترغيب او التفسير والتاثير شان
الشعر او الادب بالمراد اسمي هذا النوع شعر واعلم ان
الخطابة مرجعها للترغيب والترهيب في صلاح الحالة
وهذا شان الخطباء خلا في الشعر فان مرجع الترغيب
والترغيب هو النفس وهذا شان الشعر فهي ما ذكره
اي قياس تالف من مقدمات شبيهة بالحق اي شبيهة
بالمقدمات الحق وليت تلك المقدمات محق ثم ان هذا
الذي ذكره ليس قرين الحقيقة المفاعلة لان هذا ما ان
لنوع من انواعها لان لها انواعا ثلاثة مما تركب من مقدمات
شبيهة بالحق وليت حقا وهذا النوع كما يسمى مفاعلة
يسمى بسطة وما تركب من مقدمات شبيهة بالمشهور
وليته مشهور وهذا النوع كما يسمى مفاعلة يسمى

مشاعبة

مشاعبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل ان
المفاعلة هي ما تركب من مقدمات كاذبة وتحت انواع
ثلاثة والثاني التبريد عليها بحسب انواعها لا بحسب
حقيقتها وسمى اي هذا النوع من المفاعلة بالسطة
اي بالقياس المزين الظاهر الفاسد الباطن وذلك لان
سطة كلمة يونانية معناها ملتفتهم العلم والحكمة
الموهبة وهو ما خوزة من سوف واسطى كما ان
فلسفة ما خوزة من قبل وسوف ومعناه العلم المحب
فمثل معناه محبوب وسوف معناه العلم ثم وقع البحث
في اللفظين هذا فرس لمزا علم ان المفاعلة في هذا
القياس حبات من صفاته وذلك لان الفرس حقيقة
الحيوان الصاهل والصورة التي على الحائط ليست كذلك
فان كان المراد هذه الصورة فرس حقيقة فهي كاذبة
بالنظر للواقع وان كان المراد هذه صورة فرس فا
الصورة كاذبة بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله
هذه فرس انها فرس حقيقة وان كان المراد صورة فرس
نعم هي وان كانت كاذبة في الواقع او بحسب المتبادر
منها الا انها شبيهة بمقدمة حقة وهي هذه فرس
مشير الى فرس حقيقة واما في الكبرى وهي قوله
وكل فرس صهال ان اريد منها وكل فرس حقيقة في
صهال كانت الكبرى صادقة الا انه لم يتكرر الحد الوسيط
لان الفرس الواقع محولا في الصغرى غير الواقع موضوعا
في الكبرى ان اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد

اى جوابا عن اللازم المذكور وحاصله ان الفعل انما يندفع على انه فاعلا
 ولا يلزم من كونه له فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا حين
 وجود فعله كناية وجوده حين وجوده كيب فعله وحده فيقتل
 بوجوده او ان على ان صانها ثبت له للوجود فالواجب
 له حاصلا انه لا بد من اضافة الفعل حال وجوده لفاعله
 ويمتنع اضافة اليه في حال كونه غير فاعل كحال الميت لان
 اضافة اليه تقتضي صحة اى حياته وموته يقتضي عدم صحة
 اضافة اليه وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات ومن
 اضافة للفاعل تنافي موته فلا يجتمع موته يقتضي عدم
 الاضافة اليه مع انهم يقولون بحصة اضافة الفعل للميت
 اكتفاء بحصول سبب الفعل حال حياته ويتبع صدور اى
 ويمتنع صدور الفعل حال كونه الصدور مضيا واليدان الى
 الشئ حال امتناع كون الشئ فاعلا وبما نسرنا به الضمير
 في قوله اليه وكونه يندفع ما يرد على ظاهر المصارفة في القدر
 لانه اثبت للشئ والافعالية وحده فلا معنى لقوله بعد
 في حال كونه امتناع كونه فاعلا وكان الاولى للشئ ان يقول
 ويمتنع اضافة اليه في حاله لانه بنا كلامه اولا على الاصل
 اى وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات ومن اضافة
 الفعل للفاعل تنافي موته ولا يجتمع في حال امتناع
 كونه فاعلا الموت يقتضي صحة ذلك اى صحة كونه فاعلا
 بان يكون حيا والامتناع اى كمال الموت وقوله ينافي الصحة
 اى صحة الاضافة وما يلزمهم اخرا حاصلا انه يلزمهم على القول
 بالتولد ان يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل اتفاقا
 فكذلك

في قوله اليه
 في قوله الموت
 في قوله فاعلا

فكذلك الملزوم فان نسبت لهذا سند لقوله وما يلزمهم
 وكان الاولى للشئ ان يعكس في التشبيه بان يقول فان سببه
 تعقب الموت لفعله كنسبة تعقب الالام له وهم يجعلون الالام
 فعلا للعبد بالتولد من حركته فكذلك الموت الى فعله اى
 الشخص المفهوم من الكلام والمراد بالفعل هذا السبب
 ويلزمهم اى احياء وقوله انه يكون اى العبد على فعله انما
 عبر بذلك لان الامانة اللازمة في المقام انما يتقدر عليها
 العبد في بعض الاحيان فليكن الاحيا الذي على شأه ما كذا
 لانه اى الاحيا وقوله ضده اى الامانة عندهم قدرة
 على ضده اى القدرة على الحركة مثلا عندهم هي القدرة على
 السكون والقدرة على الايمان يتقدر بها على الكفران واما عندنا
 معاصر اهل السنة فالقدرة على احد الضدين ليس قدرة على
 الاخر لان القدرة عند الاشئ عرض مقارب للفعل فلو قلنا
 قدرة واحدة بالشئ وضده كانت مقارنته لهما فيلزم اجتماع
 الضدين وهو محال وكذا قالوا بتعدد القدرة الحادثة بتعدد
 المقدورات واما المعتزلة لما اعتقدوا صحة تنافي العرض قالوا
 ان العبد له قدرة واحدة ويمكن تعلتها بالمستقبل كما تقول
 غنى في قدرة السارى فلا تحذور في تعلتها بالضدين في فائين
 فاذا كان مذهبهم ان القدرة على الشئ قدره على ضده فلو قلنا
 على الموت قدره على ضده وهي الحياة واحتجوا على التولد
 انما قد تعلم المعنى اولا على مفهوم التولد عند الغصوم وذكرنا
 ما حذرهم الذي اخذوه منه وذكرنا ان المطال التولد بما يلزم
 على القول به ثم تعرض رابعا لنقض ما حكوا به من الشبهة

وتزعمه محنة في التولد ولا يعمى حسن هذا الأسلوب وقوله
احتجوا على التولد أي على أن الأمور المولدة بالفتح سببة للعبد
وأنه فاعل لها فقدرته بأن نجد السببان أي وهما الأمور ^{المشادة}
كالري والضرب والقتل وقوله على حسب المقصود جمع بقصد معنى
الاردة وعطف له واعي عليه مراد في كما أن المقدر والخاضع هو
لحركات الاختيارية وقوله كذا أي واقعة على حسب المقصود
والدواعي فإذا أراد شخص الضرب مثلا وجرت الحركة والضرب
أي والمقدور المباشر بالقدرة لمحادثة مستند للعبد وفاعله
بقدرته والتكن المسببات المتولدة كذا في كذا مع أن كلا منهما
يقع على حسب المقصود والدواعي والجواب للفرقة أن التعبير
بقوله والجواب لا ياسب قوله واحتجوا والمناسب له أن يقول
ويرد عليهم لأن لهم مستند لا مانع أن ارتباط شيئ
أن ارتباط القدرة بالمقدور وارتباط المسببات المتولدة
بالأسباب المولدة لها وارتباط الأصل المقصود عليه أي
وهو المباشر بالقدرة لمحادثة كالحركات والمراد ارتباط ذلك
بقدرته العبد والفرع هو عطف على ارتباط على حرف محذوف
أي وارتباط الفرع بدليل الأخبار بالشئ والمراد بالفرع الأمور
المسببة عن الحركات والمراد بارتباطها ارتباطها وتعلقها بالعبد
وبفعله لا يدور على التأثير على تأثير العبد في كل منهما
وقد ساعدونا أي ساعدنا معظمتهم والتم أي عند حصول
المرض والبر عند المعالجة والموت أي عند قعاطي أسبابه
وكان الأولى أن يذكر أسباب هذه الثلاثة كما فعل فيما قبلها
وفيما بعدها عند معظمت المعتزلة الأولى تأخيرها أو تقديمه

قوله

على تحامل أو تحامل وعنف وهو الاعتقاد والاعتقاد فمطعمه
عليه مراد في وسقط الرياء مثل السين والفاق ساكنة و
يصح فتحها مع فتح السين وأراد بالزناد دها مجرع ليجر ويجر
والمراد بالسقط ما يخرج من السار عند الاقتراح أي ضرب لجرها
على الآخر وفهم المخاطب بالفتح عند الأفهام ففهم من الله
عند المعظم ونخل الخمر وحياؤه ففهم من الله عند المعظم
وكذا وجل الرجل أي خوفه من الله عند المعظم فظهر أن الأولى خير
قوله عند المعظم أي خوفه عن الكل عند الأفهام لغو شر مرتب
وبعضهم أزم التولد للمناسبة أن يقول وبعضهم التزم
التولد في الأمور المذكورة كلها لأن هذا البعض حجة في مقاسمة
المعظم وهم يقولون بعدم التولد في المذكورات كلها مقولة أن
الشئ والري والحركة لا مفهوم لهذه الثلاثة بل ذلك البعض
التزم التولد في جميع المذكورات بدليل قوله وأزم ذلك البعض
لهذا لأنه لو التزم التولد في خصوص هذه الأمور الثلاثة دون
ما عداها من الأمور المذكورة لا يلزم ما ألام المذكور لأنه
يكون موافقا على عدم التولد في سقط الزند قبائل وذلك
أي ووجه ذلك الألام لأن سقط النار أي لأن النار السا
وقوله تقع على حسب الدواعي وهم جسم فإن هجر الزناد
أراد بالزناد ما عدا هجره لأن ما حمل عليه كلامه أولا وهذا
سند لقوله كان هذا هو سارا يرضى بقوله عاقل ولا يخفى أن
ما حابه سارا مجرد دعوى فالمناسب لو قال فإن هجر الزناد
ليس فيها قبل القبح شئ وإذا كسر فلان فيهما وعند الفتح
يظهر السار وأكمل السرح هو سرح في بلاد المغرب عند

حكمة تظهر السار منه وعند كسره لا توجد نار وعند حكمة تظهر
 النار يحتمل ان المراد وعند حكمة ببعضه بعض ويحتمل ان المراد
 وعند حكمة بشي اخر والظاهر المراد الاول لانه عند نشره يحصل
 حكمة بالماشر واذا اجابوا الضمير عايد على معظم المقترلة والار
 الزم اقدم ثم سرع في الزام معظم لعدم اضطرارها الى ذلك لانها
 قد يقصد الى الشئ باكل قدر من الطعام ولا يبيع راي لري بقدر
 الماء لا يروي والى استقام لحد بضرب ولا يسم ولا اريه بالمعلقة
 ولا يبر الى العذات لحرارة بالحك ولا تحدث والى ثمم الخاطب
 ولا يبرهم كالرعي والمخرج له طاهره اى رعى البحر والمخرج متوله
 وسياتي بمعلمها مولدا بالكسر فان لمخرج بالمعنى المصدرى مولدا
 للام وسيله عطف مرادى اما الرمي اى اما عدم الاضطرار
 فى الرمي وكذا يقال فيما بعده ينزمل اى بهوى ورفع الثقل
 وسيله قد يرتفع ظاهره ان ضمير يرتفع عايد على رفع الثقل
 ولا معنى له فكان الاول ان يقول والثقل قد يرتفع تارة وقد
 لا يرتفع اى وجهه فرفعه لا يضطرر ولما صان ان الثقل اذا حركه
 انسان بيده قاصدا رفعه فقد يحصل الرفع وقد لا يحصل
 فالرفع غير مضطرر ومذهب للمقترلة لهما اذا كان رفع
 الثقل عندهم متوله عن حركه الشخص له وكان لهم في رفعه حركه
 اضطراب تفرض له ولا بطلاله لاجل ان يكون الماظر في ذلك على
 بصيرة فقال ومذهب المقترلة لهما في حركه الاشيا الثقيله
 كذا في نسخة وفي اخرى في حركه الاشيا الثقيله وهو التولى
 حركتها هو حركتها ان تحريك الثقل لهما الاول ان تحركه لانه
 هو الذي يتولد ويتبع الاعتماده عليه وعن دفعه الذي هو

تحريكه

تحريكه بالاعتماد عليه ودفعه بالالسببية والضمير ان الثقل
 والمراد بدفعه تحريكه وعطنه على ما قبله عطف تفسير واذا اريد
 لهما اى هذا اذا اريد تحريكه بمسرة وبسرة يعطى فاذا اريد رفعه
 والمراد برفع ارتفاعه وافلا له عطف تفسير لانه اذا المتصور
 من المظروف عليه اختلفوا فيه اى في رفعه بمعنى ارتفاعه اى
 اختلفوا فيه من حيث ما يتممونه فذهب المتقدمون الى ما حصل
 انك اذا رفعت ثقل الى العلو حصل بذلك الرفع حركه جهة اليمين
 واليسار والمطلوب الاعتماد وهو رفعه وتحريكه واحد والثاني
 عنه شى واحد وهو حركته جهة اليمين واليسار والعلو وهو
 انوه انهم ان رفعه وتحريكه يفتتا عنه حركته جهة اليمين واليسار
 فقط واما صعوده للمطلوب حركه اخرى ناشية عن اعتماد
 دفع لغرف قول الشا الى ان الاعتماد اى الرفع والتحريك وقوله
 حركه ان الثقل وليس ذلك اى مادها ليه اما قد موت
 بل لا بد من زيادة حركات اى من حركات زائدة لجهة العلو
 نشا من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة الاعتماد
 ما عند اى على ما غنينا به على تحريك اى الثقل
 فلزم ان ما به حركه اى فلزم ان الاعتماد الذى به حركه لجهة
 اليمين مغاير للاعتماد الذى يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا
 ايضا لما نهى الكلام على اختلافهم في رفع الثقل بالنسبة للوجوه
 بالكلام على اختلافهم في رفعه بالنسبة لما فوق الواحد فراده
 بالجماعة ما فوق الواحد وكل واحد اى والى ان كل واحد
 على انفراده يستقل بعمل ذلك الثقل الضمير يضم اليهم
 وفتحها ولا يترك ان الواحد والاخر يورث في كل جزء

اي سويته رفعه لا من حيث ذاته والشوكة حاصلة اي بين
لجميع في كل جزء في المسالتين اي مسئلة رفع الشخص الواحد
الثقل ومساله رفع الجماعة الثقل ابطال اصل التولد
ان ابطال منبأه وهو تأثير القدرة للحادثه في السبب المولد
لغيره واسناد الممكنات بالرفع عطف على ابطال
ابتداء قيد به لان القائلين بالتولد يقولون باسناد السبب
المتولد الى اقدمه لكن بواسطة فلا استحال اي في بطلان
كلامهم في المسالتين لان رفع الثقل في كل من المسالتين ايما
هو خلق الله ذلك بقدرة والحاصل انهم يقولون ان القدرة
للعادة تؤثر في المقدور وهو السبب اعني بحركة فليكن السبب
مؤثرا في المسبب فاد ابطال الاصل وهو تأثير القدرة للعادة
بطل الغرض وهو تأثير حركة اليد في الضرب اي القتل ونحوه
من المسببات يبطل مذهب الاقدمين وهو المذهب الذي
به الحركة عينيا وشرا لا به الارتفاع بما ذكره ابو هاشم فيها
اي وهو قوله سابقا ليس ذلك بصحيح بل لا بد من اجتماع
المثلين وذلك لان الشخص الرفع للثقل قد قام اعتمادا
وكل اعتماد نشأ عن حركة قايمة بالثقل بعد اجتماع في الواقع
مطلوبان وكذلك في الثقل لانه قال لا بد من زيادة
حركات اي على الحركة التي يتحرك بها في جهة اليمين واليسار
ولا يخفى ان اجتماع الحركة التي يتحرك فيها عينيا وشرا لا مع تلك
لحركات الزايرة اجتماع للاشكال والمماسب لما نحن انقول
فيما تقدم لان فيه اجتماع الامثال وهو محال في اجتماع
المثلين محال لانه يودي الى اجتماع الضدين لانها اذا اجتمعا

جازان

جازان لعدم احدهما لانه يمكن مجتمعا الضدين واجتماع
الضدين محال لما استلزمه من اجتماع المثلين محال فلما
جوازهما قال ذلك لان اباهما لم يلزم اجتماع المثلين
ويذكر جوازه لكن يقال له ادا في هاشم لو ولد الرفع
عند قصده الرفع للثقل حركة واحدة في هذا الثقل برفعه
له واعتاده عليه استحالة ان لا يتحرك اي بهذه الحركة بل
لا بد من حركتها لا يتوقف تحركه على حركة اخرى اذ لو لم يتحرك
بها لزم ان لا يلزم منه ان من عدم التحرك بها وهذا مستحيل
لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك اي الثقل الذي ولد
ها الرفع حركة فيه وفي ذلك ان اللازم المذكور وهو قيام
لحركة جسم وهو غير متحرك ابطال الحقيقة لحركة اي فيكون ذلك
الذم باطل فيكون ملزومه وهو عدم حركة الجسم باطلا
فثبت وجوب تحركه لا بد منها من قريع اي مكان وهو
لحيزه الاول قوله ولا اشغال اي مكان اخر وهو الحيز الثاني
لانها الكون الاول في الحيز الثاني وحيث فرض انه حركة وهو
باق في مكانه فلا تبرع ولا اشغال فاشتراطه هذا
تقريب على الشرطية والفتير المصاح اليه اشتراطه على
اي هاشم على ما به يتحرك اي على حركة التي يتحرك بها الى سائر
الجهات ومن حيلتها جهة العلو اشتراط لما ان ليس يتحقق
المشروط وهوها الارتفاع وذلك اي اشتراط ما يتحقق
المشروط بدون ميا في حقيقة الشرط لان حقيقة ما لا يتحقق
المشروط بدون والحاصل ان الرفع للثقل اذا ولد فيه حركة
من رفعه له وجب ان يتحرك بتلك الحركة الى اي جهة كانت حتى

لجهة الملو فلزم من ذلك انه يتحقق تصعده وارتفاعه بتلك
 الحركة فاشتراطه في تصعده وارتفاعه حركة اخرى اشتراط
 لما لا يتحقق عليه المشروط ولا بد لها ثم ان يفصل عن
 ذلك بقوله لا اسلم قولكم ان الحركة الواحدة التي ولدها الرفع
 في التقبل حركة في ساير الجهات حتى لجهة الملو بل يتحرك بها
 لما عدا جهة الملو واما لجهة الملو فلا بد من زيادة حركة و
 الزايد والمراد عليه عيتمان دفعة وقولكم ادام يتحرك بها
 لجهة الملو يلزم عليه ابطال حقيقة الحركة مجموع لان الحركة
 التي ولدها الرفع في الجسم لا يلزم من عدم تحرك الجسم بها
 تصعد بطلان الحركة ولان كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك
 انه لا يتحرك بها في سيرة وهذا يكفي في حقيقة الحركة في
 الجماعة اذا حملوا القيلاب من المسئلة الثانية وقوله
 كل واحد في الجملة حاله القابل بالقول الاول وهو
 كل واحد يحمل من الاحرام الا جملة الاخر معين او مبهم
 المعنى هو لجهة الملاحظة في فرض والمبهم هو الملاحظة في
 فرض وهو طهراي والحال طهراي واستحالة تجد
 طاهرة وذلك لان الجزء المبهم كلي الكلي لا وجود له في الخارج
 وحمل ما لا وجود له في الخارج محال اذ ليس تعيين جزء
 لجزء اذ ليس اختصاص جزء اذ ليس حمل زيد لهذا الجزء
 المعين بخصوصه ولا من حمل جزء اخر وكذا يقال في عمرو
 والرضوان هذا الحامل اي والرضوان خلاص الحاملين لو كان
 له والواو تعليلية وهذا مستلزم لاولية اي خلاف لو
 كان كل من الحاملين لا يتحمل حمل الجميع لظهور وجه تعيين
 الجزء

١٨٨

الجزء المحمول وهو ما يلي الراس مثلا لكونه لا يقدر على الكثر منه و
 كذا الاخر فلو وجدنا في فروع جميع بلا مرجع وهو محال فما
 استلزم من حمل كل من الجماعة لمرممين محال فقالوا انما
 لا يعرفون راحة الاختصاص وهذا جواب سوال قيل وجه الاختصاص
 يتعلق قدرة الاخر بغير هذا الجزء ورد بان يمكن تنازعهما في كل جزء
 فما المرجح وهذا اي المقضية وهي قوله لا يعرف وجه الاختصاص
 جرة بفتح الحاء هي التعبير بمحض التوهان وهو قولهم
 ان للرفع حلقة العبد بواسطة تولده من رفق ولعمارة
 القابلين بالقول الثاني وهو ان كل واحد من الجماعة موثر في حمل
 كل في كل جزء حاصل ما ذكره الله انه يقال لهم ما تولد في هذا
 الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل عمرو يعني ان الرفع الذي
 هو اثر زيد هو عين الرفع الذي هو اثر عمرو وهذا اثر فيه فاما
 اخر فان كان الاول لزم اثر من موثرين وهو باطل وان كان
 الثاني في ارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين فلا فائدة
 للمرايد وقد يقال ان الجماعة المذكورة منزلة الملة المركبة
 فالجمل متولد عن جميع الحاملين والمصلحة الاجتماعية لها
 دخل في حصول المقصود فلا يحصل بواحد واما فلا يلزم
 ما ذكره الله ولزم ان يكون المزايد في الاول فترد بانها
 وتحكيم الاوهام والحالات المراد بتحكيمها اخرى على مقتضاها
 واما بقوله ويلجملة الحال ان وجوه ابطال القول بالتولد لا
 ينحصر فيما ذكره في هذا البحث من الوجوه فضل ويجوز ان قد
 تقدم ان العقائد الالهية تتنوع بحسب الحكم العقلي في ثلاثة انواع
 واجبات ومستحيلات وجائزات وقدم المصالح الكلام على

في بيان ان
 على ما بينا

الوجبات والمستحيلات ثم اتبعها بالكلام على الجائزات وترجم
 لها بفصل نظر المفاهيم بالفرغ منه وحذف صدر الترجمة بما
 ويجوز ان عقلها وشرا ولجواز اعم من الوقوع وقوله في حقه
 اي بجانبه بمعنى ذاته ان يرى ان يراه فخلق بابصارهم
 لحادثة سواء كان الراي مسلما او كافرا لان الكلام في لجواز فقط
 على ما يليق به اي على الوجه الذي يليق به حل وعلا بان لا يكون
 حين الرؤية له في جهة ولا في مقابلة لاعل الوجه لحاصل في الشاهد
 بان يكون في جهة او مقابلة للراي ان هذا لا يليق به فتقوله لاني
 جهة ولا مقابلة ترجيح لما لا يليق به ولا مقابلة اي بحيث
 يكون الراي مقابلا له وموجها له واعلم ان الرؤية للشيء في جهة
 تستلزم مقابله والمقابلة للشيء تستلزم كونه في جهة وحسب
 فتقوله ولا في مقابلة انما ذكره اهتماما به والافهود دليل
 في قوله لا وجهه فتقوله تعالى انما توجه للسند وكانت
 المدعى جارا على طرفي السمع والمنزل قدم طرف السمع لانه للسمع
 في المقام الى زبها ما طفق اي وقوع النظر يستدعي جوارزة في
 الآية المذكورة على المدعى باعتبار اللزوم فاندفع ما يقال ان
 المدعى حوار النظر وهو اعم من وقوعه والاية انما تدل على وقوعه
 فالاية انما اثبتت لاختصاص المدعى وتقدم الجور في الآية لمجرد
 الاهتمام ورعاية الفاظه دون كسرها والعهدة ادعاء بمعنى ان
 المؤمنين كما هم لا يظنون الى ما سواه ولا يريدون الا الله لما
 حصل لهم من اللذة المظنية مشاهدة ذاته والسؤال موسى
 لها اي كما يشير الى ذلك قوله تعالى قال رب انظر اليي فقل
 اذ لو كانت مستحيل انظر ان هذا استدلال بوجه المعنى
 وليس استدلالا صناعيا لانه كما يكون تركيبه هكذا لو كانت
 مستحيلة

مستحيلة ما جعل موسى لكنه جعل امرها في غير مستحيلة وهذا لا
 يصح لما في الاستثانية من اضافة الجهل الى سؤال الله قال العكاري
 ولا يبعد ان يكون استدلالا صناعيا ونظيره هكذا لو كانت مستحيلة
 لكان موسى جاهلا لامرها التحقق ظلمة لها لكن ما جعل موسى
 امره اسوالا ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون منه
 ينتج انها غير مستحيلة لحذف المص الثاني لظهوره ووقع
 الاستثانية موقعة قال العلامة البيهقي وهذا وان كانت
 صحيحة لكن ادعاء انه اقام الاستثانية مقام الثاني في غالبية
 البعد اذ لا يجوز للمعدو ان لا فصاح بما قرره لو اراد المص
 ذلك والا قرب عندي ان يترك الكلام على ظاهره عاية الامر
 انه اراد عدم الجهل العلم ولا اشكال فيه فكانه يقول لو كانت
 مستحيلة لعلم امرها اي لعلم انها مستحيلة لكنه لم يعلم انها
 مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبما
 الملازمة لا يجهل ما هو مستحيل ودليل الاستثانية انه لو علم
 استحالتها ما سأل عنه لكنه سألها ينتج انه لم يعلم باستحالتها
 وهو المطلوب على انها لم يرفعهم والمراد على طلبهم
 النظر على وجه الرغبة الى وجهه الكريم اي ذاته الكريمة فاطلق
 الوجه على الذات على طريق الخلق والمراد الوجه حقيقة بناء على
 انه تعالى له وجه لكن لا يعلم حقيقة الا هو هو مذهب
 السلف وعلى هذا معنى كون وجهه تعالى كريما انه شرف على
 القدر سترون ربكم هذا ظاهر في الرؤية لانص فيها
 لاحتمال ان المعنى سترون ثواب ربكم ونحوه اي مما ورد
 من طرف الشرع او من الاحاديث والآراء فيد الثاني اقرب

وكلام الله يقتضي ان المراد الاول ومن جملة الادلة على الروية
 احتلال الصحابة في وقوع الروية للنبي صلى الله عليه وسلم ليلته
 الاسرا ولو كانت محتملة لما كان للاختلاف في الوقوع وجه وقد
 صح عن ابن عباس حرمة هذه الامة وغيره وقوعها صلى الله
 عليه وسلم وهذا يقتضي جوازها بالضرورة لما فرغ من ذكر
 ما يجب في حق تعالى في عموم الامم وهو معنى الدان اي ما فرغ
 من ذكر ما يجب لذاته تعالى اي من ما قام عليه الدليل من الوجبة
 لذاته تعالى انما يجب تعالى اذ ما يجب في حق تعالى لا ينحصر
 لكن الله في كلنا بمعرفة تفصيلا ما ثبت منها بالدليل اما
 ما لم يتم عليه الدليل فيجب علينا معرفته اجالا فنفتقد تعالى
 يتصف بكل حال واعلم ان اى الحال والثاني ليس المراد من
 هذا القسم اي الذي هو الجائز وقوله رجوع الجواز الى صفة
 من صفات ذاته تتصف بالجواز وكلاهما محال في ذاته
 بهذا دفعا لما يتوهم من رجوع الوجوب الى صفة من صفات
 ذاته ان يكون الجواز كذلك اي راجعا الى صفة من صفات ذاته
 وهذا محال تعالى الله عن ذلك اد كل صفة من صفات تعالى الله
 به فهي ولجبة لا تقبل الاستغناء لا ولا ابدا بل ان تعلتها
 اي بل رجوع الجواز الى تعلق الصفة بفعل محال والاقصد ان لو
 قال بل لا تعلتها بالممكنات ليجري الكلام على الفعل والترك
 والغير في تعلتها عايد على الصفة ومصدوقها في المقام
 القدرة والارادة اذ يستحيل ان يتصف بصفة جازية
 اي بصفة وجودية وكذا يستحيل ان تصاف بحال جازية اما
 ان تصاف بصفة اعتبارية جازية فلا ضرر فيه ككونه قبل

العالم

في اننا لم نعلم ان يكون من صفات الله

او مقتضى حقيقة ما علمت
 انما هو ان الله لا يخلق شيئا
 من العالم الا بغيره

العالم او بغيره هو قوله ان يستحيل ان يتصف سبحانه الخ
 من صفات قولنا ليس المراد الخ ثم اسعد هذا السند بقوله لما
 عرفت ان لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا لا يظهر بالنسبة
 لصفات الاحوال الا ان يراد بالوجود المبتوت او ان يجري هنا
 على نفي الاحوال ولو انصف الخ هذا دليل بحسب الصانع
 كما ان الذي قبله دليل بحسب المعنى وقوله ويتعالى الخ دليل في
 الاستثانة المحذوفة اي لكن انصافه بالمجوات باطل لانه
 يتعالى الخ اذ الجائز لا يكون الاحادنا اراد بالجائز المنتزعة
 بعد المبدء لا مطلق الجائز لان الجائز اعم من الجاد
 فادعرت هذا اي اذ عرفت ان مرجع الجواز لتعلق القدرة
 بالتمكانات بايجابها الاول ان يقول بوجودها الا ان تعلق
 هو الاجاد تامل ويجوز ان لا تخلقها الخ فهذا انضج بما
 علم لانه اذا حاز خلقها لهم لزم جواز عدم خلقها لهم
 ولا يستحيل انما في خلافا للمتنزلة وقوله ولا يجب اي
 خلافا لمن قال بوجوب الروية لبعضنا عند وجوده شرطا
 ضروريا للباري كذلك وفيه ان شرطه ويتنا بعضنا لا
 يجري في روية الباري بالسمع والعقل اي بالدليل السمعي
 والدليل العقلي اما السمع الخ فقدم دليل السمع لانه المقدم
 والاقوى في هذه القضية لما سيظهر ان في الدليل العقلي
 من الضعف ناطرة اي ناعمة اي مشتمة بنظرها الى
 ردها وذلك اي وبان ذلك اي الاستدلال بهذه الماية
 على جواز الروية اذ انقضى حرف الى الاضافة ببيانها و
 احتراز ذلك عما اذا انقضى بنفسه او باللام فانه في الاول

بمعنى الانتظار نحو والنظر وناقبس من نوركم وفي الثاني بمعنى
 التفتك نحو فلم يطر واني ملكوت السموات والارض وفي الثالث بمعنى
 العطف نحو طرت له اي عطفته عليه كان ظاهرا في معنى
 الروية انما كان النظر عند تعدي به بالي ظاهرا في معنى الروية
 ولم يكن بضا فيها الا انه قد جاء استعماله في اللسان متعديا بالي
 في غير معنى الروية كقول امرأة من العرب انا ناظرة الى ما يغفل
 الله بي اي منتظرة وكقوله تعالى ولا يكلمهم الله يوم القيامة
 ولا ينظر اليهم اي لا يرحمهم قوله ويؤكد لهذا الاصح ان يقول
 ويؤكد ان المقصود بالنظر في الآية الروية اسناده الى الوجه
 ان المعنى اي المقصود وقوله لهذا النظر اي الرواة في الآية
 اسناد هذا النظر الى الوجه المناسب لاسلوب الآية
 ان لو قال اسناده للوجه بانه اي لخال والشان وقوله
 لما خص اسناده الى الوجه اي لان الوجه ليس منتظرا
 للنم وحده بل الذات بتمامها وقد يقال المراد بالوجه
 الدوات على طريق المجاز المرسل ويرد بان المحال لما يتركب
 في الكلام السليغ الا اذا اقتضاه الحال ولا يقتضي له هنا
 لما خص اي الانتظار وهو يومئذ اي يوم القيامة
 لم ير الى العمل الاحسن للتعبير بان اوله لا بد له وقد اجاب
 بعضهم عن هذا الوجه الثاني بان المراد بالنم النعم الاخرية
 وتنجيز نعم الجنة اذ انتظر يوم القيامة ورواه السعديان
 سوقا لآية لبشارة المؤمنين وبيان اهم يومئذ في غاية
 المرح والمسرور والخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلام
 ذلك بل ربما فاه انتظار الاجر مودة لان المنتظر بالهم

والخرف

والحرب والقلق وضيق الصدر اجدروا ان كان قاطعا بالمعنى
 على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا يخفى في
 بعده وغرابته ولعل الله بالنم عند تعلق النظر به ولهذا لم
 يحمل الآية عليه لعدم ما يتصور في العرف الاول والثاني
 بل لجمعوا على خلافه ومن الدلة السمعية لهذا عطف
 على قوله اما السمع بقوله تعالى وجوه يومئذ وكذا كان الكتاب
 للاستدراك السابق ان يقول ومنه سوال موسى له اذ جعلوا
 لهذا اسند المعنى بقوله ومن الدلة السمعية لهذا والاي
 بان كان يحمل ما يستحيل في حقه تعالى كان حله لا بروية اذ
 استحالة ما يستحيل في حقه تعالى باطل لما في ذلك من غاية
 الشناعة اذ كيف لا يدرك مولانا موسى ما ادركته جملة من
 المتزلة وهذا امر ياب الا انهم على مذهبهم حاله من
 المنقولة بضم الحاء اي جهلتهم والاضافة للبيان فتعين
 لهذا ظاهره مفرغ على ما ذكره اوله بقوله اذ معلوم انه لا
 يحمل ما يستحيل في حقه واستمرج غير ظاهر لانه لا يلزم من
 كونه لا يحمل ما يستحيل في حقه تعالى انه لم يسأل الاجاز
 الجواز ان يعلم باستحالة الروية ويسألها لغرض فكان له
 الاول لئلا يقول اذ معلوم ان موسى عليه السلام
 لا يحمل ما يستحيل في حقه تعالى وسوال ما يستحيل
 ممنوع والابن موصوفون من كل رطل فتعين له
 والابن موصوفون الاول للحال ومن الدلة اي السمعية
 قوله على الرغبة تفسير للابتها في كلام المص وقوله
 ان يمتهم اي في ان يمتهم وفسر المص الابهة في المتن

بالرغبة ولم يتراض بطرف اسطوى الذي هو المطلب وكان اعتدله
 عطف تفسيره لا يتهال في المنة الاحتماد في الدعاء والحداد
 وقد وردت في الرعدة والطب بالتمتع بالطرلرحمة والظن ان
 هذا الشارة لسند الاحجاج ومنها اي من الادلة السمعية
 لا تضامون او لا تضارون يصح في صبط كل منهما ثلاثة
 اوجه فتح التامع شديد الميم والراعي على حدى لحدى التايين
 والماضي بتمام وتصاروا المعنى انكم لا ترد حمون في رويته
 او لا او لا تضارون اي لا يفر احدكم غيره في الروية بسببه
 من احتمله وضم التا تخفيف الميم والراي بابنا المنقول من الصم
 والضبير اي لا يحصل لبعضكم من بعض ظلم وضم سبب الاحكام
 في روية الباري لانه لا يحصل فيها مزاحمة لوضوئها وضم التا
 مع شديد الميم والراعي المصاحبة والمصاراة والماضي صام
 وضارة غير ان هذا الوجه الثالث في تضامون لم يرد في الروية
 وان صح لغة ومعنى وانما اعلم وقوله ولا تضارون هيكل
 روي بالتردد من الراوي كما في الفكارى وفي اليوسى انما روي
 وفرد ايضا هل تضامون في روية القمر الاستفهام
 ووجه تشبيهه انما اتبع الشبه ببيان مقصود من التشبيه
 فاذا ان المقصود من التشبيه في حديث تشبيه الروية
 بالروية لان المرى بالمرى ولوازمهما تلوازم كنهته
 لحدوث ولوازم اجسمية اخذ الفات قدرا من الفراغ لا تضام
 فيما ذكر اي من عدم تضار وضمهم لسبب وقت الروية
 وقوله لا المرى بالمرى اي حتى يلزم ما ذكر من جهة وجسمية
 ولوازمها ليس بعض هذا بيان لما قبله وانما كانت

على الظواهر لجواز ان المعنى كما قالت المعتزلة انكم سترويت
 ثواب اولية ربكم وقوله انظر اليك يحتمل ان المعنى رب اربك
 اية من اياتك انظر اليك اي الى انيك ويحتمل ان المطلب لارام
 الروية وهذا العلم الغروري ويحتمل ان موسى يعلم الاحتمال لما
 طلبها فوجه منه كما في الاية طلبها موسى لنفسه لينفع فبين
 للمقوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا كله خلاف
 الظن وهي كثرتها وتواصلها على معنى واحد ظاهره ان ذلك
 المعنى غير الروية وكيف كذلك فكان الاعداد لوقال فيمن
 لكثرة وتواصلها على الروية تفيد القطع بها تفيد القطع
 بالروية اي بحواذها وقد اشار الى هذا المعنى في هوان
 الطواهر اذا كثرت افادة القطع لما لم يتضح له اي امام به
 الدليل العقلي لما فيه من الضعف كما سيأتي الكلام عليه
 ولادلة السمعية الواو والمحال وقوله سراها اي امام
 راها ليست سر اي فعند ذلك توقف في القطع بحواذها
 وقال لا تقطع بحواذها كما تقول الشاعر ولا تقطع بدم
 حواذها كما تقول المعتزلة فردى شرف الدين بن التلساني
 عليه اي على العبر بما سبق من ان الطواهر اذا كثرت في شئ افادة
 القطع به وقوله وهو ظاهر اي والرد على العجز بما ذكره
 على ان بعض الخراف هذا لا يندرك ليعيد ان بعض الادلة السمعية
 قد ارتفع عن مرتبة الظن وصار قريبا من النص على
 انفراد المقام في غرض عن ذلك وقوله بكا دان يكون نصا
 في حواز الروية امالم يجعله نصا قطعا في حواذها الملاحظة
 ما يتطرق له من ضعف الاحتمال كما جرى عليه لحاظ من ان

موسى فمما سأل الروية لاجل تومده حين قالوا له اننا الله جبهة و
 قالوا ان تومن لك حتى نرى الله جبهة واصافه لنفسه ليعلم
 تومده امتناعها بالنسبة اليهم من باب اولي وهذا التاويل
 وان كان غير مسلم فهو موثر في القطع لان مجرد الاحتمال وان
 كان ضعيفا بخدش في القطع وان كان هذا التاويل غير مسلم
 لان مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ادهم ينظرون اليك فاسد
 لان تجوز الروية باطل بل كفر عند اكثر المتأخرين فلا يجوز لموسى
 تقريرهم على ذلك وقد قالوا اجعل لنا كما هم الله فرد
 عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون ويقرب منه اي من
 سؤال موسى حديث سترون له فانه نص فيها انظر ما سني
 هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا من الآية التي ليست
 بنص فكيف يحزم بان الحديث نص على انه يحتمل ان يراد بقوله
 سترون ربكم روية الله او ثوابه او عقابه او امر لكن الظاهر
 انه الروية لذات الرب وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسؤال
 عن الروية لذاته تعالى فان ذلك غير بعيد ان يصيره نصا
 فيها وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها على حذف المكان
 اي كالنصر فيها لدليل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب
 منه في كونه يكاد ان يكون نصا وهو مستفيض لان
 رواه احدى وعشرون صحابيا وهذا تمثيل لكونه ناسخا
 اي وانما كان كالنصر لانه مستفيض وفيه خلاف قيل انه
 يفيده القطع ان قلنا ان المستفيض من قبيل استمراد
 قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الطن وانظر قوله ويقرب منه
 له مع قوله كسؤال موسى له فان التمثيل يقتضي ان سؤال موسى
 لم ينز

لم ينز ذلك الامر وهو القرب من كونه نصا وقوله ويقرب
 منه يقتضي ان مراده فالمسألة ستقاط الكافي ويقول وهو
 سؤال موسى له ولا يارضها انه قد سلف ان المتأخرين قد جروا
 على خلاف ما جرى عليه اهل السنة من جواز الروية فانهم جروا
 على استحالتها بلهم في ذلك سند سمى وعقل كاهل السنة وقد
 سلف عالا اهل السنة من الادلة السمعية في ذلك وما هي
 الكلام عليها وكان المخصوص ايراد ومعارضة في ذلك توجه
 في هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا يارضها اي
 الادلة السمعية وفي بعض النسخ ولا يارضها اي الدليل
 السمعي والاول انسابه عكاري لان الادراك اخص
 اي من الروية اي لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقوله
 لان الادراك اخص وحاصله ان الادراك للشي يقتضي الحاطة
 به بخلاف الروية فانها قد تقع على سبيل الاحاطة بخلاف المري
 ويدوي وحمل ادراك روية وليس كل روية ادراك
 ولا شك انها اي الاحاطة به تعالى منفية عندنا وان قلنا
 برويته مطلقا يحتمل ان المراد في الدنيا والاخرة وهو
 ما يقتضيه سياق اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق بحسب
 الروية وعبرها من صفات الادراك كالعلم وحده فالنص في
 الاحاطة سمعية سواء كان ادراكه تعالى بالروية اي البصر او
 بالعلم او غيرهما من صفات الادراك سلمنا انه الروية
 اي سلمنا ان الادراك بمعنى الروية وانه مرادف لها الا سلم
 الموم في الزمان بل المراد نفي الروية في الدنيا بالجمع بين هذا
 وبين ما اقتضى الروية في الاخرة من الادلة الشرعية لكن

من الرئيس الثاني الرئيس الحقيقية وان اريد من الكبرى وكل
 فرس مطلقا حقيقة او لاحمال كان الحد الوسط متكررا
 الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه يكون متكررا والكبرى صادقة
 والصغرى كاذبة ان اريد بالرئيس الاول ثانيا الرئيس الحقيقي
 او شبهة بالمقدمات المشهورة اي من حيث كثرة الاستعمال
 في كل وان كان استعمالها اقل من استعمال المقدمات المشهورة
 ويسمى مشاغبة اي ويسمى ذلك القياس المركب من
 تلك المقدمات المذكورة مشاغبة ماخوذ من الشغب
 وهو الجدل والشرو لما كان هذا القياس شأن الامانة
 به يمين على الجدل واثارة للشرسي مشاغبة يخط
 في البحث اي يكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم
 بان لا يكون فاهما للموضوع وياتي بكلام خارج عنه
 والبحث هو اثبات المحمول للموضوع والخطب فيه ابراه
 لا على الوجه المستقيم هذا يكلم العلم بالفاظ العلم
 بان كان يقول هذا المدعى بمنع من تفصيلها او
 تناقضه نقضا اجماليا او تعارضا فهذا يتكلم بالفاظ
 العلم ولكن ليس جاريا على النهج المستقيم لان الدعوى
 لا تمنع من تفصيلها ولا اجماليا ولا تعارضا بل
 الذي يفعل به ذلك انما هو الدليل والمغالطة في هذا
 القياس جات من الكبرى لكذبها وهي شبهة بالمشهورة
 التي يعرف بها جمهور الناس والعقد من ذلك النوع
 اثاره الشر ويبيحه لان المقدمة الكبرى كاذبة وحقا
 المتكلم به انما هو لذلك القصد فقط اذا كان المتكلم

بذلك

بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وان يستحق المحل
 الغلاني ليدرس فيه والفبر بخا صمه فتحصل بذلك القياس
 تهيج الشر وهيئة اي حكم بها الوهم لا العقل وقوله
 كاذبة صفة لوهية اي وهيئة كاذبة لصادقة وذلك بان
 كان حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم الوهم في غير
 المحسوس باطل والمقدمات اي المقدمات كاذبة
 كان تقول هذا ميت اي هذا الشخص الذي قام به الموت
 ميت لتدرا علم ان قول الشئ كان تقول هذا ميت لتدرا
 القياس الذي بعده وهو قوله هذا الميت جماد لوليا
 من قبيل المغالطة في شئ لان مقدمات كل واحد منهما
 صحيحة ومستوفى للشروط الاقتراح لان قوله هذا
 ميت ضرورية وقوله وكل ميت جماد صادقة لان مرادهم
 بالجماد ما لا روح فيه وما يدل على انه هذين القياسين
 ليسا من قبيل المغالطة في شئ بل ذكر ان توطئة لها قوله
 الشئ بعد فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح
 فتأمل هذا الدليل الصحيح الاشارة راجعها
 ذكر من القياسين المذكورين مقدمات تتوهمها
 كاذبة اي مقدمات كاذبة تتوهمها صادقة اي حكم
 بصدقها بواسطة الوهم فتقول هذا انسان لتدرا
 الغالطية اي فسبب توهمها تقول وهذا هو
 نفس المغالطة وما تقدم فهو توطئة وعميدها
 والمغالطة في هذا القياس اعني قوله هذا انسان
 يمكن قيامه جات من الصغرى وذلك لان قوله يمكن

المراد في الدنيا اي في الروضة في الدنيا او هو اي في الادراك
من باب لكل وجه ذلك ان الابصار جمع محل بالالف واللام
يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد سلبه لا عموم
السلب وسلب العموم من باب لكل لا الكلية وجم فالمنع لا تركه
ولا تراه الابصار كلها لان بعضها محجوب عنه قطعاً قال تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من تعلق السلب بالكل
تعلقه بكل فرد فيكون الموصوف خارجين من هذا العموم
للاشارة الشرعية الواردة فيهم ولا قوله عز وجل عطف على
قوله تعالى لان المراد في الدنيا اي لان المراد فيها في الدنيا
وقوله اذ هو اي وقوعها في الدنيا هو المسئلة لموسى اي فلا
يكن ذلك هو المنع لان الاصل في الجواب المطابقة للسؤال
وقوله ان هو هو سند لقوله لان المراد في الدنيا ولهذا قول
ان تراه اي ولا اجل كون المصور عنه وقوع الروية لذلك
السائل في الدنيا لا الوقوع مطلقاً قال المولى ان تراه اي
السائل وقوله وقد يستأنس لذلك اي كلف المراد في
وقوع الروية في الدنيا من ان تعين في الوقية اي المطلقة
لانها هي التي يراد فيها وقوعها المميز والوقية المطلقة
هي التي حكم فيها بصورة بثبوت الخلق للموضوع او سلب عنه
في وقت معين مثلاً كل قمر مختلف بالضرورة لوقت خيلولة
الارض بينه وبين الشمس هذه موجبة كلية ووقية مطلقة
فتعنيها سالبة جزئية ممكنة عامة اي وهي بعض النسخ
ليس يختلف بالامكان العام وقت الخيلولة فقد اخذ في ذلك
التقيض الوقت المميز وقولنا كل ممكنة فهو فعل بالضرورة

وقت

وقت حدوثه فمقتضاها وقية ممكنة هكذا ليس كل ممكن قد لا
لله تعالى الامكان العام وقت حدوثه وانما قاله وقد يتناس
ولم يقل ويدل على ذلك ما قرأه بحيث يحيل ما قرأه حجة تامة
لان التناقض من خواص الاخبار ولا تنافي لانتشار قوله تعالى
ارفع اسطراليك من قبيل الانشا هذا مما استدله بالاشارة
لما ذكر من الايتين الواقعتين في المتن وكلامه يشير الى انه
كما ان اهل السنة احتجوا بحج عقلية وسمعية بعضها على
حوار الروية وبعضها على وقوعها كذا المعترلة احتجوا
سلبه عقلية وسمعية بعضها على امتناع الروية وبعضها
على عدم وقوعها والمص في هذا الكتاب ذكر اولاً حجج اهل السنة
بالسمع ثم اردوها بسبب المعترلة من السمع واجاب عنها ثم ذكر
حجج اهل السنة من العقل ثم اردوها بسبب المعترلة من العقل
واجاب عنها ثم ان عبارة السمع تقتضي ان الايتين المذكورتين
في المتن على سبيل المعارضة بعد ما استدله به المعترلة من
ادلة السمعية وان لم اهم اداة سمعية غير ذلك ولم يتعرض
في المقام الاول لرفع الاستدلال باليتين المذكورتين فقط
ولا ينبغي ما فيه لانه لا يتم لنا الاستدلال الا بدفع جميع ما استدلو
به وقد يجاب بان قوله بالسمع حال من ضمير كان المحذوف
والاصل هذا المذكور كاي من جملة ادلة المعترلة حاله كون
ذلك لكاي من السمع فما واقعة على اعمام والاشكال مستعمل
ان قوله من السمع بيان لبعض ما استدلو به على نفي و
توع الروية اي على نفي ان تقع في المستقبل اذ فيدفع النزاع
معارضة لما تنك به من لاية اي الدالة على وقوعها هذا

ظاهرة وهذا لا ياسب ما جرى عليه في المتن من ان هذا الوجه
وهو المعارضة جار على نفي الوقوع والايات التي تسكنها دالة
على ان جوار نفي الوجه الثاني مناسب لما جرى عليه في المتن
في اعتناء الرواية ان على اعتناء في معنى على الذي هو نفس مذهبهم
اي وهو يستلزم الوجه الاول لاد استحالته وقوعها يستلزم عدم
وقوعها كما ان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع وتوجيهها
اي وتوجيه التمسك بها على المقصد الاول اذ الرواية لهذا
قياس من الشكل الاول منراه موجبة جزئية وكبراه سالية كلية
وقوله يستلزم الاول في تقييده بالما ان الرواية هي الادراك بدل
من المصنف وقوله لانه لا يصح اللام زائدة وهو خبر عن قوله
دليل الصنفي لانه لا يصح بثبوت الرواية مع نفي الادراك اي
فهذا يدل على انه عينها اذ لو كان غيرها لاصح بثبوتها مع نفيه وثبت
خبر بان هذا الدليل لا ينتج منه على وهو كون الرواية تقتضي الادراك
لجوابه في الشيين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق فيقال
انه لا يصح بثبوت المخصص كالاشنان مع نفي الاعم كالحيوان وتم
فيقال لانه لا يلزم من عدم صحة بثبوتها مع نفي ادراك ان تكون
هو الجوار ان تكون لخص منه عموم نفي الادراك في الآية على
كل يصير فيه انه لا وجه للجمع بين لفظ عموم وكل فالاولى حذف
عموم وقد يقال ان كل مقبولة بحسب الاشخاص واللفظ عموم
مقبولة بحسب الارضان اي ودليل الكبرى عموم نفي الادراك
في جميع الارضنة عن كل بصرف وقوله لان الجمع لخصه لما قبله من
انه نفي في الآية الادراك عن كل بصرف في جميع الارضنة
يقتضي الاستغراق اي عند عدم القرينة الدالة على العدم

التبعية

التبعية وقوله ان يراه مومن ولا كافر هذا باطر المعموم
في الابصار وقوله لا في الدنيا ولا في الآخرة باطر المعموم في
الارمان وهذا مبني على ان العام عمومه يقتصر بالنسبة
للأشخاص والارمان وقيل عمومه يقتصر بالنسبة للأشياء
ومطلق بالنسبة للارمان ويلزم من عمومه في الابصار عموم
في الارمان اي لان الارضنة بالاعتدال انما متساوية بمقطع
السطح عن المواضع ووجود الشروط وتم فلا يصح بثبوتها في بعضها
درب بعض بل ترجيح من غير مرجح قائل واما توجيهها على
المقصد الثاني واما توجيه التمسك بها على المقصد الثاني
فلانه ذكرها في الآية في معرض التمدح اي ذكرها على
وجه التمدح نفي معنى على والمراد ذكرها على سبيل التمدح بها اي
بالرواية اي التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا اذا اعم
عموم العام الذي سبق للتمدح في الأشخاص والارمان بثبوت
في حقه يقتضي المراد بالادراك الذي هو نقص في حقه مصدر
معنى للمفولة ان كونه يتجلى ويظهر للعلائق فانه مع ما يقال
ان الادراك وصف للمدرك لا من واصاف الباري فكيف
يقال فثبوت في حقه نقص فثبوت الادراك في حقه
نقص اي لانه اذا كان مقابل الادراك في الامر حيث التمدح
به كان الادراك نقصا لان مقابل الادراك هو نقص
اذا كان الادراك نقصا استحال ثبوت في حقه تعالى لا كماله
المقاييس عليه واذا استحال ثبوت الادراك استحال ثبوت
الرواية لما سبق ان الرواية هي الامر الكافي واجواب عن الآية من
وجوه لخم لما بين ما تمسكوا به من الآية بالنسبة للوجهين اربعة

بل جواب مقتضى لا يبطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر عن
 جواب وصيغته الكثرة قد استعملت في غير محلها بل هو
 احصاى بل الامراك لعصر الروية وهو اى الادراك في
 لفظ وهذا منه لما قبله فالوارى للتقليل واما كان الادراك في
 لم يحدث بهذا المعنى لان حقيقة النيل والوصول ما خور من
 ادركت فلانا اذا حققت ووصلت اليه مع ابصار جوابه
 اى ويلزم منه الاحاطة واما الروية فهي مطلق ابصار
 الشئ سواء كان مع ابصار حوانبه ولا ولهذا يصح ان يقال
 ورايت البر وما ادركه بصرى لاحاطة المقيم به والابصار
 ان يقال ادركه بصرى وما رايت به وهذا اى الادراك بما
 المعنى بحال على الله لا يقتضيان ان له جوابا واطراف
 فيتعين لهما اى كما هو الشأن في كل ما استحال حقيقة على الله
 ان يحل على محازه فالرحمة والفضل وحيث حمل الادراك
 في الآية على معناه المجازى وهو الاحاطة الملازمة له كان
 النفي في الآية منصبا على ذلك اللازم والمعنى حم لا تحيط
 به الابصار اى لا تراها على وجه الاحاطة به ان قلت ان
 الادراك ههنا لم يثبت في حقه تعالى حتى يقال ان حقيقة
 تتجلى واما هو مسمى فاذا فرضنا انه يحول على حقيقة
 المذكورة ونفيت فالى محدود وفي ذلك قلت المراد البينة على
 انه تعالى لما استحال في حقه جسمية ومجاوزة الاطراف
 لم يمكن ان يتصور في حقه حقيقة الادراك حتى يصح انبائه
 او نفيه وانما يتقبل فيه تعالى لازم الادراك وهو الاحاطة
 وهذا هو الذى ينبغي اه يوسى كما اخبر عن نفسه هذا
 نظير

نظير مسلم الشوكة ونفى الابصار لخاص اى الذى هو الامراك
 على سبيل الاحاطة لا يوجب نفي اى استفا اى لا يوجب انتفا
 اصل الابصار الذى هو الامراك لا على سبيل الاحاطة والاضا
 في اصل الابصار سياسية اى لا يوجب انتفا مطلق الابصار
 لان انتفا لخاص لا يوجب انتفا العام وانتفا الانسان
 لا يوجب انتفا الحيوان وهو اى اصل الابصار هو
 الذى ندعيه اى نوعى وقوعه وظهر اى بما ذكرنا ان المراد
 نفي الملازم ان النصوص الدالة على الروية اى الادلة العقلية
 الدالة على وقوع الروية لقوله تعالى لى ربها ناظرة وكقوله عليه
 الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما تفر ليلته البدر
 للتوقيف بين النصوص اى الدالة الدالة على وقوع الروية كما
 ذكرنا الدالة الدالة على عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار
 سلمنا الجواب المتقدم شرح لقوله في المتن لاذ لا تدرك
 لقوله ولما سمعنا الخ توجبه لشرح قوله سلمنا الروية الخ
 لكن لان العلم العموم في الازمان يعنى ان قوله لا تدركه الابصار
 لا يجعل على سوى الاشخاص لما رضى الدالة في وقوع الروية
 فوجب المصير الى تخصيص هذا العام بالنسبة الى الاخوان
 للجميع من هذا اى الدليل وهو لا تدركه الابصار وقوله و
 نفي ما يقتضى الروية اى وهو قوله تعالى وجوه يومئذ
 ناظرة الى ربها ناظرة وتحدث المتقدم او تدعى الخ
 ههنا من دلائل ان الشئ وليس هذا مذكور في المتن في افراد
 اى بان يراد بالابصار ابصار الكفار للدالة الواردة
 فيهم اى الواردة في انهم يرون المولى في الآخرة تلك الدالة

تبين ان قوله لا تدرك الابصار من قبيل للعام المخصوص
او قوله لا تخط الابصار لهذا سرح لقوله وهو من باب الكل
لا الكلية وهو عطف على ما يليه من قوله او ندعى هذا
باللحم واللام اي سماها بغير في الثبوت وهو تدرك
الابصار العموم اي عموم الادراك لكل فرد من الابصار
صلبه اي الابصار اي سلب حكمه فالضمير للابصار على ان
مضاف تابع اي متوجه لما اشعره اللفظ اي في عموم
اي والتصبب لشيء منسوب على العموم وذلك اي جعل الشيء
تابع للعموم اي منسبا عليه والاشارة راجعة لسلب العموم
لان سلب العموم بخود ذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان
لشيء الانسانية عن عموم الحيوان لانها في شئها ليزد من افراد
الحيوان فيحقق فاعلم ضمير يعود على سلب العموم جذاب
عموم السلب كقولنا الاشياء من الانسان بكاتب فتكذب شئ
لحكم ليزد كنبوته الكتابة ليزد كذا في سلب العموم ولهذا
ولا جل كون عموم السلب يكذب شئ لحكم ليزد من افراد
قل من امر الكتاب لهذا يشير بقياس من الشكل الثالث
تفريده ان قوله موسى بشر موسى انزل عليه الكتاب ثم ترد في
النكر الاول بعكس المصري فان قوله بعض البشر موسى
بعض البشر انزل عليه الكتاب هذه النتيجة موجبة جزئية و
هي ساقت ما ادعوه من السلب الكل حيث ادعوا
هذا مقرر لما افادته الاشارة في العام في غنى عنه
والدلالة للمتزلة اي فاستدلال المتزلة بالاية على استحالة
الردية ترفعه على تحقق الشك اي عن يخرم بالثاني الذي هو

عموم

هو عموم السلب لم يتحقق ولم يخرم به وانما يتحقق سلب العموم
لان الاشربة لخرم لان نقيضه لقوله فان الاشربة لم يتحقق
هذه المحذور في الذي قررناه وانما يراه اي وانما يدعى انه يراه
الموصوف لا الكاؤون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه
اي لايه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين وحم ولا يتم للمتزلة
الرد عليهم هذه الاية وقوله انما يراه المؤمنون اي على خلاف
بعض الخزيات كالنساء وقوله دون الكافرين اي على خلاف قيل
لا يرونه اصلا كما هو ظاهره وقيل يرونه ثم يحجبون بعدها
وهذا اشد في تحسرة ونقيض الموجبة عطف على الاشربة
اي ولان نقيضه لخرم وقوله ونقيض الموجبة الكلية اي وهي كل
الابصار تدرك التي سلبتها الاية صفة للموجبة الكلية والضمير
في سلبها عايد عليها على حذف مضاف اي التي سلبت الاية حكمها
اي حكم الموجبة الكلية التي هي قوله تعالى لا تدرك الابصار هي
السالبة لخرم خبر عن قوله ونقيض وانته مراعاة لما بعده
التي دلت عليها الاية وهي لا تدرك الابصار لانها بمعنى ليس كل
الابصار تدرك وهذه سالبة جزئية لان النفي اذا تقدم على
لفظ كل كان بمثابة لفظ بعض فكانه قيل بعض الابصار لا تدرك
فقولك ليس حيوان انسان بمثابة قولك بعض حيوان ليس
بانسان فالسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم لهم مفر على
مضمون قوله ونقيض الموجبة لخرم وقوله موجبة لصح لخصم
اي بما ارجعنا فاداة السالبة الجزئية اي وحين اذ كان مدلول
الاية هو السالبة الجزئية التي هي نقيض الموجبة الكلية لقوله
بما افادته الاية ودلت عليه بل ابصار المؤمنين جعله

الاضراب من مناد الية نصير ان سلب العموم لا يجمع عموم السلب
 بل يباينه من حيث انه لا بد في سلب العموم من ثبوت الحكم لبعض الافراد
 فكأنه قيل في الية لانه ذكر كل البصائر بل بعضها كذا ذكر الخمر واعتبر
 ابن التلحاني بان الحق المتروك خلافه وان سلب العموم قد يجمع
 عموم السلب وحق هذه الية على هذا الجواب لا تنفيد مدعى هل
 السنة وهو اى موجهها هذا الجواب اى انه هو قوله
 ان نقول ان لفظ البصائر وقوله في الية اى الى هذا الجواب
 المذكور اشترت لفظ اى السلب في الية لا يثير الى ان الضمير
 في كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب السلب المعلق بالجمع
 اى وهو سلب العموم وقوله لان باب السلب المعلق بكل فرد
 اى حتى يكون من عموم السلب اضعف الاجوبة اى لانه يقتضى
 ان سلب العموم من مقتضيات الية وانه بيان عموم السلب
 وقد اعترضه كذا هذا بيان لضعفه اى وقد اعترض الجواب المذكور
 ابن التلحاني لانه لا تنفيد عموم السلب اى على منية له فانه
 لا ينافيه فلا يصح ما اذا دللت على نفي العموم لانه على عموم السلب
 لانه لا ينافيه اى بل قد يجتمعان فان قلت كل انسان حجر
 فانه يقتضى ليس كل انسان حجر بل سالبية جزئية ويصح
 ان تكون سالبية كلية بان نقول الاشياء الانسان حجر فانه
 جامع عموم السلب سلب العموم في هذه المادة في نفس الامر
 والحاصل انه قد يجامعه اذ لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو كل
 انسان حجر فهو يجمع لاشي من الانسان حجر وقد لا يجمع بها
 اذا ثبت حكم لبعض الافراد كما اذا قلت ليس كل حيوان انسان
 فانه لا يجمع لولا لاشي من حيوان الانسان بل ينافيه لثبوت

كلامه في الانسان

في السلب لانه لا ينافيه

الانسان لبعض حيوان فانه لا ينافيه اى وقوله وتقتصر الية
 الكلية التي سلبتها الية الموجبة الجزئية التي دللت عليها الية لانه
 الكلية التي يدل عليها تقتضى تباينها وانها لا يجتمعان في مادة
 وقوله في الامام وقوله كفى ذلك الاشارة راجعة لما ذكر السالبة
 الجزئية لانه المحقق ان السالبة الجزئية هي التي يتحقق بها
 تكذيب الموجبة ذلك لانه الايجاب الكلي اذا كذب فالسلب
 كبرى صادق لا محالة والسلب كلى بارة يصدق كقولنا في
 يقتضى كل انسان حجر كل انسان ليس حجر وقد لا يصدق الا السلب
 لجزءه كقولنا في يقتضى كل حيوان انسان بعض حيوان ليس
 با انسان واما لاشي من حيوان با انسان فلهذا كذب الايجاب
 فالحري اذن هو المحقق والطرد على ما هو معلوم في وقت المنطق
 واما انهم من صدق كلى صدق الجزى لان الكلى اخص من كل ما
 انتهى بحكم عن الكلى فلهذا انتهى عن جزئية بخلاف العكس وكذا في
 الماشية ريم من صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس
 بطريق الاولى اى وحق فالموجبة الكلية تعاليل كل البصائر
 تدركه التي سلبتها الية تباينها السالبة الجزئية والكلمة الية
 محتملة لكل منهما الذي يدل على بطريق الاولى اى لانه اذا
 كانت السالبة الجزئية يكذبها مع افادتها السلب عن البعض
 فمن باب اوله يكذبها ما فيها السلب عن جميع الافراد على
 ان المردب ان بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله ذلك
 اى بالسلب وقوله لا يقول انما لتقابل فالاعتماد على
 الجواب الثاني اى وهو ان الادراك اخص ولا يلزم من
 انتفا الماخص انتفا الاعم يعنى للامام انما هو كلام

المولف والصمير في معنى عايد على ان التمساني بذلك اي ان الامام
ذكر هذا الجواب الذي بحث فيه ابن التمساني اولاً وذكر الجواب الذي
هو ان الروية اعصر من الادراك ثانياً فلم يخدم ان التمساني لا
قال فالاعتقاد على الجواب الثاني قلته واعتراض نحو هذا الكلام
من المص تقرر لا اعتراض ابن التمساني واسارة الى ان بعض المعاصرين
عليه لا يظهر بعض المعاصرين هو ابو المعين محمد بن زكري
على حقيقته ان يحاجبه قال الله فيما سبق في مجتبه الرحمانية
في العميرة لسوءة لا يحاجب وقلنا هناك محتمل ان قال
ذلك اسارة الى انما لم تبعت عنده انها له وكان هذا على على
ظنه او تحقق له امرها وانها له تمنع خبر قوله وحاصله ان
التمرد ذكر ان هذه انما تنفيده صلب العموم ولا تنفيده عموم السلب
فاعترضه ابن التمساني بان لا سلم لايها لا تنفيده عموم السلب
بل تنفيده فاعترض من ذكرى عليه بان هذا المنع الذي يحصل
اداة الالية لعموم السلب لا يصح لانه ظلام على المعاني يقتضي
انها انما تنفيده صلب العموم لا عموم السلب بشهادة نحو
هذا سند للمنح وسياق مافسة المص هرام مع قوله بعد
بدليل صدق قولنا لا رجال الخ وان ذلك ليس بناهض
فيها او القاييم على اللغ والسرا المربط سطر انك الين فتوله
او القاييم رجل اي اذا كانت القاييم رجل فهو بالنصب عطف
على الخبر وهو فيها فاقن ما يقتضيه اي فاقن طرد على
عموم السلب ولم يترض المص فيما ياتي رد هذا الوجه وهو
مردود ايضاً لانه وان لم يكن في المقام ما يقتضيه فهو ممكن
وليس في المقام ما يمنع على ان شرف الميرن ذكر ما يقتضيه

بقوله

بقوله والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة المص
ولو سلم ادولوسم ان هناك مقتضى في الجملة ولا يترك المص
وهو سلب العموم المحتمل وهو عموم السلب وانما قلنا في الجملة
لاجل صحة قوله المحتمل المرجوح ان في هذا المختص غير قوي حيث
يعبر في انظم لاجله فهذا مسلم حاصل ان كون التكذيب
بالكلمة الاولى من التكذيب الجزئي انما يتم اذا علم صحة السلب الكلي
كما في المادة التي فيها المجرى مبانين للموضوع كما في كل انسان
مجرى هو كادبة ونقيضها بالسلب الجزئي صحيح واجري بالكلي
وادم يعلم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها العموم
احص من الموضوع نحو كل حيوان انسان فان هذه الموجهة
هاذبة والسلب الكلي وهو لا شيء من الحيوان باسنان لم يعلم
صحته وجه فلا يكون احري من السلب الجزئي في كونه مقتضياً
لها اذا لا يحتمل ان يكون نقيضها لها بعد تكذيب السالبة
الكلية ان بعد تعلم بصحة السلب الكلي ثم ان قوله الكلية محتمل
ان تكون نقلاً للمسالة والمفعول محذوف اي بعد تكذيب السالبة
الموجهة الكلية وهذا هو النظم ويحتمل ان يكون منصوباً
على المفعولية ونقته محذوف اي الكلية الموجهة فيتم
انما ان لان السالبة الكلية تستلزم الحرية والعامل لتفصيل
لان الكلية احص من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية
فجزئية صدقها السالبة الكلية وقوله لان الكلية سند لما قبله
فاذا كذب الاخصر وهو السلب الكلي وقوله ان النقيض
اي وهو السلب الجزئي ولعمرك كذب شديد لاذال فيهما ومفعوله
محذوف اي واذا كذب لا حص من النقيض شيئاً كذب النقيض

ضرورة ان صدق الاخص من التقيض يوجب صدق التقيض
 والكلمة السالبة اذا كذبت الموجبة الكلية فالجزئية السالبة
 مكذوبة لها ايضاً ضرورة انه اذا صدقت الاولى صدقت الثانية
 وان لم يبق دليل على ان لم يعلم صحة ذلك كان كل حيوان
 انسان فلا يكذب به الكل بل الجزى وان لم يبق دليل على كذب
 السالبة اي الكلية للموجبة بان لم تكن صادقة نقول على كذب
 السالبة اي المصدر مضاف للمفاعل والمنفعل بخلاف اي على
 ان السالبة تكذب الموجبة فلا يصح الاول ان يقول فلا
 نسلم الاولوية ولا يلتفت لها وهو باطل اي تناقض الكليتين
 لانها قد يكونان واما قوله الذي يدل المخا واما قوله ابن
 التلسان الذي يدل على ان قوله لا تدرك الابصار المراد به
 عموم السلب قرينة التمدح لكن لا سلم عمومها في الاركان
 لا يخفى ان هذا الكلام مع المختلة من جملة الاجوبة عن لاية فهو
 انتحال من الموضوع وهو الكلام عن اجواب المتقدم وكما حصل
 ان هذا الوجه ما بعده من جملة اجوبة اهل السنة عن الية
 فهو كلام مع المختلة لا مع ان التلسان مسوقه في المقام
 لمجرى مناسب فلا موقع لهما في المقام مطنقة فيها اي
 في الاركان او ندعى التخصيص في الافراد اي بان يراد
 بالابصار الغير المدركة لرابصار المكفرا اما ابصار المؤمنين
 فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ او نقول ان هذا
 وجه اخر لم يجر عليه ثم وليس هو من موضوع المسئلة
 فهو وان كان صحيحاً بالنسبة للكلام مع الخصوص جواباً
 عن هذه الاية التي اعترضوا بها الا انه غير مناسب للمقام

وهو

وهو كحديث في كلام ابن التلسان لا يدرك المبصرون يعني
 ان الاية انما نقت ادراكاً وهذا لا ينافي ان الذات تدرك
 بالابصار فلم يقولوا ان الذات تدرك بالابصار بل هو
 ظم الاية بل قالوا لا يدرك المبصرون فالاية لا تدرك لما قالوا
 في حجة لنا لا اهم والحاصل ان المعنى في الاية ادراك الابصار
 ولا نزاع فيه والمتنازع فيما ادرك المبصرون ولا دلالة في
 الاية على نفيه او ندعى التقييد في الادراك اي فيكون
 اخص من الروية فلم قلتم انها تدرك على غير الروية اي على
 نقيضها مطلقاً بل ما بعده لا تمدح منها لا تمدح به فمضى
 بمعنى البارات الضمير الراجع للنفي لا كتابة التانيث
 من المضاني اليه بل التمدح في اقتداره في معنى الباء
 وهو اليتق بالمدح اي لانه اليتق بالمدح من منع الادراك من كل
 احد وذلك لان القدرة التي تقطع وتمنع ابلغ من التي تمنع
 فقط والتمدح بها اليتق وقد يقال هذا صحيح على جعل
 التمدح بالاقتدار واما اذا كان بالاحتجاب كما جري عليه
 لخصم فلا لان الاحتجاب عن جميع الابصار اليتق بالمدح من
 الاحتجاب عن بعضها قلنا ولا يخفى عليك انه قد سلف
 ان ابن ذكرى اعترض كلام المنهري من وجوه اربعة فتوى
 المصالح الكلام فيها وقد اعترضنا اول الكلام ان ذكره من
 جوابا عن اعراض المنهري لكلام الفخر حيث قال وقد اجاب
 عنه الفخر واعتبر هنا ان كلام ابن ذكرى رد وكل من الاعتراض
 صحيح وما احتوى من عطف العلة على المعلوم وان
 ثم بهذا البين ان فساد من جهات تهيب القول بعد منها

في سبيل التماس
 في سبيل التماس

لهذا الرد اي رد ان ذكرى لا اعتراض من التمساني فيها
اي في انواع الاحتمالات وهذا شي الخوار والتقليل والاشارة
راحت لما احكامه اي واما كانت حكايته عنهم ما ذكر محتملة لان هذا
المحتوى شي لا اعني من كل الخواي اعني بذلك الغير كل من يقول كان
الاوضح حد في من الواقعة بعد اعني كل من يقول بالعموم ان كل
من يقول ان العموم العاطا وضعت له تستعمل فيه حقيقة الاستدلال
وقد اختلف في الصنع المستعملة في العموم ككل وجميع الموصولات
واسما الشرط هل هي حقيقة في العموم واستعمالها في المحسوس
بحار او بالعكس ومشاركة بين العموم والمخصوص اقوال مل
نصوا على ضده في العموم وهو عموم النفي وازاد بالضد لما في
لان العموم ليس ضد النفي العموم بل منافي له واما ادكاته
في سياق النفي فاعطف تفسير للضد في العام مع لا غير
لجنسية ان وهي العاملة عمل ليس وقوله مع لا تعسية اي وهي
العاملة عمل ان ولا فرق في ذلك اي في كون النكرة في سياق
النفي تفيد العموم ظاهرا مع غير لجنسية ونضام مع لجنسية
بين ان تكررت وهذا اي كون النكرة في سياق النفي تفيد
العموم مفردة او مشاة او مجموعة هل هو اشتمل اي واما
نراهم في جواب هذا الاستفهام لان السائل يقول استغرق
المرد اشتمل او لا فيجاب باحدهما تبعاً للسكاكين فلا
رجل في الدار عنده نفي للكثير والتقليل بخلاف لارجال ولا
رجلين فان الاول نفي للجمع والثاني نفي للاثنين فقط
فيصدق الاول عند وجود واحد واثنين فيها ويصدق
الثاني عند وجود واحد فيها فقط ام هو ان المستغرق

في الجميع

117

في الجميع اعني المرد والمشي والجمع فلا رجل ولا رجال ولا رجلين
لنفي التقليل والكثير وبحث اي في القول الاول وقوله وجميع
ان للقول الثاني واما المعروف فمقابل لقوله بل نصوا على
لهذه وهو عموم النفي في النكرة مل ظاهر ظاهراً الى الائمة
في ترميم التواعد وقوله كالمجرد او من النفي اي يسم كما هو المجرود
قوله واكثر الاستعمال على ذلك اي على ان المعروف مع النفي كالمجرد
وهذا ترجيح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال في مطلقه
الكلام والافراد لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يجب الظلمين
اي كل فرد فرد وكذا يقال فيما بعد وليس المراد لاجبي الجميع
لا تقتلوا النساء ولا الصبيان من المعلوم ان النفي اخص
العمى جوامع عدم التحقق في كل وجه فلا اعتراض بان الكلام
في العمى ويحد شي من افراد النفي لا التي تأمل ومثل ذلك
كثير اي ومثل ما ذكر من الامثلة كثير وتخرج له مستداه
خبره قوة قياس له وهذا لجواب عن ما يقال من طرف ان ذكره
ان ما نسباه لعمل المعاني من ان يجمع المعنى مع في كان او
منه لا يفيد عموم النفي وان لم يصرح جوابه لكن ان نصوا
على ذلك لحكم في كل قياس عليها بالجمع المعروف باله وحاصله
ان على المعاني صرحوا بان ادات السلب اذا تقدمت على
كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت ادات السلب على
القياسات المعاني على كل جوامع ان كلا منهما في الاثبات للاستدلال
وحاصل الجواب من وجهين كما قال الله قياس في اللغة
اي واللفظ لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل اذال وكل
يفيد ان الاستغراق في الاثبات فقياسه على كل في حالة النفي

اق

فكان كل اذا تقدمتها اداة السلب تكون سلب العموم وكذلك
 اذا تقدمتها اداة السلب تكون سلب العموم ويريد هذا
 القياس ما به قياس في اللغة والحق انها لا تثبت بالقياس
 مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل التنازل وادخال الفان
 اي وعلى تسليم صحة القياس في اللغة فالعارق بينهما ظاهر
 ولا شك ان ظهور العارق بين الاصل والفرع من القواعد
 المأخوذة من القياس والفارق هو ما اشار اليه بقوله لا يحتمل
 استعمال الهموم سواء ان التارة تستعمل لعموم الافراد
 فبعض يتكون ككل في العموم فاذا دخل عليها سلب بان العموم
 وتارة تستعمل لبعض محققة فاذا دخل عليها نفي توجه للحقيقة
 وهي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد ورد وهذا هو عموم السلب
 كحلاو كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل النفي عليها
 توجه الى جميع الافراد ونفي جميعها هو سلب العموم ولا يلزم
 منه عموم السلب والحاصل ان كلا يتعين فيها ان تكون لعموم
 الافراد فاذا دخل عليها النفي سلب العموم واما ان فلا يتعين
 ان تكون للعموم حتى يتوجه النفي اليه بل قد يراد بها الحقيقة
 فاذا توجه النفي اليها انتفى كل فرد بقده ظهر الفرق بين الاصل
 والفرع ولا ينصرف قياسه عليه في الحكم الذي تقرره وهو
 سلب العموم للحقيقة اي والاستغراق من فروعه واما
 انتفى الحقيقة انتفى الافراد ان انتفى كل فرد ورد وهذا
 هو عموم السلب فانه قلت لا نسلم ان المحلى بالالزام
 حقيقة ان كان منفيًا يتعين الاستغراق وانما هو هو
 وهو في قول الجزء قلت هو وان كان في قالب الامور الانسانية

الكلية

الكلية لان احتمالها باق في الجملة على انه اي حرف النفي قد
 استعمل في هذه الاستدراك على ما يفهم من ما تقدم من ان النفي قبل
 كل سلب العموم دائما ايضا اي كما استعمل مع ال على ما سبق التمثيل
 به قبل في الايات وقوله اي وقوله ابن ذكرى وهذا توجه للكلام
 مع ان ذكرى في الوجه الثاني وغيره لا أسلوب هنا والمناسب
 للأسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ لان صواب
 له هذا سند للمضاد لوجود رجل في الباب بمعنى ان المنظر
 انه يدخل لرجل في الدار ويجمع العام على لرجاله في الدار
 لا الواحد ولا يستغرق الواحد والمثنى لانها اي الواحد
 والمثنى ليسا من مدلول الجمع ان فلو كان لا تدرك الابصار من
 هذا القبيل كان معناه لا تدرك جماعات الابصار بل بصرا وبطل
 فانظر مخرجها اي خروج الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج
 لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع كخروج المرأة في عموم الرجل مثلا
 هذا اي لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمرأة
 والعكس هو خروج الرجل من عموم النساء قولك لا المرأة في
 الدار لانها فهمة له هذا عطف على قوله لهذا وقوله على ابن
 التلحاف اي الذي اعترض على ان التلحاف وهو ابن ذكرى
 قوله ان خروجها اي من ان خروجها اي الواحد والمثنى
 وهي عملة الخ اي وفهمه ان خروج الواحد والمثنى من الجمع في
 قولك لرجاله في الدار من اجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر
 لسلب العموم عملة عظيمة وانما المستدراعاة للغير
 اذ يلزمه الخ هذا سند لما قبله وقوله على هذا اي على قوله
 ان عدم شمول الجمع للكل المنفي لوجوده لا يتبين بكوله من سلب العموم

وهو قضية قرنية واد وجديها الخاد لانه سلب العموم على
فهمه وهو صادق اذا خرج رجل من الدار عند غيبته رجل
واحد منها اي من الدار فيصدق بقضية الاولى عند غيبته
ان بعض الرجال يفتح الخزانة فاعلى يصدق وقوله ليكن خزانة
تصدق اذا القضية فيصدق ما في قوتها فتصدق القضية
وهي لا رجال في الدار اذا عابه واحد ولو وجد في الدار رجال الدنيا
ما عدا ذلك الواحد الغائب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال
لان ذكرى ان يلتزم هذا ولا ضرر لانه يحسب وقوله
نقول هي في هذا توجبه للظلام مع ان ذكرى على الوجه الثالث
وكان المناسب ان لو حاسب على أسلوب الاول الذي صدر به
ما يقول ومنها وقوله نقول هي في اي سلب العموم هي في
ان لا ياتي في عموم السلب وقوله فابن ما يقتضي اي فابن ما يولد
على عموم السلب في لاية وهي لا تتركه لا بصار حتى تحمل عليه
فحملها على خلاف العموم اي حملها على خلاف عموم السلب وهو
العموم على بلاغة الكلام وانت خير بان هذا الوجه جار على
طرفين واقصر المص على رد الطرف الاول والمناسب لتعرض رد
الطرف الثاني اي وهو قوله سلما ما يقتضيه فلا يترك بها
للمحتمل المرجوح وقوله اي تلك القرنية امر هذا توجيه الكلام
مع ابن ذكرى على الوجه الرابع يقتضي انحصار قرنية المحذور على
اي لانه ان القرية كالتية عن الاعتبار فكانه يرى ان المعطلا
يعرفه عن ظاهرها الا القرنية اللفظية وهذا فاسد على القول
فلا يترك اللفظ لاجلها يقال عليه حيث سلمت انها قرنية فيلزم
ان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها قرنية الا انه يترك

مدلول اللفظ لاجلها واد كان في ذلك خلاف اسم الاشارة
راجع لانحصار قرنية المجاز في اللفظية ولا يخفى ان هذا يقتضي بما
يعده الطرف يعني عند المحققين فانه يفهم ان المسألة ذات خلاف فلا
حاجة لقوله وان كان وذلك خلاف هذا تسليم الخاف لانه حيث
سلم ان الاية من قبيل عموم السلب فقد وافق ابن التلصاف
وما ذكره بعد اي وما ذكره ابن ذكرى بعد قوله سلمنا دلالة
الصفة على العموم بهذه القرنية والذي ذكره بعده هو قوله فلا
تسلم عمومها في الزمان لان صيغة العموم معلقة فيها فتعبد
بالدنيا او بدعي التخصيص في الازداد والحاصل ان تسليمه لا ذكره
شرف الدين يقطع برأيه وعتراضه وكل ما استعمل اليه من الوجوه
بعد ذلك لا يعيد في الاعتراض على شرف الدين شيئا غير خذله
الصام وتساو الكلام لم يرد على محل النزاع منصوب من غير
محل اي جمول ومذكور في غير محله هذا المحاسب له هذا الكلام
متشاكف وهذا مبتدأ والاشارة راجعة للظهور والمحاسب يفتح
المطاسم مفعول وهو بعته او عطفه بيان او بدل من اسم الاشارة
والضمير في له عايد على ابن ذكرى واقف الله باسم الاشارة
تقريبا لان التلصاف في كتابه يقول ان المحاط به لان ذكره هو
هذا العام الكبير ولا ينبغي لان ذكرى يخلط في خطابه من
كتاب لم يعرفه بهذا عتيد لقوله بعد فثان المعظم الخ
او كان ابن ذكرى يعرف من خطابه هل هو ابن التلصاف العالم
الكبير او غير لان هذا الخطاب لا ياسب ان يحاط به الامم مع
روية محتج بالاية كالمعتزلي وابن التلصاف الذي خطبه ابن
ذكرى سي لا يجمع بالاية على منع الروية ولا يقول فيها اصلا

قيامه معناه الامكان الوقوع وهو العادي لا بحسب العقل
والا كانت صحيحة واما الكبرى وهي وكل من يمكن قيامه بخ
نصادقة ان اريد الامكان العادي واما لو اريد الامكان
مطلقا كانت كاذبة فهذا ليس بحجاء هذه النتيجة كاذبة
لان الميت جماد بمعنى لا روح فيه ففساد النتيجة جانيه
فساد الصوري كما علمت او من فسادها معاملة فقل
انه جمل اي تعلم ذلك بالعقل وقوله خفت منه اي بسبب
اتباعك للوهم اي القوة الواهية واما التبعث الوهم
لان الوهم يغلبه بخ فتوله لان الوهم هو غلبة الخبز وقامل
ما قاده شئ مثل الوهم اي ما صيرك متعاد الاكثر
الاشياء مثل الوهم ككثرة الضحك وخوف الفقر وخرق
الايمان الناس وقوله ما قاده الخ هذه حكمة وقعت في
كلام بعضهم اني الشئ بملك دليل لما تقدم من غلبة الوهم
للعقل وحاصله انما في اكثر احوالنا متبعين للوهم وقد
حكى عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن عيني يلدني
بالاشياء والكلام وشخص اخر عن يدي على الضم
ما زاد هذا على هذا عندي شيا لعلي بان الحالين من الله
تقول النفس الخ الاول اتيان بها التفرع لانه هذا
مخرج على قوله خفت منه اي فاذا خفت منه فتقول
النفس هذا شبيه الخ قامل هذا يشبه الحية الخ
هذا القياس المناظرة فيه جات من الكبرى فقط
لصدق صفراء واما كانت الكبرى كاذبة حكم الوهم فيها
بالخوف او بالفرع منه واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم

بالثبات

بالثبات واعلم ان امر الشارع بالفرار من المجذوم في قوله
عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد بالسبق لمن
غلب الوهم على عقله لجرى عادة الله بان الذي غلبه الوهم
يحصل له العدوى اذا لم يفر وما قوله عليه السلام لا عدوى
ولا طيرة فمن لم يفر من غلب عقله على ربه فهو عزة عادة الله
انه لا تحصل له عدوى ولو خالط المجذومين فالجزم
اي الامر الذي يهتم به الفرار منه او قال لا من الصواب الفرار
منه ويمثل بهذا الوهم الخ هذا كلام لا يتعلق بالمناظرة
الا انما افاد تصورها باضا قد تتركب من مقدمات هي
وهية وافاد ان الوهم قد يغلب على العقل كثيرا وكانت
كثير من الناس من تكا البدع والضلال بسبب الوهم
بشبه الشئ على ذلك على سبيل الاستطراد وقوله وكثير
الخ متعلق بقوله وقع اي وقع اكثر الناس في انواع البدع
بسبب الوهم الحاصل لهم الخ مماثل لهذا الوهم اي توهم ان
الحجل الذي على صورة الحية مفزع ومفرد وفي قوله
اكثر الناس اشارة الى ان المؤمنين قليلون بالنسبة
للكفار وهذه مناسبة لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين وقع اكثر الناس الخ حاصله ان بعض
الناس كالطباعيين والفلاسفة لما وجدوا النار ينشأ
عنها الحراق ولما ينشأ عنه الريح والاكل ينشأ عنه الشبع
والسكين ينشأ عنها القطع والاشنان ينشأ عنه الصرب
والايدى قالوا ان الموشى كذلك المسببات هذه الاسباب
بدايتها تحكمهم بان الموشى هذه الاسباب انما جاءهم من الوهم

الجواب لم يجر عليه في المتن وهو من ترسعة الشواهد وما جرى عليه في
التمها وفيما بعده تقدم مما جرى عليه في المتن مجموع ظاهر
انه جبر عن الجواب وهو مقتضى لسان المعنى وقد يجعل خبر
المتقدم تحذري في الجواب عن ذلك ان تقوله هو مجموع الامرين
الامر الاول قوله تعالى ولئن ينشؤ الله لخلقهم لئن ينشؤ الله في
الآخرة لامر الثاني ان الآية جواب على السؤال الموسر
وهم ينشؤنه اي الموت في النار بدليل قوله تعالى وتقول الكافر
يا ليتني كنت ترابا وقوله تعالى وادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فرمنا سند المسع والاقعد وهم ينشؤنه في الآخرة ليجري
العدام على ما هو اعم والجواب يعود الى رويته في الدنيا
ان وجهه على لسانه للتأيد كما قالوا والان لم يرد مقتضى
الجواب لسؤاله اذا لاصل له لاصلها معنى القاعدة
وهو سند لقوله فالجواب يعود الى سلب رويته في الدنيا
ولان الجواب لو عطف على قوله اذا لاصل له وهو عطف ممتنع
على مثلها سقيض المسؤول اي بما ينافيه وينافيها طلق
السقيض على المنافي فالمراد السقيض للمعنى والافالما والروية
وهي منزهة والمقبض اصطلاحا ان يكون للمقتضيات بوقت
مميز اي وهو الان وهذا اي ولاجل كون الاصل في المقيد
بوقته ان يقيده بقبضه في ذلك الوقت قال المساطفة
ان نقض الوقفية اي المطلقة وكما الاول ان يقيدها بذلك
لاها هي التي يؤخذ في قبضها وقتها المعين على تيقننا ان ليس
بعض الكتابات متحركة الاصابع بالامكان العام واما بعض الكتابات
متحركة الاصابع وقت الكتابة لاداءها فلا يؤخذ في قبضها وقتها

المعين

المعين بل يقال ما ليس بعض الكتابات متحركة الاصابع بالامكان
العام واما بعض الكتابات متحركة الاصابع بالامكان العام واما
بعض الكتابات متحركة الاصابع دائما وقد ينافيها
قاله ينافيها لان محل النافى الاخبار والاية من باب الانشا
وهي قوله رب ادعنا لنظر اليك وقد سلف ذلك واما اثباتها
بالدليل العقلي قد سلف ان مذهب اهل السنة جواز الروية
وقد استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة انه
امتناعهم والتم على ذلك دليل سمي وعقلى وتقدم ان المقصود
لما توجه للاستدلال قدم السمع لقوته وذكر في طيه دليل
المعتزلة السعي ولما انتهى الكلام على جميع اطرافه وبيان قضا
ما ورد في المعتزلة علينا وابطال سندهم بطلان الكلام على
دليل العقلي بالنسبة اليها وسياقه في انشائه لتعرض الدليل
العقلي بالسنة للمعتزلة وبيان ما فيه من الفساد وعند الترجمة
بطلان دليل العقلي اربعة اداة الاتصال للطول فقالوا واما
اثباتها لغير قوله واما اثباتها اي الروية اي اثبات حواها
فالضهير عايد على الروية على جذو مضاف المشهور وهو
وصف كاشف لانه للاعتراض حتى يتوهم ان هذا صواب
دليل اخر غير مشهور وهو ان مصحح الروية الوجودي ظاهر
ان الضهير عايد على الدليل فيعطى كلامه ان الدليل على جواز
رويته تعالى كونه مصحح الروية الوجودي كونه الوجودي
كون الوجود علة في صحة الروية اي في جوازها وليس كذلك
وقد يوجه كلامه بان ما ذكره الدليل لانه دليل الكبري
فيكون قد اطلق عليه دليلا مجازا من باب تسمية الجذر باسم الكل

فضعف حوافر اما وقوله لا الوجود غير الموجود اي
على قوله وهذا سند للضعف فلا يصح ان يكون علة اي
لصحة رويته فقال لا القاعدة في العلة ان يكون وصفا
قائما بمحل الحكم لا انها محل الحكم مثلا لو قلت البر روي لا فتيا
واذخاره والافتياق والادحار وصف قائم بالبر الذي هو
محل الحكم ولو قلنا ان العلة في صحة روية تزايد روية صفاته
وجودها وفعالان وجود الشيء عينه لكات الذات علة صحيحة
لروية فلا يلزم من كونه علة في مقام الممكن ان يكون علة في
مقام الممكن ان يكون علة في مقام الواجب لما بين الواجب و
الممكن من التعالف وعدم الجوامع تقرير الاستدلال على
صحة رويته تعالى ظاهري مما مر اول الكتاب من رهاق و
حوب وجوده واما الكبرى في السياق فيقتضي ان الكلام
على حذف مضاف اي واحاد بيل الكبرى ولا يخفى انه لا ياب
حمل ما بعده عليه من قوله الخ في الكلام شيء وقد ينقص عنهما
فكر باعتبار ان المضان المحذوف الصحة اي واحاصه الكبرى
ويكون قوله فلان الخ متعلق بمحذوف على خبر اي فتايت
لان صحة الروية لغيره فلا صحة الروية او جواز كون الشيء
مرشيا فالمراد بالصحة في المقام الجواز لا الصحة عند اعتبارها
والمراد بالروية الروية العقلية وهي كون الشيء مرشيا للصحة
بمعنى البصر موقوفة على مصحح اي لا بها حكم بثوق لادله
من مصحح اي لا بدله من علة نقضه والاى والاكن موقوفة
على مصحح لضعف الخ لكن الناظر اطل على مقدم وهو غير متوقف
على مصحح فثبت نفيته وهو متوقف وهو المطلوب والا

لصح تعلتها بالمعروف اي لان نسبة الروية الى المعروف كنسبتها
للموجود والضمير في تعلتها راجع للروية لا بالمعنى السابق وهو
كون الشيء مرشيا بل معنى الصفة في الكلام استخدام كالمعلم اي
لكونه الشيء معلوما وهذا هو المراد فكون الشيء معلوما هذا هو
المراد فكون الشيء معلوما لا يتوقف على علة فلذا استعلق المعلم
بالوجود والمعروف نقوله كالمعلم تمثيل للمنع وهو ما لا يكون له
موقوف على مصحح وليس تمثيلا للمعروف والحاصل ان المعلم يتعلق
بالموجود والمعروف لان كون الشيء معلوما لا يتوقف على مصحح
واما السروية فانما تتعلق بالموجود فلان كون الشيء مرشيا
يتوقف على مصحح والروية اي وبالحال الروية لغيره والمراد بها
هنا الصفة اعني البصر بدليل تعلتها بالجوهر والمعرض اي
عند هل السنة واما المعتزلة فيقولون المراد اياها هو الاعراض
فالمصحح لرويتها اي الروية العقلية اي كونها مرشيا
حاشا للاعراض وهو استخبر وعدم القيام بالمحل بالنسبة للجوهر
ولقيام بالمحل وعدم التحيز بالنسبة للمعرض وهو ما بين الاعراض
اي كالوجود والمحدوث والامكان والافتقار الى محصور وهو
ذلك فان الجوهر والنسبة لشيء كان في جميع ذلك لا حاشا لان
يكون المصحح لرويتها والالزام بتعليل الاحكام المتشابهة
بالنوع بخبر يدان روية الجوهر وروية مضافا وتبان بالنوع
وهو مطلق روية فلو عطلت فيهما ما به الافتراق كان تعلل روية
روية الجوهر بالتحيز مثلا وتعلل روية العرض بالاحتياج الى المحسوس
مثلا لزم ان تعلل الروية النوعية المتحددة الحقيقية تارة بمجلة
كذا وتارة بمجلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية

مشد في زني العلم وفي عمر وغير العلم لان العلة انما تقتضي المتولد
 بالنسبة والشئ الواحد لا يناسب الامرين المختلفين بالحقيقة
 اذا علمت هذا فقولنا تقليل الاحكام وهي صحة روية بمجهر
 العرض فان نوعها واحد وهو مطلق صحة روية تحت ذلك النوع
 وادان صحة روية لمجهر وصحة روية العرض وانما محال ان
 ذلك المازم محال وانما عدل عن قوله وهو محال لما قاله لنا كيد
 المحالية ووجه كونه محالا انه يلزم على تقليل الاحكام المتساوية
 في النوع بالمثل المحتملة تقليل نوعها تلك المثل وتقليل
 الشئ الواحد بالمثل المحتملة باطل لان العلة انما تقتضي المناسبة
 والشئ الواحد لا يناسب الامرين المختلفين بالحقيقة وايضا الاحكام
 العقلية كالعالمية القائمة برمد والعالمية بمراحكام متساوية
 بالنوع وهو مطلق عالمية وهي لا تتميز باعتبار ذاتها وما
 تتميز باعتبار موجهها وهو العلم فلو علمت العالمية القائمة
 برمد بغير العلم لم قلب مقتولها وذلك محال فغيره كحسن
 سوقه بأسلوب التبريج اما ان يكون امر شوتيا الاول
 يقول ما ان يكون شوتيا او غير ما لان الامر الشوتيا والعدم
 هو الامر الذي خلقت به الروية الممثل خلقها به بالشوت او
 عدم القيام بالمرن ومما يدل لذلك قوله بعدم لان عدم لا
 يصلح ان يكون امر شوتيا الاول لا جائز ان يكون
 والاصح روية المعلوم وامتنع روية الموجود عند احد
 تمنع وحاصلة انه لو كان المصحيح الذي هو العلة غير ما لا
 اقتضى ذلك ان يكون علة صحة روية الشئ الكون عدما و
 هذه العلة باطلة لعودها على الاصل وهو روية بمجهر

والعرض

والعرض بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون في محل الحكم والكون
 عدما ان يقوم بالعدم لا بالوجود في هذه العلة انما تقتضي
 صحة روية المعلوم دون الوجود وقد يقال هذا انما يتجه
 لو كان الامر عدمي لا يقوم بالوجود وهذا باطل فان الموجود
 تقتضي الامور عدمية كثيرة لا ترى ان مجهر العرض ان
 يقوم بما الامور السلبية كعدم الوجود وعدم العلم
 وغيرها وهي امور عدمية فلو علمنا الروية شئ منها لزم
 انما علمنا ان يكون عدما علم يلزم امتناع روية الموجد
 ولان عدم مطلق على قوله والاصح اي ولا جائز ان يكون عدما
 لان عدم لا يصلح ان يكون علة للامر الشوتيا لان من شرط
 العلة قيامها محل الحكم والعدم لم يتم بالشوت لو كان موجودا
 في الخارج او لا كالاحوال واعلم ان يجوز تقليل الحكم الشوتيا
 بالشوت كالتميز بالاسكار والعدم بالعدم كعدم نفاذ الشرف
 بعدم العقل لعدم الوجود كعدم نفاذ الشرف بالاسرف
 واما عكسه وهو تقليل الحكم الوجودي بالوصف عدمي كتقليل
 وجوب الصلاة بعدم الحيض فحله الاكثر على حواره
 المختار منه فقولنا ولا نأخذ عدم لا يصلح ان يكون علة لامر
 الشوتيا اي عند المحققين والاكثر على خلافه قال الاولون هو عدم
 ما لا علة والكلام في عدم المخصوص لا المطلق اذ لا يكون
 علة لشئ اتفاقا لغير الاول تبرعه بالنفا ان يكون امر
 شوتيا لا ان يكون شوتيا وقوله والامر الشوتيا لو كان الاول
 ان يقول والشوت اما ان يكون وجودا محالا فان لم يتقيد
 بالوجود اي بل قيد عدمه بان يريد الشوت الغير لجامع الموجود

وقوله امتنع روية للوجود اي وتعين ان يكون المرى انما هو لا
فقلنا ولا اي ولا يتقيد بالوجود بان يريد بالشئ عدم الوجود
لامطلق الثبوت والا كان اللازم على عدم تقييد الثبوت بالوجود
ان يرى الموجد والحال ان مطلق الثبوت انهم لان الثبوت قد
لا يثبت الى درجة الموجد فيكون حالا وقد يثبت الى ايها يثبت
وجوده اما على وان تقييد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد
ان الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجود موصوف
لا حيز ان يتقيد باحد هان يقال انما راي الشئ كونه وجوده
وجود صفة او كونه وجود موصوف والاعمار والاحر لا تتا
الصلة في طوره فتعين عدم تقييده وان الصلة مطلق الوجود
المتحقق في كل من الصفة والموصوف بكونه صفتا اي بكونه
وجود صفة ثم عبارت ما اقتضت ان الوجود يتقيد بالوجود
ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير في قوله اما ان يتقيد للامر
المعلل لا للمعلل به الذي هو الوجودم يجمع لعدم المصافي
ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انظر اليوسى فتعين انه اي
المذكور الذي هو الجوهري والمرض وقوله والبارى في الاول ان
يقوله بعده وهم فقد صحت الكبرى لانه هو الذي يصدر
وهذا اي ما ذكر من السير الذي اتوا به لبيان الذي
لا ان الحال والثاني هو سند لتضعيف ما ذكر من السير
فصحة المخلوقية اي التي هي بمثابة الروية في كونها مشتملة بين
الجوهري والمرض فلا بد له اي لذلك الحكم من علة لا حكم
لا بد له من علة وقوله مشتركة اي بين الجوهري والمرض التي قايمة
لها لان العلة يجب قيامها بحكمها وما وجبت في تلك العلة
ان يكون

ان يكون مشتركة لانه لو علمت صحة مخلوقية كل ما به يتميز
عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بعلة مختلفة
وان كان الحكم اما المحدث او الوجود هذا من كلام الامام ولا
يخفى ان المصنف لم يجر عليه في سيره بل قال اما ان يكونا مبرهنتين
او عدميا وكان المناسب له حين قصد جلب كلام الامام من
انقضى في المقام للبارى على المحدث والوجود ان يجرى في مقام
السير عليه ما يجرى طرف السير وطرف النقص على شق واحد
ما ذكرته ان من العدم لا يكون علة والمراد بالعدم هانما
يشمل الحال كما افاده اليوسى وان المحدث لا يخلو عن شائبة
عدم كما في العكاري فتعين الوجود اي والبارى موجود
فوجب ان يجرى على محذوف كما ان هذا اي ما ادى
اليه السير في هذا المقام وهو كونه تعالى مخلوقا فكذلك
ما ذكرته لفظ لا اهل الفن اي نكته لك ما ذكرته مما ادى
اليه السير وهو انه يرى باطل وايضا في هذا انقضى بان
فالمرسومة بمثابة الروية والمخلوقية وتترك الحرارة و
البرودة اي وقول الحكم مشترك اي بين الطويل والعرض
والحرارة والبرودة وسوق الكلام الخ اي في آخر في البر
فتقول لا بد له من علة مشتركة والمشارك اما المحدث والوجود
والمحدث باطل لما ذكرته فتعين الوجود فيلزم صحة كون
المول ملوسا لانه تعالى موجود حتى يلزم له حتى للترجيع
بمعنى الخا فيلزم صحة كونه ملوسا والتماسا فيقول
بوجبه وهو القول بان المول يجوز له ليس مدفوع اي باطل
وهذا جواب عما يقال حتى يلزم ان ائده تضع عليه المرسومة

ولا ترد عليه خفا والجواب بان صحة الملوسية في حق الباري
مدفوعة بالضرورة بدمية العقل هذا يقتضي ان بطلان
هذا القول ضروري وسياتي في كلامه في توجيه ضميم جواب
الاستاذ ما يقتضي انه نظري والاولاي والمقتض الاول
بالمخلوقية قوي وهذا من كلام المصالح قوله وقد اقتصر
فان لجيب عداي عن النقض الاول بان صحة المخلوقية اي
في الجوهر والرضى معللة بالامكان ان لا يما ذكرتم من الوجود
لزم مثله في صحة روية الجوهر والرضى الامكان لا الوجود
لان كلا في صحة روية الجوهر والرضى الامكان لا الوجود لان
كلا في صحة الروية وصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجوهر
والرضى فاي فرق بينهما وحيث كانت العلة في صحة الروية
الامكان فالمولي لا يرى لعدم وجود العلة فيه فان قيل لانها
امر عدمي وصحة تقليل المخلوقية بها لانها عدمية ايضا واما
الروية فوجودية قلنا الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع
والثاني اي والمقتض الثاني بالملوسية ايضا قوي
وهو اب الاستاذ عنه اخذ حاصل جوابه ان قياس الملوسية
على الروية في حمل العلة في صحة كل الوجود قياس مع الفارق
لان الروية للشي لا تقتضي تأثيرا فيه بخلاف اللبس فانه يقتضي
تأثير اللبس وتأثير الملويس وحق العلة في صحة الملوسية
يجب مغايرتها لعلة صحة الروية فتقبل العلة في صحة الملوسية
الامكان لا الوجود ولا يتحمل الملوسية فالروية اذ فرق بين
الامر من فقوله لوجود التأثير من اللبس وقوله والتأثير
اي في الملويس اي ان اللبس يلزمه وتأثيرها بخلاف كون الشيء

حرثيا

مرثيا فلا يقتضي ذلك وحق فالمولي يرى ولا يصح ان يكون ملوسا
لوجود التأثير اذ نظر اللبس على وقوله والتأثير اي نظرا
للممول فان الاتصال الى المقتضي للتأثير والتأثير
تضعف لاد الاتصال الخاي وايضا فالجواب بالفرق انما يقع
لو كان لتضم قياس اللبس مثلا على الروية لكنه اعترض دليلنا
بانتمى وحاصله ان كل ما استدل به من المقدمات على صحة
الروية موجود في صحة الملوسية لكنها لم تنبع صحة الملوسية
في حق الباري لاستحالتها عقلا فيعلم بهذا ان هذه المقدمات
لا تنبع شيئا والا لم تختلف نسبتها في صورة قياس العصور
واد اعلم ان الاعراض بالنقض لجوابه لا يصح الا منع وجود
المقدمات المستدلة بها على الروية في صحة الملوسية او مع
بعضها وهذا مما لا سبيل اليه او يمنع تخلف الحكم بان يلزم من
صحة الملوسية في حق الباري كما التزمه الامام ولا يكون الجواب
بالفرق بين اللبس والروية لان الدليل ان كان صحيحا كان
منتجا لصحة الملوسية قطعا كان فيها تأثيرا لا فليفرم
علم لا يجوز ان يكون هذا الامر ان اي ادراك اللبس كعلم لا يجوز
عقلا ان يدرك باللبس من غير اتصال اللبس به ومن غير ان يقوم
بمد اللبس كيفية حرارة او برودة او راحة او ليونة او بسوسة
او نعومة او خشونة وصح تعلق الادراكات الخمس به تعالى
ولو ادرك في الشئ وان لم يكن ثم طعم ولا راحة اصلا قد
الترم هذا اي جواز تعلق ادراكه باللبس من غير اتصال
ولا كيفية وقوله وصح تعلق الادراكات الخمس به تعالى التزمه الامام
لزمين وهذا يقتضي اخذ شئ فيما التزمه الفهم من صحة ادراكه

الله تعالى ويلزم ذلك ولا نسلم دفعاى بطلانه بنظر العقل
 فكيف بديهته العقل الادراكات الخمس اى السمع والبصر والشم
 والذوق والشم فيجوز ان يتعلق الشم والذوق به تعالى وان لم يكن
 طعم ولا رائحة اصلا من غير ان يقيارنها اى الادراكات الخمس
 ونسب هذا اى صحة تعلق الادراكات الخمس به تعالى والحاصل
 ان مذهب الاشعري وعليه الاكثر ان هذه الادراكات يصح ان
 يتعلق بكل موجود وانها لا تستلزم الاتصال عقلا وانما
 ذلك في المادة فيجوز ان يخلق تعالى للعبد ادراك الشمس وان
 لم يكن هناك اتصال وادراك الشم وان لم يكن هناك رائحة
 وادراك الذوق وان لم يكن هناك طعم وهكذا خلاف
 اى وهو خلاف لز من منع تعلق باقى الادراكات به المراد
 بذلك الباقي ما عدا الروية من السمع والبصر والشم والذوق
 ومبنى ذلك عندهما ان هذه الادراكات الاربعة مختصة عقلا
 بما تعلق به في الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته
 حتى يتعلق به ادراك الذوق ولا رائحة ولا الرائحة من صفاته
 حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا وقد تقدم الكلام
 على ذلك عند قول المص والسمع والبصر والشم على الترتيب
 به وقد اقتصر هذا تهمة لقوله بعد قال ابن التلمى في
 وقوله النقيضين نقيض قبيل بمعنى فاعل ويوجد في معنى
 النسخ النقيضين تشبيه نقيض وهو واضح وقد
 اورد اى الفخر وقوله عليها اى على الطريق السابقة التى
 سلكها الاصحاب في صحة الروية اعنى قولنا الله موجود
 وكل موجود يصح ان يرى اذ يتسلك اى في صحة الروية

قوله

بهذه الطريقة يريد طريقة العقل في الاستدلال على الروية
 وهي الطرق السابقة اعنى الله موجود وكل موجود يصح ان
 يرى وقد تصدى من كلام ابن التلمى ان وقوله تصدى
 اى توجه وفي بعض النسخ تصدى اى انتصب وهو ان يقيم
 وكان شيخنا اى شيخ ابن التلمى وهو الفهرى والمراد به
 الذين يشهد المقترح ان بعضها اى بعض الاسئلة التى
 اوردتها الفخر على هذه الطريقة القليل العلول في اللغة
 حرارة المعطر والمراد به هنا المعطر والمراد به هنا ما يوجد
 في النفس من اجل تلك الاسئلة قال ابن التلمى في الجواب
 المغلوط فعالماتوهم ان هذا من كلام شيخنا وغيره ان
 اى تلك الاسئلة التى اوردتها الفخر على تلك الطريق اى
 مع اجوبتها منع ان الصحة حكم بثبوت هذا منع للمقدمة
 المقابلة الصحة حكم بثبوت ولا يجوز ان يعمل بالعدم وعدم
 السؤال لا نسلم ان الصحة امر بثبوت وكفى لم لا يجوز انها عدم
 امتناع الروية واذا كانت عدم ما فيجوز ان تشمل بالعدم
 كالامكان والافتقار وذلك ليس بوجود في الله فلا يراوهم
 فبيان الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى ولم يتم الدليل
 الباقى المفيد لصحة الروية له تعالى وجوابه ان الصحة
 لا تحصل هذا الجواب ان قولنا لا صحة لشي لان حمله على المتع
 بان تقول المتع كاجمع بين الضدين او المستحيل لا صحة له
 يدل على انه لا يكون ثبوتيا والاقام بنفسه وهم فلا صحة
 سلب معنى كاهم كلك لفظا والصحة نقيضه فيكون
 ثبوتيا اذ لو كان سلبا ايضا لتقابل ثبوتيا وذلك باطل

لانها قد جتمعتا في كل سواد ولا يبيض في الحمرة ولا في البياض
 في صغار واما التقابل بين بثوتين كالمركبة والسكون او ثبوت
 ونفي الوجود والعدم او بين احد النقيضين والمساوي
 لنفسية في القدم والحديث وفي هذا الجواب شيء اذا كونه
 الصحة تقابل للصحة لا يقتضي انها امر بثوت او وقوع في كلا
 تقابل العدمين فيقال عدم لا عدم وقدم لا قدم واقتدار
 لا اقتدار والتميز لا تميز ونحو ذلك مما لا حصوله فتور ان السلب
 لا استحالة لغير مسلم وتعليله فان المعين قد جتمعتا في
 كلا سواد ولا يبيض في الحمرة واما فلا يتقابلان ليس شيء
 لان كلامنا في عدمين احدهما سلب والاخر كما مثلنا
 المحمول على الممتنع اي حمل هو ذوه هو كانه زاد بقوة تكوينه
 عدميا حتى ثبت للممتنع كما اشار اليه اليوسفي والصحة لا يخرج
 على قوله نقيض للصحة ومن المعلوم ان نقيض الشيء رفعه
 فيلزم ان تكون الصحة امر بثوتيا والابان كانت عدمية
 وقولت بلا صحة لزم تقابل النقيض سلمنا ان اي ما
 ذكر من صحة الروية لكن لا نسلم توقفه على بطل قوله في
 صدر السبر فلان صحة الروية موقوفة على مصحح
 وليس بخاى لانه ليس كل حكم بثوت معتقدا والواو للتعليل
 وهذا سند لقوله لا نسلم توقفه على مصحح واسند هذا السند
 ان صحة كون الشيء معلوما حكم بثوت ولا مصحح له وجوابه
 انه لو لم يقتصر الخاى جوابا لسؤال الثاني ما ذكر من الصحة
 التي هي حكم بثوت لو لم يقتصر ذلك الحكم الثبوت الى مصحح لم
 تعلماي تعللق الحكم الذي هو صحة الروية ومعنى عموم نفي

اي تعللق بالمدعى

اي تعللق الحكم الذي هو صحة الروية بالوجود والمعدم
 بثوت ذلك فالحكم لكل منهما ويحتمل ان صحير تعلقه يعود على
 الروية وهو صحيح من جهة المعنى الا ان فيه تشبها في الصير
 وقوله لم تعلقه لخرى لكن التالي باطل وقوله وحيث يجب
 على هذا المذهب ان تصح مصححا فاعل اقتضى ضمير يعود
 على التعللق سلمنا توقفناي توقف صحة الروية لخرى
 ذكر لصير باعتبار ما ذكر وحاصله اما سلم توقف صحة الروية
 على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا لان المصحح اعم
 من ان يكون عللة او شرطا فيمنع كونه عللة وسلم ان المصحح
 شرط واما فسقور ان الوجود شرط في صحة الروية ولا
 يلزم من وجوده وجود الروية لانه لا يلزم من وجود الفرس
 وجود المشرط خلافا للعللة لكن لا نسلم صحة التعليل
 لان مصحح اعم من العللة والشرط ولا يلزم ثبوت الام
 بثوت الاخرس وقوله اصلا اي بجميع جزئياته لاني هذا
 المحل ولا في غيره فانه عند المتكلمين هذا سند للمصحح
 الضمير المنسوب بان عايد على صحة التعليل وجرى على
 تكثيره لالتباسه لتدكير من المصنف اليه والواسطة في
 عطف تفسير الحال وبيان ذلك انه اذا قيل انما صحته
 روية الجواهر والدرص كونه موجودا مثلا فانكون من جهة
 الاحوال وهو واسطة بين الوجود والعدم كيف ان
 الاستفهام انكارى بمعنى النفي والواو للحال ولا يصح
 بثوت الواسطة والحال ان الشيخ الاشرى امام المذهب
 لا يقول بالواسطة وهذا ترشيح للمنع الثاني لا يقول بها

أي بالأحوال والواسطة وقوله ويسمى التقليل العقلي لعدم
 على لا يقول بها لأعلى مدخوله النفي فلا مفهوم لقوله العقلي
 لأنه ينفي التقليل مطلقا عقليا كان أو عاديا أو شرعيا لأنه
 من قبيل الأحوال وهو لا يقول به وهو السؤال الذي
 جرى عليه الكلام المبطل للمسلك العقلي لأن الشيخ إن
 فلا يمكن الاستدلال على صحة الروية بهذا المسلك العقلي لأنه
 مبنى على صحة التقليل المبني على ثبوت الحال ولم يقل بذلك
 ومن قال بها أي بالواسطة أمكنه الاستدلال بها بالبرهان
 السابقة وهو المسلك العقلي الذي ارتكبه الأصحاب في هذه الروية
 الروية ثم رجع الضمير المجرورين فختلف إجاب الشريستان
 عن أي عن الثالث قابل بالوجه والاعتبارات العقلية
 أي وحق فيحقق التقليل لأن التقليل لا يتوقف على الحال
 والحاصل أن الأشعري وإن نفي الأحوال إلا أنه يقول بوجه
 والمعتبر في المتأويل مطلقا عقلية كانت أو عادية أو شرعية
 لا يقول بها على أنها حال وهذا لا ينافي أن يقول بثبوت التقليل
 العقلي والمادي والشرعي على أنه وجه واعتبار فإذا قيل
 شرب النبي حرام لأنه مسكر فالكون مسكرا عنده من
 قبيل الوجه والاعتبار لا من قبيل الحال فإذا قيل المادي
 يرى لكونه موجودا فالكون موجودا من اعتباري والحاصل
 أن التقليل لا يقول به الأشعري على أنه حال وهذا لا ينافي
 أنه يقول به على أنه اعتباري وحق فيجعل الوجود على صحة
 الروية وهو من قبيل الأمور الاعتبارية التي يقول بها الشيخ
 لأن قبيل الأحوال التي لا يقول بها فقد تصور الموم

ولخصوص

ولخصوص تصور بالفتح بمعنى أمكن أي فقد أمكن الموم
 في مخصوص بين العلة والمعلول عند ملاحظة الوجه والاعتبار
 كما يتصور ذلك عند ملاحظة الحال وعلى غيره وهو الاعتباري
 فالعوم من شأن العلة وأوصافها ولخصوص من شأن
 المعلول أي من أوصافه ويصح ضم التام تصور ويكون
 بمعنى أدرك أي فقد أدرك المتصور العوم في العلة ولخصوص
 في المعلول بناء على أن العلة من الأمور الاعتبارية وقوله
 فقد تصور لغير تفرع على إثبات الوجه والاعتبار ولعل الحسن
 أن يقول وعليه أي على اعتبارها تباين العوم ولخصوص
 ويرد عليه أنه بالنسبة للمفهوم أي ويرد على الشريستان
 بأن الشيخ الأشعري وإن قال بالاعتبارية العقلية فإنه
 أن الأشعري لم يقل بالتقليل أي لم ينفيه مطلقا سواء
 كان شرعيا أو عقليا أو عاديا كان وجهها واعتبارها أو حالا
 هذا المحصل ظاهرا لكن قال بعض الأشياخ لحق أن الأشعري
 إنما نفي التقليل على الوجه الذي أثبت من قال بالحال ولم
 ينفي التقليل على أنه وجه واعتبار وكيف تباين له نفي
 التقليل مطلقا وكلام الشارع وكتب لشرعية شحونه
 بالتأويل الشرعية وحق فيتم جواب الشريستان ويعتقد
 أن إعطاء جماعة الأشعري والواو للحال والمراد بالمعتمد
 طريق السير التي سلكها الأصحاب وبالمشترك بين الموم
 المرض المصالح لرويتها يعني أن الشيخ لم يقل بالتقليل والحال
 أن طريق السير التي تعتمد وزنها أيها الأشاعرة في بيان
 المصالح الذي تطلبونه حالة كون ذلك المصالح من أقسام

المشترك بين الجوهر والغير المرئيين مبنية على صحة التقليل
 والاشعري لا يقول بصحة ثبوت قوله فيما يطلبونه موصولة
 اي في المصالح الذي يطلبونه ثم بين ذلك المصالح بقوله من
 اقسام المشترك او انه حال مما يطلبونه ويصح ان يكون
 المراد بالمعتمد الاعتماد اي ان اعتمادكم في جواز الروية على
 طريق السير المحتوية على المصالح الذي يطلبونه لاجل ابطال
 ما يبطل ويصح ما يصح من اقسام المشترك بين الجوهر
 والغير مرئيين وتوضيحه اننا اذا قيل صحة الروية حكم ثبوت
 متعلق بالجوهر والغير فلا بد من مصحح لاجاز ان يكون
 ما به الافتراق والالزام تعليل الاحكام العقلية المتقدمة
 بالعلل المختلفة فتعين ان يكون المصالح لها امر مشترك
 هو اما عدم او ثبوت لاجاز ان يكون عدمه لان عدم
 لا يكون علة للثبوت فتعين ان ذلك المصالح ثبوت وهو
 اما الوجود او لحدوث او المخلوقية لاجاز ان يكون لحدوث
 لان لحدوث لا يكون علة للوجود ولا المخلوقية لكذا فتبين
 ان الوجود بهذه الطريقة مبنية على صحة التعليل
 ومعتمدكم فيما يطلبون معنى على المثل لهذا قيد في الاراد
 وهذه دعوة اسندها بقوله وقلتم ان لحدوث لا يكون
 علة اي لانكم قلتم في طريق السير كذا وقلتم كذا وكل من تلك
 الاحوال مختص على التقليل الخ فالواو في قوله وقلتم تعليلية
 احكام العلة العقلية ظاهرة ان عندنا احكاما وعلا
 وليس كذلك اذ ليس كذا هنا الا في علة وحقه فتعمل الامارة
 ببيان او يراد بالاحكام المحكوم بها ويراد بها المدلولات
 وحق

وحقه فالاضافة حقيقية وقلتم ان لحدوث الخ هذا
 وما بعده تسديد في الاعتراض اي لانكم قلتم كذا والتعظيم
 للتقليل واما معكم يتفيه وقد علمت جوابه لا يمثل الا
 شركة بين العدم والوجود اي ان العدم والوجود مشتركان
 في معنى لحدوث فلحدوث مركب من الوجود والعدم يعني
 السابق بدليل قوله والعدم السابق والعدم السابق
 لخاصة كلاما ان لحدوث لا يصح ان يكون علة للصحة
 الروية لان لحدوث معتبر فيه العدم السابق لان مناه
 العدم السابق على الوجود ولذا عرفه بعضهم بانه عدم كون
 الشيء قبل كونه فلو علمت صحة الروية بلحدوث للزم
 تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك
 ان من المعلوم اننا يصح ان يرى الموجود والعدم السابق
 على الوجود لا يجمع الوجود فلو كان لحدوث علة لصحة
 دوية الموجود لكانت العلة وهي لحدوث سابقة على معلولها
 الذي هو دوية الموجود بالزمان والعلة يجب مقارنتها
 لمعلولها هذا حاصله وانتم خير بان هذا انما يلزم الاعلى
 تفسير لحدوث بالعدم نفسه واما على تفسيره بانه الوجود
 بعدم العدم او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار
 له ولا يقول لانه لا يمثل الا بالشركة بين العدم والوجود
 اي انه مركب منهما فلا يلزم ذلك اذ العدم جزء من مفهوم
 لحدوث لانفسه فلا يلزم عدم حصول المقارنة اذ حصول
 المركب باخر اجزائه فقد يحصل المقارنة بين المعلول والخر
 جزء من العلة ولا يلزم ان يقارن المعلول جميع اجزاء العلة

لا من العقل لان العقل يحكم بان لا هو اثر في شيء من الاشياء الا
 الله فقول الله في انواع الهدى اي كذا ليراقق والماء والاكل
 في الاحراق والري والشم واضافة انواع لما بعده بالبيان
 حتى وقنوا مع المعتادات اي حتى جزموا بالمعتادات
 اي بلا مورد المعتادة اي جزموا بتاثيرها ومن المعتادات
 النار تحرق والماء يروي لهما فتا لوانا بتاثير ما في الاحراق وهكذا
 واستعملوا بالاكوان جمع كون بمعنى الحصول والمراد
 ههنا بالاكوان المكونات مثل الماء والنار اي انهم استعملوا
 هذه المكونات فاشتبهوا النار بتاثيرها في الاحراق والماء
 بتاثيرها في الري وهكذا فاعتقدوا انهم مخرج على اشتغالهم
 بالاكوان اي اعتقدوا ان الاكل نافع في الشبع مع انها ليست
 بنافعة وانا النافع هو الله تعالى واعتقدوا ان النار
 تضر مع ان الضرر هو الله فقط فاشركوا هذا مسبب
 عن اعتقادهم ما ذكرنا ان سبب عن ما ذكرنا انهم اشركوا
 مع الله غيره كالنار وهذا الشرك مود الى الكفر ان اعتقد
 ان النار مخرجة بطبيعتها واما لو اعتقدوا انها مخرجة بقوة
 اودعت فيها فلا يكون على المعتمد بل ينسحق واشتبهوا
 الرسايط اي كالتاثير فيهم يقولون انها مخرجة وان الله هو
 الخالق للنار وانسان هذه الرسايط يودي الى عدم
 الالتفات للمولى واسندوا التاثير الى من ليس له
 تاثير اي كالنار والماء فيقولون ان هذه الطبائع هي
 المخرجة مع ان المخرج هو الله والاولى ان يقول الى ما ليس
 له تاثير لان من انما تقع على العاقل الا ان يقال انه لمسا

صدر عنها التاثير سببت العاقل او يقال ان من جملة من
 يسند له التاثير العقل فيقولون انما توتري افعلها
 فغلب العاقل على غيره فقامل وتركوا على من ليس له
 اي وتركوا على العبيد الذين ليس لهم حول ولا قوة الا بالله
 وبما حصل ان المعتزلة يقولون ان العبد يخلق العاقل نفسه
 الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون عليه مع انه لا حول له
 اي لا حول له عن المصيبة ولا قوة له على الطاعة ولا تدبير له
 اي لا تدبير له في عواقب الامور لمتنع على الوجه الاكمل للمؤمن بالله
 ولا تقدير اي يقين وتحديد للاشياء كقولك في غده
 افعل كذا وكذا او بعده كذا وكذا فالتحديد الاشياء بفعل
 بعضها في غده وفعل بعضها بعد غده من الله والعبد عاجز
 عن ذلك خيالات اي كالامور المتخيلة التي لا وجود
 لها من حيث اذ وجودها ليس من نفسها بل من الله فهي
 ليس بغيرها نفع ولا ضرر فهي كالامور التي لا وجود لها
 فانه منع ما يقال ان قوله كلها خيالات فيه انكار لحقايق
 الاشياء وجملة خيالات لا تحقق لها في الخارج وليس هذا
 مذهب اهل السنة تنادي بلسان الحال اي بلسان
 حالها قال عوض عن المضاف اليه الذي هو اوضح من
 لسان المقال اي اقوى في الدلالة من لسان المقال لانه
 دايما صادق بخلاف لسان المقال فان قد يكذب مثلا
 من كان لا يدعي انه عالم ولكن يقره العلوم على وجه تام
 ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سئل عن شيء توقف
 فيه فلسان الحال يدعي على ان الاول عالم اكثر من لسان

وليس كل من تلك الاجزاء علة وانما العلة مجموعها مع يلزم عليه
تركيب العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان
لحدوث لا يقتل بدوثة العدم فاما ان يكون لحدوث نفس
العدم لزيم تقدم العلة على المعلول بالزمان لان العدم السابق
لا يجمع الوجود وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له
وان كان العدم جزءا من مفهوم لحدوث الذي هو العلة لزيم
تركيب العلة العقلية وهو باطل وصحة الروية عطف
على اسم ان من قوله لا يقتل والواو تعليلية لانه وجه ثابت
والامر العدمي المناسب ان يقول والعدم لا يكون علة لحدوث
لان لحدوث هو العدم السابق على الوجود والعدم هو الامر
الذي قام به العدم ولاجزا منها ما يلزم من الكلام تركيب
العلة يعرف حتى لغير العقلية اذا الاستدلال جار على العدم
وقلم ان الجوه لا يصح ان يرى بجوهريته ان هذا عطف على
قلم هو سند ايضا وهذا قد حرا عليه السير نظر القول لا جاز
ان يكون ما به الافتراق ثم وقلم ان الجوه لا يصح ان يقال
ردي لانه على صفة خاصة لانه هذا سند ايضا ولم يذكر المصنف
في السير المتقدم وحاصله انه لا يصح ان يقال راي الجوه
لكونه جوهرا متحركا او لكونه جوهرا ساكنا او لكونه جوهرا مبغيا
على ان تكون العلة مجموع الجوهريية والابجينية او الجوهريية
والمتحركة لان التعليل بشئ مما ذكر يلزم عليه ان لا يراد بالآخر
ويلزم عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو
تركت لا تنفك عند التقا جزء منها فاذا انتفى الجزء الآخر
انفك ايضا ويلزم تحصيل الحاصل وهذا يقتضي مع التركيب
في الملل

مطلقا عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما في المقام انه اختلف في
تركيب العلة هل يجوز ان لا يقتل بجوذا مطلقا وقيل لا مطلقا و
قيل يجوز ما لم يزد على حصة اجزا وكلامهم مطلقا بظاهره انه
عام في العقلية والشرعية والعادية فاذا علمت هذا القول انتم
لما يلزم على ذلك من التركيب في العلة العقلية اي وهو باطل في
العلة وان كان فيه خلاف وانظر تقييدهم بالطرف فانه يقتضي ان
العلة العقلية يمنع فيها التركيب فان غير العقلية لا يمنع فيها
ذلك الا ان يقال المراد وهو باطل فيها لغيرها تأمل سلنا
صحة التعليل اي في غير محل التراجع وهو غير هذا الموضع لكن
نعم صحة في هذا الموضع الذي هو محل التراجع لان صحة الروية
ليست من الاحكام المطلقة بدليل لكن لم قلتم بخلافه
الاسئلة كلها ما عدا الاول جارية على طريقة التنازل وارجا
العنان لكل جار على تسليم ما يليه وقولكم في جوابه وفي
سند امه اي ما ذكر من صحة الروية لو لم يتوقف على مصحح لم حكم
لما اضاف حكم للتصديق بما ينبت المراد بهوم صحة الروية للموجود
والمعدوم بثبوتها لكل منهما والمراد بالحكم التعلق ان لو لم يتوقف
صحة الروية على مصحح كانت الروية متعلقة بالموجود والمعدوم
وهو اعم اي والمصحح الذي انتجه قولكم وقوله اذ قد يكون شرط
اي ونحو قول ان الوجود المصحح هو الروية شرط فيها لاعلمته
لها وحق فلا يلزم من ثبوت الوجود بثبوت صحة الروية ادلائل
من ثبوت الشرط بثبوت المشروط فان الحياة شرط للاحياء
ان يقول فان الحياة مصحح لقيام العلم والقدر والارادة بالمحل
ومع ذلك هي شرط لصحة قيام المذكورات بالمحل ولا يلزم من وجود

في العمل وجود المذكورات فيه لاعلة اذ لو كان علة للزم قيام
 العلم والمقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة بحيث يكون
 عالما قادرا مراديا سمعيا بصيرا متكلما والمشاهد خلاف ذلك
 الوجود مصحح لروية الموجود على انه شرط لاعلة وقوله وليست
 علة لها اي للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان الاول
 ان يقول وليست علة لاي للقيام المذكور لانه المحدث
 وهو قوي اي وهذا السؤال قوي لا يمكن تجاوب عنه وسان قوة
 ان دليل السير انما ينتج ان مصحح الروية الوجود والمصحح يتم
 من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص
 المطلوب كون الوجود علة لاجل ان يلزم ثبوت صحة روية
 كل موجود للزوم طرد لسله ولا يلزم ذلك من كونه شرطا
 اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط وبقي بحث لغرض
 هو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السير السابق لا
 ينتج ان المصحح خصوص الوجود الاعلى ان علة لاعلى از شرط
 وذلك لان الامر الثبوت لا يعمل بالعمى ويجوز ان يكون
 المسمى مصححا للثبوت بان يكون شرطا فيه ثابتا لعدم المانع
 شرطا في وجود الممنوع فاذا امتصا كون المصحح هنا علة فان
 دليل السير غير منتج ان خصوص الوجود قائل سلنا صحة
 تحليلية اي تحليل ما دلل من الحكم وهو صحة الروية لان سلم ان
 صحة الروية حكم مشترك اي بين افراده وهي صحة روية مجموع
 وصحة روية المرض بحيث يكون صحة الروية نوعا لها وانه مشترك
 بينهما اشتراكا معنويا وهذا النوع ما اشار له بقوله فان
 صحة كون مجموع مرثيا مخالفة لصحة كون السواد مرثيا اي

مخالفة

مخالفة لها بالنوع والافان مخالفة للشخص حاصلة حتى
 عند اتفاقهما بالنوع ولو تساويا اي الصحان في النوع
 وهذا سند لقوله فان صحة كون مجموع مرثيا مخالفة لكون السواد
 تحليلية اي لانها لو تساويا في النوع مع اختلافهما بالشخص
 لقامت لحداهما مقام الاخرى لصدت علة لحداهما مقام علة
 الاخرى كما هو شأن المتحددين نوعا بحيث يقال صحة روية
 مجموع مرثيا فالمراد بقيام احدهما مقام الاخر كون المعنى العام
 باحدهما علة للاخر كما يقال اي صحة روية زبدي لكون عمر
 مرثيا وانما كان زبدي قابلا للكتابة والاعمال لكون عمر
 كذلك لقامت لحداهما لكن الثاني باطل فبطل المقدم وهو
 تساويهما في النوع ثبت بقتضيه وهو اختلافهما فيه وهو
 المطلوب والملاضافة اثر هذا عطف على معنى قوله ولو تساويا
 اي لانه لو تساويا لقامت لحداهما لان للاضافة اثر في مخالفة
 اي في الحقيقة فاضافة الروية للمجموع يسيرها مباينة لروية
 المرض واضافة الروية للمرض يسيرها مباينة لروية المجموع
 وجه فلا يكونان متحدان نوعا وجوابه ان صحة الروية
 لحداهما سلكان الذي يوجب الاختلاف في النوع الاختلاف في
 المقوم فاختلاف الشيئين بالاضافة لا يقتضي اختلافهما
 في المقوم لنوعهما وصحة الروية على تقدير اضافةها بحيث يقال
 صحة روية مجموع وصحة روية المرض لا توجب الاختلاف
 في المقوم لصحة الروية حتى يلزم الاختلاف في النوع وجه
 فالاضافة لا توجب الاختلاف في الحقيقة الا ان زبدي اذا
 لازم العلم وعمر لازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل

المراد المسمى والمرثيا وجهه روية السواد كونه في مجموع

زيد العلم واضيف الثاني للجهل وقيل عروجه للجهل لا توجب
 الاضافة اختلافيهما في الانسان لعدم اختلافهما في الفصل
 للمقوم لنوعهما وهو الناطقية فتوالى ما هي في المنظرية
 بمعنى في وهي متعلقة بلا تختلف وما واقعة على تقوم والمراد
 بصحة الروية صحة كون الشيء مرئيا اي ان صحة كون الشيء
 مرئيا لا تختلف بسبب ما يضاف اليه في مقوم هي وصحة
 الروية به اي بذلك المقوم ففي العبارة حذف الرابط بسببه
 بالموصوف وتقدم ما في ان صحة الروية لا تختلف بسبب ما
 اليه في مقوم لا تحقق صحة الروية خارجا الابه حتى تختلف
 حقيقة الادراك ونظير ذلك ان نقول زيد لا يخالف عن سبب
 اضافة لغيرها للعلم والاخر للجهل في مقوم كالناطقية
 ذلك المقوم متحقق به نوعهما وهو الانسان في الخارج اذا
 علمت هذا فنقول المباح في السند فان صحة كون الجوهر
 مرئيا مخالفة في النوع لصحة كون السواد مرئيا ممنوع
 وقوله في سند ذلك السند ولو تساوت بالقامت احدها مقاما
 الاخر لا سلم الملازمة في ذلك الشرطية لان الصحتان وان
 متساويتا في النوع لكن المضاف اليهما مختلف نوعا بخلاف
 ما لو كان متحد في النوع فانه يقوم لحداهما مقام الاخر
 نحو ما صحة روية زيد كون عروجه مرئيا وكذلك صحة روية
 البياض كون السواد مرئيا وقوله الله كما لا يختلف هذا نظير
 في الجمله للايضاح لان العلم في طرف التنظير خارج عن الصفة
 والروية في طرف المنظر له المراد بها العقل اي كون الشيء مرئيا
 كما لا يختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها اي فالعلم

بهن

هذه المسئلة لا يغير العلم بالاخرى في الحقيقة سلمنا ان
 اي سلمنا ان صحة الروية حكم مشترك بين افراده وهي صحة روية
 الجوهر وصحة روية العرض فلا سلم امتناع تعليل الاحكام
 المتساوية اي بالنوع بسبب مختلفة كان تعليل صحة روية الجوهر
 بالتجريد وصحة روية العرض بالافتقار للجهل مثلا فان اللونية
 مشترك اي امر مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد و
 حمرة وغير ذلك ووجود ما في اللونية اي ثبوتها مخصوص
 الالوان من اضافة الصفة للموصوف اي بالالوان المخصوصة
 كان يقال لونية الابيض معللة بالياض ولونية الاسود
 معللة بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة
 بين جميع افراد اللون وقد علمت لونية كل فرد معللة وحق
 فيبطل قولكم في السيراد الروية تتعلق بالمختلفات بدليل
 تعللها بالجوهر والعرض وبها مختلفان فالصحة لرويةها اذ
 لا يخلو عما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لاحراز
 ان يكون ما به الافتراق والالزم تعليل الاحكام المتساوية
 بالنوع بالتعليل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام
 العقلية لخواصها للاحكام العقلية التي شأنها ان تتل
 كالعالمية والقادرية لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت
 باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو علمنا العالمية مثلا
 بشئ يعاير العلم لزم قلنا حقيقة ما اذا علمت عالمية زيد
 بالعلم وعالمية عروجه بالقدرة وعالمية خالده بالارادة واما
 اللونية فهي وان كانت حكما عقليا لكن لا سلم انها تعلل
 بالالوان الخاصة لان الاحكام العقلية المعللة لا تثبت

باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها فلو علمنا اللونية
بالبياض لا يقتضي ان اللونية لا تثبت الا اذا تثبت البياض و
يلزم انقلاب السوادية التي هي من جملة اللونية سببا ضيقه
وهو باطل لما فيه من قلب لمخالفات وقول اما لزوم تفصيل
الشواهد في تحطية ما جرد عليه الباحث من كون اللونية
مطلقة بالالوان الخاصة واقادة ان الحق ان اللونية لا
لازم للالوان الخاصة لانها معلولة لها فالبياض سبب
اللونية وكذلك السواد استلزام الاخصر للاعم لان كل
واحد علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة
للونية انتفاء اللونية عند انتفاؤه لان العلة يجب اطرافها
وانعكاسها ومقتضى كون اللونية عند انتفاء البياض و
عدم انتفاؤها عند انتفاؤه وهذا انتفاء فقد بطل كون
البياض مثالا علة للونية وثبت انها متلازمان فقط
وقد فا ذكره المعترض من السند بقوله فان اللونية لم تنوع
واذا بطل السند بطل الجمع فسمي لان الاخصر يستلزم
الاعم والمنوع كون الاخصر علة للاعم اي لان العلة
يجب اطرافها وانعكاسها والاخصر بطرد ولا ينعكس
فما ذكرته باليها المعترض من باب الاستلزام العقلي لم يامل
سلما ان المشترك ان ان النوع المشترك بين اورد كهم
الروية المشتركة بين صحة روية لجوهر وصحة روية العرض
وقوله لا بد له من علة مشتركة اي بين افراد هو قولنا سلم
ان الوجود اي الذي انتهى اليه السير مقول على الواجب
والممكن اي محمول عليه ما حمل اشتقاق بان يستق منه موجود
ويحل

ويحل عليها بل بالاشتراك اللفظي كقولنا العين على المارة
ولعبارية لو صعدا لكل واحدة على افرادها فكذلك الوجود لكل واحد
من الممكن والواجب فوضع والاكتاف جنس للذات والايكن
مقولا عليها بالاشتراك اللفظي بل مقولا عليها بالاشتراك
المعنوي لكان جنسا للواجب كما انه جنس للممكن فيحتاج لفصل
يبيده عن ما شاركه كالحيوان بالنسبة للانسان ويلزم التميز
لذا الاولى في التعبير بالغا التفرع هذا على ما قبله كيف ذهب
لما استغنوا عن انكاره بمعنى الشيء لا يصح ان يكون الوجود مقولا
على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لان مذهب الشيخ
لذا وفي الاثبات لهذا الاستغناء عقبه ما انتهى اليه الامر
من اللازم قبل بطلانه شيء فالمناسب ان لو قال ويلزم
التركيب في ذات واجب الوجود وذلك باطل ثم ياتي بمذهب
الاشري ترشها كذلك ان اي الوجود قوله وان وجود
كل شيء اخر ما سمع بقوله وانه مشترك بالاشتراك اللفظي
فاذا الوجود محمول على الواجب والممكن كحل المعين على الباص
ولعبارية وعلى هذا اي على مذهب الاشري لا يلزم الخ
اي لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة لذواتنا في الحقيقة
فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان هذا الاعتراض
المشار اليه بقوله وعلى هذا الخ غير الاعتراض الذي ذكره في
المتن حيث قال لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون
علة ولما صرح ان الاستدلال السابق لا يصح لوجهين الاول
ان الوجود اذا كان عين الموجود فلا يصح ان يكون علة
لان العلة معنى قائم بحكم الوجود وعلى هذا العرض ليس

معنى الثاني انه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد تسليم صحة
التقليد به ان يكون وجود الباري علة ضرورة ان وجودنا
ووجود الباري شيان متباينان لا يلزم من بئوت حكم لأحد
شئون مثل الآخر والاعتراض الاول ذكره المصنف في ملحق والذي
ذكره في الله واقتصر عليه في الشك لسوقه لمباراة ان التلاني
المقتصر فيها عليه على الجملة اى بقطع النظر عن مذهب الشيخ
وغيره وان كان لا ينفار فيها جملة حاله فهو كالضاحكية
بالقوة بالنسبة لما هيته الانسان وانما الوجود
معمول اى محمول على الموجود اذ الاشتراك المعنوي متولى
المشترك على التكرار كالانسان والفرس والطور بدليل ان
هنا سند لكون الوجود متولا على الموجودات بالاشتراك
المعنوي ومورد التقسيم هو مورد التقسيم هو ما جزم عليه
وهو الوجود هنا لا بد ان يكون مشتركا اى اشتراكا متبعا
بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما نقول الحيوان اما
او فرس فهو التقسيم الذى هو الحيوان مشترك بين الانسان
والفرس اشتراكا معنويا لا يتبع ان نقول الحيوان اما
او جزم لعدم الاشتراك الاقسامى مورد التقسيم ولا يلزم
ان يكون جنسا اى لا يلزم من كون الوجود مشتركا اشتراكا
معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لهما الا لو كان
مشتركا ذاتيا اى داخل في ذاتهما وهو ليس كذلك وحسب
فبطل قول الممتزج والالكان جنسا للواجب ويحتاج الى
فصل آخر بدليل انه كسند لمنع كون الوجود ذاتيا للواجب
وحاصله اننا نتصور الذات العلية ونعقلها وان لم نلاحظ
وجودها

وجودها فعدم توقف تعقلها على ملاحظة الوجود يدل
على انه ليس ذاتيا لها وهذا الجواب يتجه ان يتم جوابا
على اختيارنا على اختيار الامام هو الفخر الرازى المأخوذ
ابنه وقوله في الوجود اى من انه زائد على حقيقة الموجود سواء
كان الموجود قدما او حادثا فهو عنده الكون والاستقرار في
خارج الاعيان وهذا القول وافق فيه الامام المعتزلة
الملا سفة فيقولون ان الوجود زائد على ذات الموجود في
الحادث وليس زائدا في القديم لان الانسان مثلا له خاصية
وهي الحيوانية الناطقية وله وجود مقارن وهو الكون في الخارج
واما الواجب فهو واحد في كل جهة فلا ماهية له سواء الوجود
لخاصه المجرد عن معارضة ماهيته وان لم يكن تمام ماهيته
كما قاله القاضي فاما المحرمين والقاضى يوافقون الاشعري
في القول بان الوجود عين ذاته الموجود وغير زائد عليه
واما يختلفون في ان الوجود تمام ماهية الموجود والموجود
متعين ومميز بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزم من
تمام ماهيته اى انه جنس لها ولا بد لها من فصل غيره اما
حاله او وجهه واعتبار وهو ما قاله القاضي امام الحرمين
واعترض عليهم بانه يلزم عليه تركيب الذات العلية تامل فقد
علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في المسألة انهم اختلفوا
في الوجود هل هو زائد على ان الموجود ام لا والعاقلون
بالاول اختلفوا هل هو زائد في القديم والحادث ام في الحادث
دون القديم الاول مذهب المعتزلة وعليه جزم الفخر والثاني
مذهب الملا سفة ووافقهم الاشعري في القديم والعاقلون

بالثاني وهو انه ليس زايده على ذات الموجودات فاختلوا هل هو
 تمام ماهيته او لا الاول مذهب الشيخ الاشعري والثاني مذهب
 القاضي وامام الحرمين ومن تبعهما فعلى الاول وهو مذهب
 والمتزلة مقولية الوجود على الموجود الواجب والممكن بالبرهان
 وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة بالتشكيك وعلى الثالث
 وهو مذهب الاشعري والرابع وهو مذهب امام الحرمين
 بالاشتراك ثم اذ العلم اختلفوا في قول الاشعري ان الوجود
 عين ذات الموجود والاكثر على ابتداء ذلك الكلام على ظاهره
 وان وجود الشيء عين ماهيته في الخارج والذهن ليس في
 الخارج ولا في الذهن شيء زايده على ذات الموجود وقال بعضهم
 انه مراده انه عينه في الخارج واما بحسب العقل فهو غيره
 لاما تعقل ذات الانسان في الخارج فعلى هذا يكون ما قاله
 الاشعري موافقا لما قاله الامام سلمنا ان مفهوم الوجود
 مشترك اي بين الواجب والممكن وسلمنا انه مشترك بينهما
 اشتراكا معنويا لكن لا شك ان الاشتراك او في المقام
 بين الجوهر والعرض الذي جريا عليه السير وحصركم
 مخترع اي وحصركم الذي حريتم عليه في مقام السير يقتضي
 انه لا مشترك بين الجوهر والعرض سوى الوجود والحدوث
 مخترع بالامكان او المركب من الامكان وغير الامكان
 الوجود والحدوث كجميع الامكان والوجود وجميع الامكان
 والحدوث والاعتقاد في هذا دفع لما قيله الجواب عن طرف
 المستدل وحاصله ان يقول لم يجد مشتركا بين الجوهر والعرض
 سوى الوجود والحدوث ولا يصح لحدوث فتعين الوجود

في هذا المقام
 في هذا المقام
 في هذا المقام

فدفعه بان لا يعتاد على عدم الوجودان لا يفيد العلم بعدم شئ
 امر مشترك غيرهما واما يفيد العلم والمطلوب في المقام العلم و
 الوجودان لا يفيدانه لا يلزم من عدم الوجودان عدم الامر
 المشترك نعم لو كان المطلوب المطلق كزعم المعتمد كان عدم الوجود
 كافيا ولا يمكن ابطال هذا دفع ايضا لما يقال من طرف
 المستدل وحاصله ان تعليل صحة الروية بالامكان او المركب
 منه ومن غيره مدخل لان الامكان امر عديم وصحة الروية
 امر شئ ولا يصح تعليل شئ في العدمي فلهذا حصرنا المشترك
 بين الوجود والوجود يقول ذلك في صحة الروية اي يقول
 انها امر عديم وما عدم امتناعها احاب عنه ان يعمى هذا
 المعنى وارجو ان يسمع المتكلمين ان ذكرى وتوجه من المعنى
 الى ما ذكره ان ذكرى في الكلام مع ان المتكلمين في هذا السؤال
 والنجاة منه في ذلك ثم ظهور وصف صالح اي كالامكان
 في المقام وهو مبتدأ خبره قوله لا يوجب انقطاعه وهذا
 مراد على قوله جسته فلم يجد الذي قاله ان ذكرى لا يمكن
 المستدل هنا فاذا اكناه هذا فابدا المعترض بوصف صالح
 لتعليل بالامكان لم يكره المستدل لا يوجب انقطاعه
 بل يعود المستدل الى ذلك الوصف فيبطله ويسلم سيرة والى
 هذا اشار بقوله فتعين بطلان اي اذا كان ذلك لا يوجب
 انقطاعه ثم يتعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض
 فان يبطله فذلك والا انتقض قوله لم يبطل علته بالامكان
 فلهذا في بعض النسخ ما بطل فملا ما ضيا وقاعله
 ضمير يعود على ان ذكرى وقوله بعدم صلة لا بطل فيكون

هذا الكلام من قبل المصنف في بعض ما يبطل مصدر مستدحيره
بعدم فيكون من قبل ابن ذكرى وحاصله انه يبطل عليه الامكان
بانه لو كان علة لصحة الرواية لصحة رويته كل ممكن موجودا
كان او معدوما والثاني باطل اذ رويته الممكن المعدوم لان
نصح وابطال عليه المركب من الامكان والحدوث والامكان
والوجود اذ لو كانت العلة احدا لامر من ازم تركيب
العلة العقلية وهو باطل قلت ولا يخفى منه
اذا ضعف ما الجواب به ابن ذكرى فالتناسب لقولنا في
وما ذكره بعد ذلك مبني على هذا الاساس الذي بان
انهما ان يقول قلت لا يخفى فساد ما فان قوله
فيصح بقوله اي قبول قول المستدل وما المطلوب منه
العلم عطف على الاما وان عطف تفسير وكذا قوله وما
المطلوب منه العلم مطوق على البراهين عطف لتفسير
والابطال عطف على المحصر او ما انتهى اليها اي
الى الضرورية واين ذلك اي المحصر القطعي والابطال
القطعي والاستفهام الاستعمادي وويعد غاية البعد
ان يكون كل من المحصر والابطال قطعي في دليل السير في
مثل مسالتنا واعلم ان حاصل ما دفعه صاحب كلام
ابن ذكرى عليه الفهرى وان ما الجواب به ابن ذكرى قد
اشار الفهرى لردن بقوله والاعتقاد على الوجه ان لا يبعد
العلم فكان المناسب للمصنف ان لو قال قلت ما الجواب
به هذا المعترض به اشار الفهرى الى دفته فكانه لا يفهم
كلامه وما ذكره بعد ذلك اي بعد قوله بحيث لم يجد

وهو

وهو قوله ثم ظهور وصفه لانا نقول المحسن للفساد
لاصحتها اي الروية وفي بعض النسخ لاصحة بتذكير الضمير
هو عايد على كل على حذف مضاف اي لاصحة كل اي لاصحة رويته
كل والمحمل بالامكان الاول اي وهو الصحة وقوله لا الثاني
اي وهو الوقوع وانما خير بان ورد به المصنف على ابن ذكرى من
ان المنع وقوع رويته كل ممكن الصادق بالمعدوم لاصحة رويته
ليقتضي حوازي رويته المعدوم وهو لا يصح رويته قطعا ولو
صحت رويته في حقا وانتهى الوقوع فحقا فكان الباركة بان
يرى المعدوم لان كل ملحاز في حقا وكان كما لا وجب في حقه
تعالى وهذا باطل لاجتماعهم على ان يصح نقلا عما يتعلق
بالوجودات وايضا يلزم من صحة رويته المعدوم مشيئة
وان له حقيقة متقدمة وهذا من جهة اعتباره باطل لما يلزم
عليه من قدم العالمات قلت اعما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم
يرى من حيث انه معدوم ونحن نقول يصح ان يرى لكن مع شرط
الوجود قلنا التعليل العقلي لا يلتفت فيه لشرط سلمنا انه
لا مشترك اي بين الجوهر والارض عن درجة الاعتبار اي في العلية
على لا يكون علة لروية الجوهر والارض بل يصح ان يقبل علة
لا يقبل الا بشرط من عدم هذا الوجه لمنع ما جرى عليه
في السير من قوله ولان عدم لا يصلح ان يكون علة للاس
الشوق بل لحدوث المحسن لهذا منع بل لحدوث
هو الوجود اي وحقا فيصح ان يكون لحدوث علة لصحة
الروية وحقا فالبارى لا يرى لعدم وجود العلة فيه وقوله
للمقيد بمبرقية عدم اي انه وجود مقيد بمبرقية عدم

أي بالعدم المسبوق مع أن الأمر بالعكس والاولى أن لو قال المقتد
 بمسبوقيته بالعدم وكان حذف الجار والضمير وإضاف المسبوقية
 للعدم اذ به تتحقق والاضافة لادنى ملازمة ولا يخفى ما فيه
 من التكلف وكيفية لا أي وإذا كان كذلك فيكون صفة
 وصفة الثابت لغزرت على محذوف أي والوجود ثابت وصفة
 الثابت ثابتة ويوقر هذا باننا لانسلم ان المسبوقية ثابتة
 في الخارج بل هي من الاعتبار التي يحملها الذهن وايضا لا يلزم
 من كون الشيء ثابتا في الخارج ان يكون صفة ثابتة الاثر الي
 زبده الموجود في الخارج فانه موصوف بالامكان وهو المراد
 وجوابه ان حدوث صفة اعتبارية أي لان ما فسر به هو
 الوجود المسبوق بالعدم امر اعتباري فاذا كان الوجود وصفة
 وهي المسبوقية بالعدم كل منهما امر اعتباري كالحديث المنص
 لذلك امر اعتباري وحم فتوال المعتبر وصفة الثابت ثابتة
 المتعديان كلا الوجود وصفة المذكورة ثابتة ممنوع وإذا كان
 لحدوث امر اعتباري بالاثبات له فلا يصح ان يكون علة لحدوث
 الروية التي هي امر مبدئي والالكتات حادثة أي والابان
 كان لحدوث صفة ثابتة لكان لحدوث حادثة تكون في العالم
 ثم تنقل الكلام لحدوثه وهكذا والحاصل ان لحدوث اذ لم
 كان حادثا بحدوث قام به له ثبوت في نفسه لكان حدوث
 من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث وتنقل الكلام لحدوث
 لحدوثه وتنقل سلطنا ان الوجود علة مشتركة
 قد اختص في العبارة والاصل سلطنا ان لحدوث ساقط عن
 صفة الاعتبار وان الوجود علة مشتركة بين صحة روية

لجوه

معروا به من روي لم قلتم لخذ ولكن لم قلتم له الاستفهام
 انما روي معنى النفي وصبرانه راجع للوجود والاشارة لصحة
 الروية أي وكبر لا يصح قولكم ان الوجود يقتضي صحة الروية
 مطلقا أي من غير توقف على شرط ولا على انتظام ما
 وما المانع من توقف لاهذا سند المنع والواو تعليلية و
 الاستفهام للنفي ان لانه لا مانع من توقف اقتضا الوجود
 الذي هو علة لمطلوب الذي هو صحة الروية على شرط وانتفا
 مانع وقوله ولحكم أي الذي هو صحة الروية وقوله متوقف
 على ذلك أي على الوجود المتوقف على شرط وانتظام ما
 وإذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذي هو صحة الروية
 وهو متوقف على وجود الشرط وانتفا المانع فلا يكون الوجود
 مقتضيا لصحة الروية مطلقا أي في القديم والحادث لفظ
 احتمالا لعدم تحقق ذلك في القديم الا ترى انه هذا ايضا
 وترشيع لقوله لكن لم قلتم لخذ وعبر ذلك أي كالنوم
 والباري لا يصح وصفه بذلك أي بالاحكام المذكورة
 واما لم يتصف بهام مع اتصافها بمصحتها لانها متوقفة على
 الانفصال والتكليفات لجسمانية وذلك من خواص
 الاجسام فقد انتفى شرها وان كان متصفا بمصحتها فكذا
 يمكن ان يقال ان مصحح الروية وان النصف به لكنه لا يرى لان
 الوجود لا يقتضي الروية الا شرط وهو غير موجود فيه تعالى
 او انه منع من رويته تعالى مانع لا يصح وصفه بذلك
 أي لفقد الشرط وهو الاتصاف والتكليفات لا يصح فيها ذلك
 أي المتوقف على شرط او انتظام مانع لانه مقتضى حكمها لذاتها أي

فلا يتوقف في اقتضاها بالملوكها على شيء وكذا كانت ترتب
 بطرف الوجود والعدم وقوله كالعلم والعالمية قبيل للملة والملوك
 والحياة في جميع ما ذكرنا من الأحكام شرط لا علة ولا شرط
 المستتر من المعلوم أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
 فلا يلزم من وجود الحياة في الباري وجود الملة واللام
 لها في غير حاصله نسلم أن الوجود يقتضي صحة الروية من غير
 توقف على شرط وانتفاء مانع لكن ما المانع من أن يكون الوجود
 معتبرا علة لصحة الروية في طرف الممكن دون الواجب وفيه فالواجب
 لا يراو قوله والملة المحال لأن العلة إنما تقتضي حكمها في محالها
 إذا وجدت أي أنها إنما تقتضي عدم قيامه به فالوجود بالنسبة
 إليها يقتضي كونها مرتبة من معناها البعض ولا يقتضي ذلك الوجود
 القائم بنا كونه المولى مرتباً لما يلزم عليه أن الملة هي الوجه الثاني
 ما اقتضت حكماً في غير محلها وهو كون المولى مرتباً واقتضا الملة
 حكماً في غير محلها باطل وقوله بالنسبة إلى أحد متعلق بالصحة فإن
 المناسب لتقديمه على غير حاصله أن الوجود كما هو علة في صحة
 الخلق بالنسبة للملوك لا بالنسبة إليها فالنظر في خصوص
 فقط وجوابه أن الملة لو حصلت أن الملة العقلية حتى
 وجدت وجود ملوكها ولا يتخلف حكمها حال لا في القديم ولا في
 الحادث والوجود كما ثبت للمبدء ثبت للرب وفيه فلا وجه لحيل
 الوجود علة لصحة الروية بالنسبة إليها وأما قوله المستتر من
 الملة في هذا غير متجه لأن المعمول علة الوجود المطلق لا الوجه
 بالنسبة إليها وهذا منع للسند ثم السار لرد التطهير بقوله وقد
 لو وحاصلها أن لا نسلم أن الامكان علة لصحة الخلق بل الملة لصحة

الخلق

الخلق القدرة المؤثرة ولم توجد إلا في الرب وفيه فلا يعقل هنا
 التعميم لأن القدرة المؤثرة خاصة به تعالى بخلاف علة الروية
 فإنها الوجود وهو عام وعلى هذا فالامكان شرط لا علة كما
 فهم المقتضى ولما حصل أن الملة في الخلق القدرة المؤثرة شرط
 كون المخلوق ممكناً والقدرة المؤثرة خاصة به تعالى وفيه
 الملة العقلية تقتضي حكمها لها فلا يتوقف في اقتضاها
 لحكمها على وجوب شرط وإذا انتفاء مانع تامل وتقرير المنع و
 الجواب على الوجه المذكور هو ما ذكره شيخنا العبد المذنب
 المية العكاري ويحتمل أن يقرر بوجه آخر بأن يقال نسلم أن
 الوجود يقتضي صحة الروية من غير توقف على شرط ولا
 على انتفاء مانع لكن ما المانع من أن يكون الوجود علة لصحة
 الروية بالنسبة إليها مع أن الوجود القائم بنا صحيح لروية
 وفيه فالمولى لا يرى لأن الملة إنما يقتضي حكمها في محالها
 فالوجود بالنسبة إليها يقتضي روية بمعنى البعض ولا
 يقتضي صحة روية المولى لما يلزم عليه من اقتضا الملة
 حكماً في غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب أن الملة العقلية
 لا تتخلف حكمها بحال والملة في صحة روية بجهز الأرض والوجه
 المطلق لا خصوص القائم بنا لأن شأن الملة أن يكون الحكم
 من المملوك والوجه كما ثبت للمبدء ثبت للرب وفيه فالمولى يصح
 روية وليس في اقتضا مطلق الوجود لصحة روية المولى
 اقتضا الملة حكمها في غير محلها ولا وجه لحمل الملة في صحة
 الروية الوجود بالنسبة إليها كما قال لما منع تامل لا يتخلف
 حكمها عنها بحال أي في القديم والحادث ونسبها إلى سائر الممكنات

اي عند الروية لها وانما تترك وجودها منقطع لكن التالي باطل
لاننا اذا راينا الانسان وحمارا مثلا ادركنا اختلافهما له
بالروية قطعا واد ا بطل التالي بطل المقدم وهو كملتها بالموجود
اننا اذا شاهدنا شيئا اي بابصارنا وتبعه العلم بتميزه
اي تبعه العلم بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف لاحص
تايها للعلم بالوجود الاعم وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك
على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الروية تتعلق
بالاخص اي بالخال الاخص وهو المميز للشيء ويتبعها العلم
بالوجود الاعم لان الروية عندها انما تتعلق بالاخص وصف
الشيء وهو حال وجعل الوجود اعم لانه شامل لهذا المسمى
ولغيره فاذا راينا اللون العاج مثلا فاننا نرى البياض فيه
لانها اخص واصاف هذا اللون ويتبع ذلك العلم بوجود
هذا اللون وهذا مخالف لمذهب الاشعري من نعلق الروية
بالوجود قلنا نحن لاننا نعلم انما حصل ان الماهية له
جعلوا الاخص هو المسمى ويتعلق هذا بالاهم لان هذا هو
الموافق للمقول لان الاخص هو الذي يستلزم الاعم فاما
ما ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يستلزم الاخص
ضرورة ان الوجود اعم من حال المذكورة وادعوا ان روية
الوجود تؤدي الى علم حال واستلزام الاعم للاخص باطل
ما جاء العمدة واحاب الاشاعرة بان هذا انما يلزمنا لو
قلنا ان روية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما طليا
قطعيا حتى يميز بين الاعم لا يستلزم الاخص لكن انما
نقول اذا راى الوجود يجوز ان يعلم حال وقد جرت العادة

اي عند

اي من حيث التأثير والواو للتعليل وقوله وقد رتبنا لا تؤثر
في الممكنات وقوله وقدرة الباري تؤثر في كل الممكنات ولما
كان هذا لا يدل على نفي قدرة العبد على البعض من الممكنات فله
لذلك بعد بقوله وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن الستة وقوله
ولذلك الاشارة لما تضمنه الكلام من كون مقتضى هو قدرة
تعالى وقوله وموجد لها اي للمكانات اي التي تتحقق في الخارج
لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق ذلك بالمعذور
منها كما هو ظاهر الكلية هذه لجهة المارد بها المسلم الذي
ارتكبه الاصحاب في صحة رويته تعالى وهو المولى موجود
وقل موجود يصح رويته وقوله تنقضي بالرحمين الذين ذكرها
الامام الخا و ذكرها اعتراضا على بيان الكبرى بالسيرة
حيث قال وهذا وهذا السير عدى ضعيف لان يقال له
اجوهروا العرض مخلوقان فصحة المخلوقية فيها حكم مشترك
بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشاركة اما الحدوث او الوجود
والمحدوث باطل لما ذكرتموه من ان العدم لا يكون علة فتنين
الوجود لو كان تعالى يصح ان يكون مخلوقا فكما ان هذا
باطل فكذا ما ذكرتموه من صحة رويته وايضا اننا نذكر
باللس الطويل والعريض نذكر الحرارة والبرودة فصحة
الموسمية حكم مشترك ولنسوقا الكلام حتى يلزم صحة كونه
مطلوبا والقرامة باطل ببداهة العقل ويزاد الشهية
اي انما اعادها اسم بعبارة وقوله سوا لا طاهره يقتضي
انها اعتبارية ما عند الامام من الاسالة ثم رادته هذا
السؤال لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء

مثال الثاني وكذلك اذا ذهب انسان لابس لثياب رثة
الى شخص ذي ملاءة لم يسأله شيئا فان لسان حاله يدل
على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب بشيا ثقيمة
الى شخص وطلب منه بلسان مقال من ذهب لان الثاني
كمن ادعى شيئا من غير دليل وكذلك اذا قال زيدا ذا كرم
فقد دل على كرمه بلسان المثال واذا كان عمر لا يقول ان
كريم وكان كل يوم يكرم الناس فقد دل حاله على كرمه فوك
من دلالة قوله يزيد من يقف منقول تنادي اي ان هذا
التمكيات تحاطب بلسان حالها من يقف عندها وقوله
انظر هذه الجملة منقول قوله محذوف اي وتقول لا انظر
اي في احوالي لا واصلك الى المقصد اي لا واصلك الى الذي
شأنه ان يقصد وهو الله تعالى والمراد بالوصول اليه
معرفة ومن جملة معرفته معرفة انه المنفرد بالتأثير في
الاشياء المتصدة امامك اي قد امك اي لا عاقت و
اقف عليه من الامور المعتادة ويصح ان يجعل المقصد
امامك جملة منقول لتقول محذوف وانظر مقدمة من
تاخير اي تنادي من يقف عندها وتقول له المقصد
كالمنا ما امك انظر في احوالي لتصل اليه انا نحن فئة
اي فستان واستجاب اي انا نحن ذوات افستان وامكان
او انا نحن مفتش بنا ومحقق بنا وقوله فلا تكفرا اي
باعتقاد تأثير الامور المعتادة بذاتها كاعتقاد ان الاكل
يؤثر بطبيعته وان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت
عادة امتحان عباده بالامور الممكنة اما ليرقيهم او يخلفهم
فاذا

فاذا اعطاك نعم المختلك بها هل تشكر فيقبلك او لا فيطرده
وخلق الله الشئ بالاكل لتفكر وتامل فان اعتقدت ان
الاكل غير مؤثر في البيع حصلت النجاة وان اعتقدت بغيره
فيه بذاته حصل الهلاك وهكذا يقال في غير الاكل من
الاسباب فهذه اقسام الحجج اي هذه الخمسة المذكورة
اقسام الحجج العقلية والما ذكرنا انها اقسامها للحجج مع انه
قد علم ذلك مما تقدم فوطية لما بعد من قوله وجعلها
البيضاوي الخ والمراد انه جعل هذه الثلاثة اقسام
للحجج من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم
ان اقسامها ثلاثة اخرى في الطوائع بحيث ان يكون
هذا الطرف في به للاعتزاز فيكون البيضاوي تقسيمها
اخر كما الذي للجمهور من غير الما ذكره في الطوائع ويحتمل ان
يكون هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر
في غير الطوائع لان الحجج العقلية الخ هذا لتفصيل
لتقسيم البيضاوي الحجج باعتبار ما دتها الى الاقسام الثلاثة
ثم ان في كلام شارحنا سقط من كلام الطوائع اذ نفس
كلامها للحجج اما ان تكون عقلية او نقلية والاولاها
ان تكون مقدمة ما بها قطعية ويسمى برهان او دليلا او
ظنية او مشهور وتسمى خطابة وامارة او شبهة بلعدها
وتسمى مغالطة هذا كلام الطوائع فانت ترى شارحنا
قد استعمل كلامها قوله او مشهور وغير بقوله بلعدها
بضمير التثنية والواقع في الطوائع التعبير بضمير الجمع
اي الشبهة بالمقطعية او الظنية او المشهورة

بهذا الحايكثير ويجوز ان يعلم قال اي ترشحا وتوبة
لما قال قوله ادخل الخ اي اوفق مما يقتضيه العقل نحن
لا ندعي ان ذلك اي تبعية العلم بالميز للوجود اي ان لا
ندعي ان روية الوجود اي تبعية العلم بالميز يستلزم العلم
بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا
بل نقول ان علم اي الميز في بعض الاشياء روية الوجود فهو
قضية عادية اي فهو امر عادي واعلم ان السمع هنا الخلف
ففي بعضها نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل
نقول ان علم في بعض الاشياء فهو قضية عادية ويرد على
ذلك انه ثني او لا ياتى كونه اللزوم عاديا ثم اثبت بعد
ذلك وقد يجب ان ياتي او لا العادة العامة المطردة التي
لا تختلف واثبت العادة الجزئية وفي بعضها لا ندعي ان ذلك
لازم للعقل عادة ويرد عليه ما مر من الاجواب وفي بعضها
نحن ندعي ان ذلك ليس لازما للعقل عادة ويرد عليه
انه لا معنى للاضراب لان اللزوم العادي اثبتة او لا ياتي
الا ان يقال انه اضرب استقالي بين به المقصود لان الاول
يوهم ان اللزوم العادي كلي فبين بالاضراب انه جزئي قوله
وقولا اي هاشم مثبتا وقوله كيف يصح منه خبره وهذا
نوجه لا بطل ما قال نظر المذهب حال نفسية اي وهي
لا ترا وايضا الوجود حال نفسية فمقتضاها ان يكون هي
المذكورة بالروية او لا وانها الاخص وهو قد جعلها اعم
وقوله كيف يصح اي لا يصح ذلك القول منه وقوله
عطف على رعيه وقصد تمنن في التعبير لان المراد بالزعم

القول

القول واذا لم تكن له هذا الزام له يجب منه فانه
يقتضي النقص عليه كيف تكون محسوسة اي مرئية حسا
البصر وعين يماي وعين ابوها ثم بقوله لا معلومة ولا
لمجهولة انها الى الحال وكل محسوس الوال للحال وقوله اي
ابوها ثم مع دعواهم اي المعترضة وابوها ثم منهم
مستقرة او في العدم ان فيقولون ان العقارب رلية كانت تحا
وسورة قبر وجودها ثم ظهرت بوجودها ثم ثوب كانت
في صندوق مغلق عليه ثم ظهرت بفتحها والعلم بالاخص هذا
سند لقوله لا يستقيم اي لان العلم بالاخص لا يستلزم العلم
بالاعم الذي كالعلم بالاشنان فانه يستلزم العلم بالحيوان
او الارضاني او لازم لاعم الذي كالجسمية الارضية للحيوان
فهي العلم بالاشنان يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك
العلم بالجسمية ولا يستلزم العلم بالضاكية بالفعل
فانقرنا في العقيدة على السابع من هذه الاعتراضات التي
خبر بان الذي ذكره المتن في قوله ان الوجود غير الموجود
ولا يصح علة وقد مر سابقا وحاصل الاعتراض السابع انه
لا يلزم من كونه وجودا علة بصفته روية ان يكون وجودا
تعالى علة لصفته روية لانه وجود الشيء عليه وجودا
مباين بوجوده تعالى ولا يلزم من ثبوت حكم لآخر المتباينين
ثبوت مناهي لآخر ولا يخفى مباينتهما من المفارقة ومعتد من
احدهما لهما اهما الكلام على دليل اهل السنة العقلي على
صحة الروية اتبعه باستنداته العقلية التي تمسك بها الخبير
على استحالتها ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها التي

من بعض فقد تكلم المصاوي على اقوالها والمعتمد عليهم عندهم منها
ثم تكلم بعد ذلك على الباقي والصير في حالها عايد على الروية
والمبتدعة جمع مبتدع وهو من حاله السلف الصالح فهو
صافق على المعتزلة وقوله انما هي الروية مطلقا لا مخصوص
التي جرد عليها الكلام وهي روية المولى سبحانه وقوله تستدعي
اي تستلزم والمقابلة مصدر قابل وهو تستلزم جهة خاصة
وهي جهة الامام فنية اشارة الى ان المراد من الجهة جهة امام
وان كانت في حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الروية
انما تستدعي وتستلزم جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل
ذلك السدانة الروية ملزومة للجهة والمقابلة وهي الايمان
لها والجهة والمقابلة لا زمان للجهة ايضا ولوازم بحر صينية
محال في حقه فقال فاما تكن الروية مستحيلة لانها ملزومة
للجهة والمقابلة المحالان وهو المطلوب والمقابلة عطف
على الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة تستلزم جهة لكنها
خاصة وهو باطل اي ومستمدهم وهو ان الروية تستلزم
عقلا للجهة للمرى والمقابلة له باطل لان ذلك اي استدعا
الروية للجهة والمقابلة فرع عن اشعار الاشعة اي انفصالها
من غير المراءى وانفصالها بالمرى وذلك لوجه لوجه الاشارة
راجعة لاشعار الاشعة وقوله لوجه لوجه المحذوف اي
والقول بان الروية بذلك الاشعار باطل لانه لوجه ان
الروية به كما قال الوجه بان الروية الا قد رجحتم لان الاشعة
عاية ما تبلغ على المحذوف فمقتضى ذلك انه في ساعة الابعاد
لا يرى الا قدر حد فقه فقط وهو باطل بالضرورة والحاصل

ان الجهة

ان الجهة والمقابلة مبنيان على اشعار اشعة من المحذوف
والاشعار المذكور يستلزم باطل فيكون الاشعار باطل
ليكون لزوم الجهة والمقابلة للروية باطل وهو باطل
اي والثاني باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشارة قوله
على الضرورة الى وجه عدم التعرض لدليل المبتدعة
الاشعة عندهم اي عند المبتدعة وهم المعتزلة في هذا المقام
وتستلزم بالمرى اي تتصل به وتتعلق به وقوله بشرط ان
يكون اي المرى وشرط انتفا الرب اي كبحق العين
وانما تقع الروية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة البلاء
الاولى للدلالة والثانية للسببية والطرف الاول سكونه
الراعي العين والثاني يقع الزاد اخر الاشعة وقوله
المتصل بالمرى تحت للطرف الثاني ويسمونه اي الشعاع
المتصل بالمرى قاعدة الشعاع ويسمونه طرف الشعاع
المتصل بالمرى باسناد العين منبثق الشعاع اي
حل اشعاره وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله
المتصل بالمرى يقتضي انها منفصلة من العين تمامها
واجيب بانه في المبدأ يخرج من الناحية فتمتلئ به العين ثم
يخرج بعد ذلك منها ويتصل به لا تخرس فيه اي لا تخش
فيه وهو تفسير لما قبله وبسبب اخشونة فيه عدم استواء
الاحزاف في نظر الى السطح فلان قالوا اي لما نقصت
من ان الروية عندهم باشعة تنفصل من العين وتتصل
بالمرى قالوا لا لا احتمال لانها عند ما قبله من التعرير
اسنده وان كان منعا ومقتضى لما قبله اهتماما به وقوله

في اشعاره مستطوع من الناحية
وراء الكلام مقتضى

لا بناء على الاستحالة قبله وانه جل وعلا هذا تكميل
 للسند والاستدعاء على قوله بالاستحالة واهل
 الحق لما افاد معنى الروية عند المقصود وشرائطها تبع
 ذلك بشأنها على مذهب اهل الحق تكميلا للمعاينة في المقام
 وان كان سياق الكلام عليها على مذهب اهل الحق آخر المحنة
 وعند المتوجه للثبوت على ما هو الاصح من الروية تكثير
 للمعاينة فقال الادراك اي الوصف القائم بالمحل معني به
 خيلته ادراك الادراك معني اي صفة فان خلق في جزء
 من العين ان كانا طرا الذي هو انسان العين وقوله يسمى ايضا
 الاولى بصرا وروية لان الابصار مصدر ابصر والمقصود
 في المقام الصفة لا الفعل وفي اللسان لم يمتل وجزء
 من اللسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه منتنة
 في الجبهة المفروشة على سطحه تمامه لا في جزء منه وفي
 كل جسم اي في كل جزء من اجزاء الجسد وقال العكاري انه من ان
 الكل المجموع لان في الجسم بعض اجزائه احساسها كالشر
 والظفر وفيه نظر ان هذه ليست من الجسم وفاته التفرغ
 لادراك الشم فان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى
 شما وقصية كلامه ان الادراكات المذكورة متحدات لجس
 وعليه يعني كلامه الاتي وقد سلف الخلاف في السمع وبصر
 هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان اليه كما جرى عليه
 الكعبى وابو الحسن البصري ولا اختصاص خلقه اي
 واختصاص خلق الله الادراك بهذه المحال فهو من اضافة
 المصدر للمفعول وهو ضمير الادراك فالفاعل المحذوف

وكذا

وكذا الاختصاص ببعضها او الادراكات وقوله يكون المدرك
 متعلق باختصاص وقوله في جهة متعلق بمحذوف خبر الكون
 كما جرت العادة بذلك في العلم بالاشارة راجعة لمضمون قوله
 فيعلق بما هو قريب جدا لاي كما جرت العادة بالمتعلق بالرب
 والسميد جدا وما ليس في جهة في العلم وحاصله ان العلم نوع
 من الادراك فيعلق بما ليس في جهة من القريب جدا من البعيد
 حده فذلك الروية لا مانع من تعلقاتها بما ذكر كما مع من فلا
 نوع من الادراك فيعلق على اياها لباري لا مانع من تعلق
 ووجوبه وهو ان المشار اليه انه لو كانت الروية له
 والصير في انه للمحال والشاف وقوله اد لا يتم احسان
 للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكنه يرى دفقة فيه
 بذلك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من حقيقة انما يرى بعد
 انتشار الاشعة وقوله لكنه ادخل كذا على دليل المتشائية
 المطوية القابلة لكن التالي باطل ان كون لسان لا يرى
 الا بعد حقيقة باطل لان الانسان يرى دفقة له قلنا
 اي في الجواب عن ما الرمو ان كون الانسان لا يرى الا قد رية
 حقيقة ولا يرى اكثر منها ان ذلك اي روية الانسان اكثر
 من حقيقة لان اتصال السمع الخارج من العين بالهوى والمراد
 بالهوى الاجرام الشفافة وقوله وهو معنى ادراكه ان لهو
 معنى وضمير اعان عايد على الهوى وكذا الضمير في ما قابل
 والمراد بما قابل الهوى الشئ المراد اي فاعاد الهوى على روية
 الشئ المراد المقابل لذلك الهوى لان اتصال السمع بالهوى
 لا يقال هذا معارض لما من ان السمع متصل بالجسم المراد

لا بالهوى لانا نقول ان الشعاع في حال ذهابه للجسم الذي
 هذا نظير طلبنا للتأنيص اي كعادورة البلورة فانها جسم
 مضي فاذا كانت في جو فبما شئ وهو مشدودة فالشأن عدم
 روية ما في جوفها لعدم اتصال الشعاع لكنها السالبة ما و
 صفاتها اعانت على روية ما فيها فهي بمنزلة الهواء وما فيها
 بمنزلة المرى المقابل للهوى فكما ان الهواء يعين على روية
 ما قابله فكذلك البلور يعين على روية ما في داخله فيلزم
 ان لا يرى اي الشخص الذي من الهوى الا قدر حقيقته ان لان
 الشعاع الخارج من العين انما اتصل ببعض الهوى وذلك البعض
 هو الذي اعان الشعاع المتصل به وقوله فيلزم لئلا يرى
 هذا اللازم باطل لان الانسان يراه في الهواء اكثر من حقيقته
 وايضا فنحن نرى هذا الزام على قولهم وهو مضي والروا
 في قوله وهو مظلم والحوال وحاصله انه لو كانت العلة في روية
 الانسان الشئ الكثير اصوات الهوى لزم الانسان لا يرى الشئ
 الكثير في وقت الظلمة لعدم الاضاءة في ذلك الوقت مع ان
 الشئ الكثير يراه وقت الاضاءة فابن ما قالوا بانهم
 الملازمة اي التي حكمت بها الشرطية المتقدمة وهي لو كانت
 الروية بانسان الاشعة للزوم ان لا يرى لانسان الا قدر
 حقيقته فقالوا لاسلم الملازمة لجواز ان يكون الروية بانسان
 الامتعة ويرى الراي اكثر من حقيقته بواسطة وسندهم
 اي في هذا المنع قوله انما يرى الكثير لغيره في تقدم الباعلى
 المحقق وهم فضمير انه لحوال والثاني ويصح قرانه بالبا
 للمناعل فضمير انه للشخص الذي لان احر الهوى مضميئة

لما قال

لما قال المكارى انظر هذا مع سبق لهم فان هذا يقتضون ما وراء
 الحوا لا تتصل به الاشعة وما سبق لهم يقتضون اتصالها به اذ هو
 مرى وانت خير بان هذا الجواب الذي جبر عليه في المتن لخص مما
 اوردته اهل السنة من انه يلزمهم ان الانسان لا يرى الا قدر حقيقته
 وهو انهم ان يكون واسطة او بلا واسطة وهو الخارج
 الحوائية تتصل بالسماء مثلا والمراد تتصل بالمرى سواء كانت
 هو السماء وغيرها مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه اي و
 ذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المتصل به لخارج من حقيقة
 ومما ينقض عليهم اي في دعواهم ان الروية بانسان اشعة
 وحاصله ان الجسم ما تتركب من جوهرين وهو مرى بسبب اتصال
 الشعاع بكل جزء من اجزائه هكذا قالوا فيقال لهم مقتضى هذا
 ان الجوهر الفرد يراعتنر الانه لا يبال من الاشعة في حال اجتماعه
 مع غيره الا قدر ما يبال منفردا مع ان الجوهر الفرد لا يراعتنر فليت
 الروية بانسان اشعة ومما ينقض عليهم خبر مقدم وقوله
 عدم روية لغير مبتدأ موخر والمراد بل جوهر الفرد لغير الذي لا يبال
 في الدقة الحد لا يتصل الانقسام عادة ولا يبال الروا والمحا
 والاشارة في قوله ان ذلك الشعاع ووحده حال الاما يباله
 مع غيره ما واقعة على العدم من الشعاع ومع غيره حال وفي هذا
 الاسلوب نوع محقق والمناسب ان لو قال وقد قاله من ذلك
 ما ناله مع غيره الذي هو حال الروية للجسم فماله امتنع منها حال
 افراده وروية الكثير لغيره هذا طرف ثان مما وقع النقض
 به عليهم وهو عطف على عدم روية الجوهر وقوله روية الكبير للجسم
 الكبير اي كثير الاجزاء وقوله مع العبد متعلق بروية وقوله مع اتصال

الشعاع والمقابل الطرف متعلق بمخزوف حاله الكبري حاله كون
 ذلك الكبري مصاحبا لاتصال الشعاع بالمقابل لجيمه وحاصله
 انه لو كانت الروية بانبعاد اشعة ما كان الجسم الكبري مرئيا بعد
 صغير الاتصال الشعاع بجيمه لكن التالي باطل بهذا المقدم
 لجيمه في نسخة بلام لجر وفي اخرى بيايه فعلى الاول تكون اللام
 متعلقة بالمقابل وحذف صلة اتصال الشعاع من باب
 الحذف من الاول لانه لالة الاو اخر وعلى الثاني فبالعكس
 لجوه الزرد مستد اخبره قوله اولاد مما ينقض عليهم مع ان
 شرط الروية مفرد مضاف ليم او المراد جنس الشرط المتحقق
 في متعدد وقوله وهو اتصال المخ الصغير لشرط الروية
 قالوا ان ذلك امر روي لجسم الكبري مع البعد صغير وهذا جواب
 عن النقض الثاني ولم يجيبوا عن النقض الاول وهذا الضم يقيم
 انقطاعهم بالنسبة للاول وانما ان الاسلوب السابق يقتضي ان المراد
 بقوله بوجود لجوه الزرد وحاصله انه ومرد عليهم ان الروية
 لو كانت بانبعاد اشعة ما كان الجسم الكبري مرئيا مع البعد كبير اعل
 حاله لاتصال الاشعة به والمقابل له لكن التالي باطل به
 بالضرورة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو ان الروية ليست
 بانبعاد اشعة واحابوا عن هذا بان الملازمة لا تتم الا اذا
 كانت اجزا الجسم الكبري مع البعد مستوية في القرب للبصر وانما
 مختلفة في القرب له فما كان من اجزائه قريبا للبصر راي وما
 كان منها بعيدا عنه لم ير فلو كان يرا في حاله البعد صغيرا
 واقاموا دليلا ههنا على دعوى من اختلاف اجزا المرئ
 للبصر قريبا وبعدا اشار الى المعصية بقوله وذلك لانه الشعاع

هو هذا

هو هذا استدلال روي الكبري مع البعد صغيرا ونقد عني حرج
 وانفصل والزاوية تجمع الخطين والزاوية لحادة ما تقارب
 حطاهما وهي في المقام نقطة العين لمثلث صفة لمخزوف
 اي لخط مثلث وقوله قاعدة مبتدأ والعصير لمثلث وقوله
 المرئ خبر وقوله فقام اي ذلك الشعاع بحاله كونه خطا مستقيما
 وقوله بوسط متعلق بقام على زوايا قاعية المراد بالزوايا
 الزاويتين الحادثتين بسبب لعط المستقيم فاطلق الجمع على
 الاثنين وذلك شائع اي على زاويتين قائمتين ومعلوم اي
 بالبرهان المذكور في علم الهندسية ومعلوم انه اي الخط
 المستقيم القائم بوسط القاعدة اصغرها يقوم على تلك القاعدة
 من سائر الخطوط او اذا كان كل واحد من وترى المثلث
 اطول من ذلك فخط الشاع الذي قام بوسط القاعدة لازم
 ان يكون طرعا القاعدة المثلث قام عليها وتر المثلث البعد
 للبصر من وسطها الذي وقع عليه لخط الشعاع وهم فاجرا
 البني المرئ ليست مستوية للبصر في القرب والبعد بل بعضها
 قريبا والبعض بعيدا عنه لان الجزء الواقع في وسط
 القاعدة لروية ما كان قريبا منه للبصر وعدم رويته ما
 كان بعيدا عنه عن البصر لا يتيان ان يرى الكبري كبير اعل
 حاله الا اذا استوى لشيء اجزا لكبري الى البصر في القرب
 مما يقوم عليها اي القاعدة وقوله من سائر الخطوط
 بيان لما والمقصود بالخطوط وتر المثلث فزيادة
 ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط فللرأ بالغير ههنا
 الطرفين اي فزيادة ذلك البعد الثابت للغير وهما الطرفان

قلنا اي مصر اهل بحق في الرد عليهم فيلزم اذا استقل
 المرئ الذي هو القاعدة الى مقدار تلك الزيادة من البعد
 كزيادة ذراع مثلا ان لا يرى والمشاهدة تكذب ذلك
 اللازم عن عن ما يقتض عليهم بالنسبة للفاعل والضمير
 فيه عايد على ما ومن روية الكبير صغرا بيان لما ولا
 يجوز بناؤه للمفعول لخلو الصلة عن ضمير موصول
 وذلك اي وبيان ذلك اي عدم التسليم في وسط المرئ
 الاول حذف في والمراد بالناظر انسان العين في طريقه
 اي المرئ وبيان انه اذا خرج لخواي وبيان كون الجزء
 الواقع وسط المرئ اقرب للناظر من الواقع طريقه الذي
 لحال والسان وقوله اذا خرج اي من محدة كساق الملك
 اي شكل مثل ويرجع القوم الى كونها على هيئة ساق الملك
 لا الى خروج الكفة الخطين الشعاعيين كذا في المكارى ونحن
 اد المتوهم خروجها كما هو ظاهر الشئ لان الخارج من انسان
 العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعي واحد وهو
 الذي في وسط المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان
 الاخران فتوهمان اي الخط الى تفسير القاعدة
 وقوله جسم المرئ خبر ان وقوله البعيد يحتمل انه
 بالرف نفق للخبر الذي هو المصناف ويحتمل انه باجر
 نفق المصناف اليه على طرفيه اي الخط الذي هو
 القاعدة وخروج عطف على خرج قبله والمراد نقطة
 العين انما هي نصفين اي على نصفين وقوله
 بوسط اي على وسط وقوله فانه يحدث فيه الضمير

ان للوسط وتر الزواية القائمة اي لمعادنة في الوسط
 في الهندسة اي وهي علم يعرف به خواص المقادير لخط
 والسطح والجسم التعليمي ولواحقها واضاعتها وفائدة
 معرفة تحية الاشياء المحيطين بها الى الزواية القائمة
 ولخطان المحيطان بها هنا نصف القاعدة ولخط الشعاع
 الواقع على وسط القاعدة على الطرفين اي على طرفي
 المرئ بين المرئ اي بين وسط المرئ وهو وسطه
 القاعدة وبين الناظر وهو انسان العين والذين بين
 طرفيه اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المرئ الذي
 هو القاعدة والناظر زايد قال الذي مبتدأ او زايد بالرفع
 خبر وقد ر ذراع حال من الخبر اذا التقليل ذلك
 لجسم وهو القاعدة اي ان مقتضى ما قالوا انه لو نقل
 ذلك المرئ الى القدر الذي زاده الطرفان عن الوسط
 ان لا يرى ذلك المرئ لوجود المعلقة مع انه يرى بالضرورة
 وقد يقال ان القاعدة التي هي المرئ اذا انتقلت طالب
 الشعاع وطال لخطان المتوهمان اي في تامل اي وهي من
 مائة ذراع وذراع يعني المائة الاولى والذراع الزايد
 لانه يريد في الاتصال عن المائة الاولى مائة ذراع اخرى
 وذراعا وما يقتض عليهم المفعول محذوف اي وعمل
 ينقض عليهم دعواهم ان الروية بانصال الاشعة برؤ
 الاكاما وحاصلها ان هذا النقض اراد عليهم بالنظر
 لما جروا عليه من ان السبب في روية الشئ اتصال الاشعة
 به اذ قضيت ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى وهو

باطل مدليل روية الاكوان وهي كما سبق عبارة عن الحركة والكون
والاجتماع والافتراق وهي لا تتعلق بها الاشعة اذ هي من باب
الاعراض والاشعة من باب الاجسام ويستحيل ان تتعلق به
الاجسام بالاعراض قالوا هذا رجوع عن ما قالوه اولا
الى ما هو اعلم منه ما اتصل به اى الاشعة اوقام بما
اتصلت به الاشعة وادلم تنصل به هو كذا كوان فلما
فيلزم اخذ نطر المار جمعوا اليه وجابه مفرعا على ما قبله
لانه لا تنقيضه انما هي اى الاشعة بما اتصلت به من
المطعومات والمشمومات اى ان الروائح والطعوم وان لم
تنصل بها الاشعة لكن الاشعة تنصل بما تعلقت به من
المطعومات والمشمومات ان ذلك اى روية ما قام بها
اتصلت به الاشعة فيما يقبل الروية كالاكوان والالوان
والروائح والطعوم فانها وان قامت بما اتصلت به الاشعة
لكنها لا تقبل الروية هذا اى ما ذكره المصنف وقوله بان
سببه متعلق بقولهم وانه الضمير للمحال والشارح
والالوان عظم على الاكوان والحركة اشتغال الجسم من حيز
لحيز اخر والكون بقاءه وحيزه وهذا هو المتعارف
والافنى ثبت محال يقول ان الحركة والكون معنيان
وجوديان قايमान بجهل ما توجب كل واحدة منهما الحكم
اذ الاشعة لجسام اى والاكوان لتراض يستحيل ان
مماسه الاجسام اى الاتصال بها فالمراد بالاشعة
الاتصال بالرجوع عن قولهم الاول اى وهو انه لا يرا
الاما اتصل به الشعاع اوقام بما اتصل به الشعاع اى

والمراد

والاكوان والالوان واذ لم يتصل بها الشعاع لا يهاق
بما اتصل به الشعاع فهي مرتبة بذلك الاعتبار وهذا
الذي اوردتم اى من الطعوم والروائح عندنا متعلق بقوله
بعد لا يجوز روية تقديم الممول على عاملة المتصل بالاشعة
اذ هو مسبوق بلا الساقية وفي كون اداة النقي من ادوات
العبد اضطرار به فليشرب ما هنا على الحد المتولين وقوله
عندنا اى واما عند اهل السنة فالطعوم والروائح اعراض
موجودة يجوز رويتها وان كانت لا ترى بالفضل وهو
مما يجوز له اى وجه فيلزم وعلى مذهبكم ان يرى مع البعد
وهو باطل ومما تنقض عليهم هذا التقصير ليس جازيا
على الجهة التي جبر عليها ما قبله لان ما قبله جار على سبب
الروية اتصال الاشعة بالمرى وهذا جار على ان ما اتصلت
به الاشعة يرى روية قرص الشمس من اضافة المام
للمحاصر والبيان اذا علا في الجوى مع ان الشعاع انما
يتصل بقرص الشمس لان النار البعيدة الا بعد ان يتصل
بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان ما ادعوا
من ان ما اتصلت به الاشعة يرى وايضا الانبعاث
يعنى ان انبعاث الاشعة اى خروجها من الماظر لا يكون
الا باعتماد اى باخراجها من الماظر الى جهة فالاعتماد
وهو الاتكال على ناظر العين لاجل ان يخرج الشعاع فيه
الى جهة مسبب في انبعاثه به يتحقق الانبعاث وهم
فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد لازم
وهذا اللازم باطل لان الراى لا يحسن في عينه باعتماد

والاكوان

فهي تخرج الاشعة كاللزوم باطل لأن الراي وهو انبعاث
الاشعة مثله اذ يلزم من عدم اللزوم عدم الملزوم ولا
من الجوارح المراد بها سباع الطير و اراد بانحو ما ارتفع من قوة
المحرك البريق بفتح الباء نسبة للبرص في البحر في الصبح
مع انما تراجع للطرفين على اللف والنشر المذهب الابعد
ان يفصل بالاجسام التي بينا وبينها وفي هذه الاجسام قد
انصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فيها اي دليل على بطلان
ما ادعوه من ان ما انصلت به الاشعة يرى في هذه الجوارح
الاشارة راجعة لطرف الممطوف والممطوف عليه المناسبات
ان لو قاله فهذا كله ما يدل على بطلان ما ادعوه من ان ما
انصلت به الاشعة يرى وايضا مما يبطل انبعاث
الاشعة في الروية اي مما يبطل اد في الروية انبعاث اشعة
ووصولها للمري ولو عبر فذلك كان انساب لا يكون
الاباعتماد عليها اي لا يكون الا بائنا على محل الاشعة لاجل
ان يخرج الشعاع منه الى جهة فقوله الا بالاعتماد عليها اي
على الاشعة وفيه حذف مضاف اي بالاعتماد على محلها
وهو العين فادفع ما يرد على ظاهر اللفظ من ان ظاهر
في عوده على الاشعة وهو غير مناسب من جهة المعنى
لا يحس في عينه اعتماد اي لا يحس في عينه انما لا يخرج
شي منها فوجب خروجها اي الاشعة لحقتها قيل
الراي اي قيل الرد عليهم وهذا هو الاحتياط والسير المنار
له في المتن وقوله من عينيه اي اجنانه ولو سلم ذلك
اي ما قالوه من ان حركة الاجنات في توجهها وقوله لجهات

الاعتماد

الاعتماد اصافة جهات للاعتماد نظر الى اد الاعتماد
واخراج الشعاع يكون اليها فاذا حسن الاعتماد
لجهة فيها اي من الجهات الست وقوله الى غيرها اي الى
غير تلك الجهة التي خص الاعتماد بها وقوله لكنها ترى
دفعه الدفعة بالفتح المرة وروية لجهات الست في مرة
انما يتصور مع الدوران دورة كاملة على غاية الكثرة
والسرعة وحاصله انه اذا حرك الشخص عينيه الى
جهة اليمين واليسار وخلف وامام اي دارد دورة
كاملة واليمين مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهي
الاول فتتصور ما قالوه انه لا يرى الا في جهة الامام
لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو جهة الامام
وليس كذلك لانما يرى في تلك الدورة الكاملة بحركة
واحدة للمفرد واعتماد مخصوص لجهة من الجهات لكن
انما يكون روية ما في لجهات الست بالدفع الواحدة
بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للملوك
والسفل وهو على حاله والام تكل الروية للجهات
الست وقد يقال هذا انما ينهض اذا كان في حال
الدوران فلو ان اد في اعتماد انما يدل على الاول وهو
محل بطلان وظاهر المصداق لا يمكن الاعتماد الا على الاول
فبطل ما يحيلوه اي من كون الروية بانسبات على
اشعة متصلة بالمري ثم لزوم المقابلة المرافعة
من العلام على بطلان لجهة الروية بشرط في بطلان لزوم
المقابلة لها و ثم في كلامه للترتيب المذكور بروية الانسان

نفسه من إضافة المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه
منقول والباسيية اي وسيتميل ان يكون الشيء متابلا
لنفسه وكان عليه ان يقول في المرأة والماء مثلا لان روي
الانسان نفسه لا تختص بالمرأة والماء العموم ذلك في كل
ما فيه لعمان وصقالة العدم المنفرد في الخسوة
لان شأنهما اللعان والصقالة وقوله فانفكت الى
الراي اي فرأي بسبب انعكاسها اليه نفسه فصارت متابلا
لنفسه حكما فقولهم المرى لا بد ان يكون متابلا حقيقة
او حكما لعدم قاعدة الاشعة اي وهي طرف الشعاع المتصل
بالمرى قالوا انما يرى صورة كذا علم ان الكلام المور للمفردة
وحاصلهم انهم قالوا لا بد في الروية من المتابلة فورد عليهم
ما تقدم من روية الانسان لنفسه في المرأة مثلك فاجابوا
بان المتابلة هنا حكمية فورد عليهم المرأة والماء فالتفتوا
ولم يجيبوا عن تلك الاشكال واما حكما فقد اجابوا عن
اصل الاشكال فقالوا الاشم ان المرى في المرأة نفس الشخص
المراي بل المرى صورته وصورته متابلة له وحق فتم الشرط
فقول الله قالوا هذا الجواب من قبل الحكماء ولا يخفى ما في
سوقه في هذا الاسلوب الموه ان جواب من قبل خصوم
ولا معنى له اذ لخصوم كلامهم جار على ان المرى صورة منطقية
في سطح المرأة لا نفس الراي فكان المناسب سوقه في اسلوب
يؤذن بان من قبل الحكماء كان يقول وقال الحكماء انما راى ان
صورة منطقية اي في المرأة والماء على شكل الراي وتلك
الصورة متابلة له فيلزم ان لا يتعدى تلك الصورة

يبعد

يبعد الراي بل يبعد الماء والمرأة اذ هو محلها المنطقية
فيه مع انه اذا بعد الراي بعدت الصورة واذا تحرك تحركت
واذا ضحك ضحك واذا بكى بكى فلو كان المرى صورة
منطقية غير ذات الراي لما حصلت هذه الامور لكن
اللازم باطل فبطل الملزوم وهو كون المراي صورة
الراي لا ذاته واعلم ان هذا ذهب اهل السنة كما افاده
الشم ان المرى في المرأة ونحوها ذات الراي بدون انبعث
اشعة وكلام العقلاء يقتضي ان المرى الصورة فانهم قالوا
ان نظر الصورة حرام اجماعا واما نظر صورتها في المرأة فلا
يحرم عند الشافعية ويحرم عند المالكية ان تبعد
ببعده اي بل يبعد الماء وتحرك حركته اذ هو محلها وهو
باطل بالمشاهدة يميز ان اى حال والشان وقوله
بحال الواو تعيلية وقوله فانفكت الى الناظر اي الشخص
الناظر لم يتحقق اي في المرأة والماء اذ لا تثبت لها
فيها الاولى بهما واجاب الحكماء اي بجواب اخر مستعمل في
السؤال المذكور اولاه عن الاعتراض الوارد على جواب المفردة
كما يروى كلام المتن وقد بين المراد في الش وهو ظاهر
قد عجاب بانهم التزموا ان المرى هو الصورة المطابقة
للمراي فلم ان يقولوا انما مطابقة في جميع كيفياتها
ووصفها ومما يلزم انما افاد بطلان ما جرى عليه
الخصوم من اشتراط المتابلة اتبع بالزامهم على ذلك
فقال ومما انفذ والمجور وجه مقدم وقوله ان لا يرا مبتدأ آخر
اعان على ذلك اي على روية الاكبر والمراد بالشعاع

هذا هو المضي على ما يقتضيه كلامه في الشئ لا الاجسام
 المضيئة الخارجة من الساطرة المتصلة بالهوا قد تقدم جواب
 اي جواب كون الشئ المضي هو الذي اعاد على روية الكبر
 الذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان لا يرا الشخص
 من الهوا الا قد رحدثه ايضاً فمخبراً والهوا مظهر ما رآه
 والهوا مشرق فان قالوا ان اسلوب الشئ يختلف لاسلوب
 المتن اذ ما في المتن يقتضي انهم اجابوا بذلك وما في الشئ جار
 على سبيل العرض والتقدير فالما سبب لوقالوا لاجل ما
 اسلوب المتن فاعان اي بواسطة نموذج الاشعة فيه
 ليعين ذلك الهوا بعد رويته اي بعد روية الهوا على
 روية ما قابل وهو الجسم الكبير وهم فيلزم مساواة الصغير
 الذي هو المرأى للكبير وهو الهوا المعين بشئ وهو ان
 المتزلة صرحوا بان الهوا لا يرى للطائفة لان شرط الرؤية
 كثافة المرأى وهو فاما الرد عليهم بهذا الكلام تامل
 وهو محال اي اللازم المذكور محال لانه مساواة الصغير
 الذي هو المرأى للكبير الذي لم يبين وقد تقدم مثل هذا
 اي مثل الجواب المذكور والمناسب استقاط قواهم جوابهم
 بان يقول وقد تقدم مثل هذا عند ما الزموه ومصدق
 المثل في الحتام هي الجواب المتقدم بقوله وايضاً ما بالمرأى
 من الهوا نفسه اكثر من حدة مع ان الشماخ انما اتصل
 ببعضه ولو سلم ذلك اي ما ذكره لخصوم من الاجوبة
 التي ارنكبوها في دفع ما اوردوه عليهم لاصحاب روية
 الله تعالى في المصدر مضاف للفاعل وقرن المسمى باللام
 للثبوتية

38

لثبوتية اذ عمل المصدر بالفرعية ولا سمية الوارد
 والمراد بالبنية كحقيقة وقوله يهدم ضمير يعود على روية
 الله وذكره اعتباراً باكتسابها التذكير من المضاف اليه على
 ان الروية ليست حقيقة الثابت وليس في جهة اي و
 ليس في ذلك الموجود المرأى في جهة بالنسبة للمرأى الذي هو الرب
 حيث يكون ذلك المرأى امام الرب او خلفه لهدم ما اصله
 او ما جعلوه اصلاً في الروية من اشتراط كحقيقة وخروج الاشعة
 منها كروب المرأى في جهة وان يكون مقابلاً للمرأى وعدم
 القرب والبعد المنظرين ولا يخفى ما فيه فان كلام لخصوم
 في الروية بالخاصة فكيف يهدم ما هو بالنسبة اليه تعالى
 فهذا خروج عن موضوع المسألة ولما اصل ان لخصوم
 ان يقول الرويتان مختلفتان بالحقيقة وبالعدم هو كقول
 فيجوز ان يختلفا في اللوازم والاحكام وهم قروية المرأى لكل
 موجود من غير حدة ولا شماع وليس المرأى في جهة بالنسبة
 للرب ولا مقابلاً له لا يهدم ما اصله لانها اصلها
 الامور التي ذكروها في روية المهاد الحادثة وايضاً فما
 ثبت اي في الحديث بان النبي صلى الله عليه وسلم رآه الجنة
 وهو في موضع ولا يخفى ما بينه وبينها من البعد اذ هي
 في الملك الشام وهو فوق الارض وقوله وكثافة يجب
 الكثيرة وصف يجب وان كانت على وزن فعل ثم الذي
 من صيغة الكثرة بقوله الكثير مبالغة وقوله يمنع من تخيل
 خبر ما من قوله لما ثبت وما تخيلوه هو المبرع عنه او لا
 بما اصله وعبر عنه بالتخييل اشارة الى انه لا يثبت له ذلك

وجعلها البصاوي الصمير لاقسام الحجج لا باعتبار ما تقدم
 ويحتمل ان المعنى وجعلها الى الحجج ثلاثة اقسام اي جعلها ان
 اقسام ثلاثة وتسمى ايضا اماره اي لانها تكون مقدمات
 غير قطعية علامة على النتيجة قطعية اي ابتداء وانها
 قد دخلت المقدمات الضرورية ابتداء والنظرية التي تنتهي الى
 الضرورية والمراد انها لا بد ان تكون تلك المقدمات كلها
 قطعية اي مقطوعا بجزء ما بها والمراد بالجميع في قوله مقدم
 ما فوق الواحد او من مقدمات ظنية ليس المراد انه
 لا بد ان تكون كل مقدمة ظنية اي مطلقا شوت نسبتها
 بل المراد ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض وكذا ثانيا
 في الشبهة باحدها اذ لا يشترط في المعالطة ان يكون كل
 المقدمات شبيهة باحدها بل متى كانت احدى المقدمات
 شبيهة باحدها كفي ذلك في تسميتها بمغالطة ويسمى
 الاول برهاننا هذا اسم خاص به وقوله ودليلا اسم عام
 له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه معالطة
 ويدخل فيه اسر واما الجدل فهو اما داخل في البرهان
 ان تركيب من مقدمات يقينية واما داخل في الخطابة ان
 تركيب من ظنية فان قلت ان الجدل على اثبات انه قسم
 فاما بتركيب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية
 فكيف يكون داخل في البرهان او في الخطابة قلت
 المقدمات المشهورة قد تكون يقينية وقد تكون ظنية
 فلا منافاة ثم وبالمجمل اي واقول قولا ملتبسا
 بالمجمل اي بالاجمال تقطع النظر عن كون اقسام الحجج خمسة
 او ثلاثة

او ثلاثة وانما التي لهذا الحاصل الاجمالي مع انه قد مر ذكره
 منفصلا توطية لقوله فلقد اقلت الخ فالمعتمد اي بالعمد
 من هذه الاقسام او فالذي يعتمد ويؤيد عليه من تلك الخ
 الاقسام وقوله المقاييد الدينية اي المنسوبة الى دين سيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة الخزي للكلبي وراده بذلك
 المقاييد الذي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوصا
 ما يتوقف المجتزئ عليه لا التي لم يتوقف المجتزئ عليها
 مثل شوت السمع والبصر والكلام وكذلك السمعية
 مثل شوت المحنة والنار والحشر والنشر وانما كان المراد
 بالمقاييد ما ذكر لتبويه بالبرهان الذي هو الدليل
 العقلي الذي مقدماته يقينية اذ المقاييد التي لا يتوقف
 المجتزئ عليها لا يتوقف تصحيحها على البرهان بل على الدليل
 النقل والمراد بتصحيح المقاييد اثباتها على وجه الجزم بها
 ثم ان جعل العمدة في تصحيح المقاييد البرهان مبني على التوهم
 بان التقليد لا يمكن وان المعتد كافر وهو قول ضعيف
 ووصفتها بالمقاطعة لكشف معناها وذلك لان المقاطعة
 معناها المقطوع بها اي المجزوم بها والبرهان هو القياس
 الذي مقدماته مقطوع بها فيصدق على المقاطعة انها وصف
 كاشف لان الوصف الكاشف هو المسمى بالحقبة بحيث يصح
 التعريف به كقولك الانسان هو الجسم النامي بحساس
 المتحرك بالارادة المتفكر بالقوة والمقاطعة كذلك لانها
 بمعنى المقطوع بها فان قلت ان الدليل هو مجموع المقدمات
 والمجموع لا يتصف بالمقطع بل كل مقدمة على حدتها وحدها

لان الخيلة فوق شغل بما يتحقق له في الخارج ثم ان النقص
برؤية النبي لجنه في موضعه انما ينهض اذا كانوا يسلون اهل
الجنة عليه وسلم راها بجاسه بصره وهو في موضعه وهو بها
وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه اسلوب الكلام و
اما اذا قالوا انها نقلت له وقربت حتى راها او قرب موضعه
لها فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود لجنه الا في دار
الدنيا وما يقولون انها توجد في الاخرة فهم يحيلون الحديث
على انها صورت له وراى صورتها وهو في محله وحم فلا لا
ينهض الرد عليهم بذلك من موضعه اى وهو في موضعه
من الاشعة اى من اشتراط الاشعة في مقام الرؤية اذ لو
كانت رؤية النبي بانبعاث اشعة لما وصلت من هذا البعد العظيم
المعزط والموانع اى والتغا الموانع والقرب والبعد المبرطين
يتعلق بصره بكل موجود الاول حتى بصره لاد الطام
مع لخصوم المنزلة وهم لا يقولون بثبوت المعاني فدار
الاولى ان يقول وكونه بصيرا يتعلق بكل موجود بنية
لحدقة ان بنية هي لحدقة فالاعنافة بيانها لانها
اى الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث الاشعة
من ذاته تعالى لاستحالة لجنه اى التي استقر فيها المرن
لانها تقدم مكانا للمرى وجهه لدرى كل ما اصلوه اى
جعلوه اصلا للرؤية يتوقف عليه وما يبطل خبر مقدم
وقوله مفعول يبطل ومفعول القول محذوف الى مما
يبطل قولهم باشتراط لحدقة وانبعاث الاشعة منها
والمقابلة في الروية وقوله رؤية النبي مستد ما مؤخر

التي بينه

التي بينه اى بين النبي وبينها اى وبين لجنه رزدها
اى الاشعة وقوله لاسيما لا معنى له هنا ولو جعل ما بعد
علة للملازمة اعنى قوله لما وصلت لكان ظاهرا واذا
قرر هذا اى بطلان ما اشترط لخصوم في الروية من لحدقة
وانبعاث الاشعة منها واتصالها بالمرى وكون المرى
في جهة ومقابلة للمرى وعدم القرب بينهما جدا وعدم البعد
بينهما كذلك عبارة عن معنى اى عن صفة موجودة لان
المعنى هو الصفة الوجودية والمراد بها هنا اذراك وان
يقوله يقوم بحمل ما ردا على لخصوم العايلين باشتراط
لحدقة وعالم يرى من الموجودات اى كالجنى والملائكة و
قوله فلموانع لجمع بل اعتبار تعدد الموجودات التي لم تر
والافضل واحد منع من رؤيته مانع واحد وقوله قامت
بالمعنى اى بحمل البصر والادراك وهو انسان العين وقوله
على حسبها اى على حسب تلك الموجودات اى على قدرها
وقوله وعالم يرى معنى على ما سبق من ان القابل للشيء
لا يتخلو عنه او عن صفه والمراد بالموانع اضداد تلك الاشعة
فهي صفات وجودية تمنع من ابصار تلك الموجودات
التي لم تر يتعلق بالمرئيات اخرج بقوله المعنى الموجود
الذى لا يتعلق بالحياة فلا تسمى بصر وقوله بالمرئيات
كقوة القدرة والارادة والسمع ويقول بالمرئيات اى بما
من شأنه ان يرى وهو كل موجود ولما افاد معنى البصر
عند اهل الحق وكان ذلك المعنى الذى ذكره يصدق بالقديم
وبالجديد وهو في جانب واحد كما مر بخلافه في الجاهل تعرض

لما يحقق البصر في جانب واحد فقال ويتعدد في حقنا شيئا
 اي يجب تعدد المرئيات فعل هذا قد قام بحل بصرنا ابصارا
 وادراكات متعددة كادراك زيد وعمر ونحوه فالبصر يتعدد
 بتعدد المبصر في حقنا كما ان العلم وهو الادراك القائم
 بالقلب في حقنا يتعدد بالمعلوم وهل قام في المعنى
 مانع هذا يقتضي ان المانع غير المعنى مع انه عينه فكان
 المناسب ان يقول وهل المعنى مانع الا ان يقال الكلام على
 حدق مضاف اي هل قام في محل المعنى مانع واحد وهو
 المعنى ونحو مانع واحد لا يستفاد من هنا ان المعنى وصف
 وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف وجودي
 وهو كذلك عند المتكلمين فبينه وبين البصر تعاقبا للصدقين
 بخلافه عند الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم
 البصر فهو غير وجودي فالعقابل بينه وبين البصر تعاقبا
 لعدم والملكية وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات
 في المقام الابصار لا عن انتماء الاشياء كما نقوله
 المنزلة فيه ان الانتماء عندهم بسبب المردية لا الزمنية
 تامل في المقب هو موخر المقدم او في اي محل شا
 اي اراد خلقه فيه لصح اي لجاز ذلك عقلا لانه ذلك
 من مقدورات العقل فيها ما شا لان ذلك المعنى وهو
 ادراك المرئيات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرعية
 انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فالكلام لا للمعنى
 لا يقوم بجليين والالزم انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم
 ولا ان لا للجواهر المحيطة به اي بذلك الجوهر الذي قام به

المعنى

المعنى اي لا ان له في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا
 القيام للمعنى به اي انها ليست شرطا في ذلك بل الامر
 سيد الله فله ان يخلف ذلك المعنى في اي محل من اجسام قوله
 ولا ان له طرف ثاني من طرف بيان الملازمة وقد اسند
 هذا الطرف بطرفين طرف جاري على ابطال ان تكون الحاطة
 بجواهر الجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول
 ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف جاري على ابطال ان تكون
 الاحاطة شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد ولما
 توجه للطرفين اللذين اسند بهما قدم الاول فقال فانه
 انما يقبل لحد اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به
 بنفسه اي من غير شرط لانه قبوله له صفة نفسية له وصفته
 النفس لا تتوقف على شرط لان الصفة النفسية جوهر
 من اجزاء حقيقية فاجوهر هو الجزء التي لا يتجزأ القابل
 لقيام المعنى به وحيث كان قبول الجوهر للمعنى القيام به
 صفة نفسية له والصفة النفسية لا تتوقف على شرط كان
 احاطة لجواهر الجوهر الذي قام به المعنى ليست شرطا في قبول
 الجوهر الفرد لذلك المعنى القيام به ان قلت لا سلم ان قبول
 الجوهر للمعنى القيام صفة نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا
 له وطاريا عليه قلت اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن قبول
 الجوهر للمعنى نفسيا له بل كان امرا يطرأ عليه لتوقف على
 قبوله اياه اذ المظهر انما يكون بشرط المتبوع ثم ينقل الكلام
 لذلك القول ايضا فان كان نفسيا له والا لتوقف على قبول
 ايضا ويلزم الدور والتسلسل وهما باطلان فبطل ما قلناه

وهو كون القبول غير نفسي ولا يصح له لما انتهى الكلام على
ابطال كون الاحاطة شرطاً في قبول الجوهر للمعنى اقبعة الطرف
الثاني وهو ابطال كونها شرطاً في قيام المعنى به فقال ولا يصح
في قيامه اي المعنى وقوله به اي بالجوهر الفرد اذا شرط
له مثلاً الحياة شرطاً في العلم فلا بد ان تقوم محله ولا يصح قيامها
بجسم اخر والا لوجد العلم في محله به ومنها وهو باطل لوجود
المشروط به ون شرطه والحااطة للجواهر الجوهر الذي قام به
المعنى غير موجودة في الجوهر الفرد وحده فلا يكون شرطاً في
قيام المعنى بالجوهر الفرد للمعنى وبطل كونها شرطاً في قيام
المعنى به ثبته لاثرائها بالمعنى في قيام المعنى بالجوهر
الفرد وهو المدعى يعني ان يصيرنا المفهوم الاضافة
وهو عدم تعدد البصر في جانب القيم معتبر وانه
يتعدد له عطف تفسير للاشارة وبطل مسألة البصر في
العلم لان مسألة العلم قد تقدم الاستدلال عليها
كلما يجوز ان يدرك الله مصدره وما الموجودات اي كل موجود
يجوز ان يدرك بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي هو لحدقة
وهو اي المعنى المضاد للادراك وهو ما حوفاي
مضمون الشرطية القابلة كل موجود يجوز ان يدرك ان لم
تقم بالمحل ادراك يتعلق به لزوم ان يقوم بالمحل معنى
مضاد ادراكه وهي ان القابل للشئ لحدقة العلم ادراكه عارضة
الاولى القابل للشئ لا يخلو عنه او عن صفة والثانية
القابل للشئ لا يخلو عنه او عن مثله او عن صفة والمراد
بالشئ على العبارة الاولى النوع وعلى الثانية الشخص

والص

والص قد نظر في المتن للعبارة الاولى لانه قال ولم يرد
من الموجودات فلم ينع ولم يقل اوليها الامثال وفي آخر
الكلام قد جرد على العبارة الثانية حيث قال القابل للشئ
لحدقة تامل وتعدد تلك الموانع لحدقة المناسب سياقه في
اسلوب التبريع لان ما سبق يقتضيه ولا يلزم لحدقة
هذا جوابه عن ما يقال انه يلزم من تعدد الموانع تعدد
الموجودات التي لم تر قيام ما لا يتناهي عدده بالعين
من الادراكات والموانع وهذا باطل فادراكاتها
وموانعها متناهية اي وعلى هذا فعدم روية المعداد
لغير مانع والالزم قيام موانع لانهاية بالعين وانكرت
المعتزلة لحدقة لما جرى الكلام على مانع البصر بالنسبة الى
مذهبنا كان من المناسب ان يتكلم عليه بالنسبة الى مذهب
لنصوص فقال وانكرت المعتزلة لحدقة على انتقاض البنية
اي لحدقة لانتقاض لحدقة بالاضاد المجته يعني تغيرها
الذي لا يتحقق معه الروية بان يذهب كلها وبعضها
عروا المحل عنه اي عن المانع وذلك باطل اي حوز
عروا المحل عن المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان
القابل للشئ لا يخلو عنه او عن مثله او صفة هل هو
معنى واحد لحدقة قضية كلامه ان يعتمد على عدم التناول
على ان المعنى معين وجودي بضاد الادراك وهو كذلك
واما قول المصنف في شرح الصغرى المعنى والبصر من باب
العدم والمثلية وان المعنى هو عدم البصر عن ما من شأنه
ان يصير هو جاز على مذهب الفلاسنة احاد الابصار

الاصافة سانية والابصار بفتح الهرة كما يضاد النون نحو
هذا تطير للايضاح وقوله احاد العلوم الاولى احاد الادراكات
ليشمل احاد السمع والبصر والعلم او هو اجتماع موانع نحو من
اضافة الصفة للموصوف اي وهو موانع مجتمعة كثيرة فصل
ومن تعارض الخ قد حذف المترجم له والاصل فصل في كلام على
بعض محاورات في حق تعالى واعلم ان المحاورات في حق تعالى
على الاطلاق وتحدث عما سلف في مقام تعلق قدرته وانما نظم
هنا على بعض منها نظرا لمذهب مخصوص فيه وباطال ما جروا
عليه وتحقيق مذهب اهل السنة فيه خلق العباد هذا
الطرف لاختلاف فيه وانما اتى به تهيبا لما بعده وقوله خلق
العباد شاملا للمعتلا وغيرهم المكلفين وغيرهم لكن قوله
بعد وخلق انما هم وخلق الثواب لا يختص بالمعتلا المكلفين
كذا قيل وقد يقال ان الثواب لا يختص بالمكلفين بل ان العبد
يثاب على النوافل وخلق انما هم احاد لفظ حسن لا يفيد
كل طرف من الاطراف الثلاثة على حدة والمقصود بالاعمال الاكثية
والاختيارية لانها هي التي فيها التراع ويرى نحيما ما بعده وقوله
وخلق الثواب والعقاب عليهما وخلق الثواب والعقاب
عليهما اي على الاعمال اي ان الثواب على الطاعات والعقاب
على المخالفات مخلوق لله تعالى والمجور مرتبط بالثواب
والعقاب على سبيل التنازع والتوزيع كما قلنا لا يجب عليه
شي من ذلك اي كما انه لا يتحيل وخص طرف الوجوب بالذكر
لان محل التراع والاشارة راجعة لما ذكر من الاطراف الثلاثة
ولامراعاة نحو عطف على مشي من عطف لحاصل على العام

جابه

جابه رد اعلى المضموم قال انفس من جماعة واجب جهود المعنوية
على تعالى مراعاة الاصح لا المصلحة واجوب عليه قلم المصلحة
والاصح ما قابل صلاح كالثواب بلا تكليف مثلا في مقابلته
الثواب مع التكليف والصلاح ما قابله فساد كالايان في
مقابلته الكفر فاذا كان امران احدهما صلاح والاخر فساد و
جب عليه تعالى ان يراعى لمباداه الصلاح منهما فيفعله و
العساو واد كان امران احدهما صلاح والاخر اصلح منه وجب
عليه ان يراعى لعبادة الاصح منهما ولهذا يظهر لك ان المص
قصده الرد على الطائفتين لكن قد يقال انه لا موقع لمنى الاصح
بعد نفي الصلاح لان نفي الاثم يستلزم نفي الاخص فالمناسب
على سبيل اللطف والبشر المرتب اذ قوله لا محنة دينوية ولا
اخرية احسن من لا تكليف لان لا تكليف يصدق بالمحنة و
فيكون دفع التكليف العساو بالمحنة صلاحا ورفع المحنة
رأسا اصلح بالعبد فالهاصل ان المحنة اعم من التكليف و
التكليف اخص منها والقاعدة ان تقيض الاخص اعم من تقيض
الاثم ومن فلا تكليف اعم من لا محنة رأسا الصدقة بالمحنة
فليكن لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف محلا حال اذ رفع المحنة
عموما اصلح بالعبد من دفع بعضها الذي هو التكليف والمنا
وان كان رفعة صلاح والا لوجب ان لا يكون تكليف لكن
التالي باطل لوجود التكليف باخبار الصادق ولما حصل الوجه
ما قالوا ما وقع للاشنان امر كبرهه لكان الناس جميعا
مؤمنين على الطريق القويم من غير تكليف بل كانوا كلهم في
التراديس يتبعون ابدان غير ان يروا الدنيا ولا تكاليفها

جابه

قال العلامة اليوسفي واقول كيف يتصور الوجود على الله فان
 الوجود على الله لا يتصور اما ان يكون عقليا او شرعيا فاذا دعوا انه
 عقلي راد الاختيار عنه تعالى ولا يتقوله فعل الامر ان اذا كان
 احدهما صلاحا او اسلم يتفقد عليه فعل الاخر على ذمهم فلا يتقوى
 للارادة او المريدية تحمل المقدر التبرجيج وانما هو ان شرع قلنا لهم
 ما نقصوب يكون شرعيا التبرجيج وانما هو ان شرع قلنا لهم
 على غيره فان كان الاول هو حائز واجبا به شي على نفسه فعل
 منه واحسان وهو وصو المحسن ونحو قوله به واذا كان الثاني
 فالمرحبة على الله ان كان الله الاخر فهو اشراك محض وان كان غير
 الله فهو ذهاب الى ان المخلوق يوجب على الخالق وبإمره وبإيمانه
 وهو هديان وحفون وهذا على سبيل المحر والضر والافاسد لا
 بالمحسن والتمتع العقليين على ذمهم يقتضي انه وجوب عقل
 والافعال ارادتها المعقولات لانها المتصفة بالخير والشر بالخير
 والضر وقوله نعمها وضرها اي نافعها وضارها لان الظلام في
 المعقولات ولا يرد وخير والشر لا بها اسان مستوية اي
 من جهة حدوثها والافعال كلها اي وافعاله تعالى كلها
 قال عوض عن الضمير وهذا توجه الى الكلام على افعاله تعالى
 بالنسبة اليها لان انصافها بالخير والشر انما هو بالنسبة اليها
 واما بالنسبة اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها التوزيع
 وانتقل الى هذا قبل ان يسند قوله ولا يجب عليه شي من ذلك
 ليتوصل الى سنده لانه لا يتوصل اليه الا بذلك الانتقال
 على باهر قدرته لمر الاضافة في تلك الماظر من اضافة الصفة
 للموصوف اي مستوية في الدلالة على قدرته الباهية اي الغالبة

وعلى علم

وعلى علم الواسع اي الذي لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته النافذة
 اي التي لا يرد لها شيء لا يتطرق لها بين ان قابضة افعاله
 بالنسبة اليها لانه عما باهر قدرته وسعة علمه ونعود ارادته
 اخذ بكلام عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق له واذا كان لا يتطرق
 لذاته العلمية منها كماله ولا نقص ولا يجب عليه تعالى فعل شي
 منها ولا يستحيل عليه عدم فعل شي منها من هنا الاستبعاد
 سند قوله سابقا لا يجب عليه شي من ذلك كان الله هو هذا
 سند لقوله ولا يتطرق له والتعبير بكان لا يقتضي خصوص
 الانقطاع بل محتملة فلهذا احتاج لقوله وهو الان ما كان عليه
 ان كان الله في الارل بحاله وعظمته وسائر صفاته العلمية
 وهو الان على ما هو عليه من الانصاف بتلك الكمالات واذا
 كان كذلك فتلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال لان كماله
 الذي هو به الان كما هو كماله الا في قبل وجود تلك الافعال
 فاكرم سبحانه لئلا يعلو وجه الفضل والاحسان وليت
 افعاله تعالى معللة بعلم عقليته كما توهبه لخصوم ولما كان
 هذا التبرجيع يقتضي بطلان محل النزاع وهو كون افعاله تعالى
 معللة كان من الشان ذكره على حسب ما يقتضيه التبرجيع
 فقال لا لئيل اليه مجرد فضله تأكيد لقوله اكرم كطران
 بعيني لانه الاكرام انما يكون على وجه الفضل لانه لا يقال
 اكرام الا اذا كان خاليا عن علته لا لئيل اليه كحجة وهذا
 مختز الفضل وقوله وقضا حق اي بان يكون للشمس
 الذي اكرمه الله حق واجب على الله فاكرمه الله لذلك الحق
 وفي هذا رد على المختلة صراحة وقوله بفضله رد التراما

واما قوله لا لميل فليس فيه راد ليس هناك من يقتضيه ان الاعطاف
 للمحبية وعدله عطف على قوله فالكريم وهو راجع لقوله لا يميل
 اليه نقص وقوله انواع النعم الى حسي ومعنوي وكذا يقال
 في العجيم وقوله لا لضرر عطف على سبب لان العطف ينشأ
 عن الضرر وقوله لا لاشفاق عطف لم يقصد به الرد لانه لم يقل
 به لحد وكان الاولى ان يقول ولا تشفق من عطف لانه يقال
 ايشي بكذا اشفاق وتشفقت من عطف شغيا والمناسب هنا
 الثاني لا الاول كما جرى عليه المصنف كذا في المكارى نقلا عن
 الجوهري مما يجب خبر مقدم وقوله ان يعتقد فاعلم يجب
 وقوله ان افعال الله مبتدأ موخر وخالفهم المعتزلة
 لما افاد مذهب اهل الحق في الافعال بالنسبة اليه تعالى
 وانه لا يجب عليه منها شي اتيه بما للمعتزلة في ذلك وانهم
 اوجسوا على الله تعالى من ذلك امور منها امر عاة الاصنام
 للعباد وهو مذهب جمهورهم كما سبق وانما اوجسوا عليه
 هذه الامور لتوهم ترتيب الذم والتقصير على تركها اللطف
 هو لغة الرفق واماني الاصطلاح الاصوليقي فاعلم هو
 خلق قدرة الطاعة فهو مراد في التوفيق وقيل ما يقع
 عنده صلاح العبد في احرته كالطاعة والايمان دون
 فساد فالكذا والمصيان وقيل ما ذكره الله خلق
 الشئ مصدر مضاف للمفعول اي خلق كل شئ يوجب له
 ذلك كالقوة وسلامتنا الالة والحال العقل ونصب الالة
 ونحو ذلك كالرزق والاجل من غير ان ينتهي الى المكلف
 قوله الى حد الجا الاضافة في حد الجا بيان انية اي الى الحد
 الذي

الذي هو الاقوى بان سلب الاكتاب والاختيار
 يكون العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف فيجب عندهم
 لانهم يحيلون الى الاجا ويوجبون اقدار العبد المكلف
 كما ذكر المصنف وانه لا حاجة العقل اي ازالها واذهبها
 عنه اي عن اللطف حتى انه لا غاية لوجوب تلك الاطراف
 وضير انه وفاعل يعود على الله تعالى ولاشارة لجهة
 للاطراف المذكورة كانت لهم خصومة اي لكان للعباد
 خصومة لله تعالى وبطلان بون بجهنم عن ما يقولون
 الظالمون اي من وجوب شئ عليه ومخاصمة احواله اذ لا
 يجب عليه شئ ولا حق لاحد عليه حتى انه يخاصمه بترك
 حقه في القدر اي في المقدور لانهم يفتنون بمخاصمة
 المبيد لله ومنارعتهم له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه
 ومطالبتهم اياه بجهنم فينسبون الظلم لله تعالى
 في الترتال الذي به ومطالبة بجهنم والظلم ان هذا الحديث
 من باب الاخبار بالمعجيات وبما هو اوتى فهو اية من
 اياته صلى الله عليه وسلم ونعمهم من هذا ان وجه تلقيهم
 فساد مذهبهم لما افاد مذهب اهل الحق اولاً وتبعه
 مذهب المعتزلة توجه الى ما يظهر فساد مذهب الخصوم
 وتحقيق مذهب اهل الحق لانهما على طرفي نقيض فتى
 فساد لحد هاتين الاخرى ذلك المعقول والمنقول وافاد
 طريق المعقول بقوله اما المعقول فلانه فاعل الخو كان
 المناسب استقاط قوله لا بالاجاب والطبيعة وقد
 سبق برهان ذلك لا يها من ان الخصوم لا يقولون

في قوله لا لاشفاق عطف لم يقصد به الرد لانه لم يقل به لحد وكان الاولى ان يقول ولا تشفق من عطف لانه يقال ايشي بكذا اشفاق وتشفقت من عطف شغيا والمناسب هنا الثاني لا الاول كما جرى عليه المصنف كذا في المكارى نقلا عن الجوهري

في قوله لا لاشفاق عطف لم يقصد به الرد لانه لم يقل به لحد وكان الاولى ان يقول ولا تشفق من عطف لانه يقال ايشي بكذا اشفاق وتشفقت من عطف شغيا والمناسب هنا الثاني لا الاول كما جرى عليه المصنف كذا في المكارى نقلا عن الجوهري

بأنه تعالى فاعل بالاختيار بل هو فاعل بالاجاب والطبيعة
والامر ليس كذلك ادهم يوافقونا على القول بأنه كجاء فاعل
بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذي يتاى منه الفعل
والترك لا بالاجاب اى لا فاعل بالعملة وقد سبق
برهان ذلك اى برهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعملة
ولا بالطبيعة فلو وجب عليه فعل لمخ فاد كان امر ان
احدها صلاحيا او اصلح تغذر على الاخر على زعمهم وتبين
ان يفعل الصلاح او الاصلاح واد اتعين عليه ذلك
لم يكن مختارا فى فعله قضيته ان الوجوب يتاى بالاختيار
والامر ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر والعرض
على محيل الاختيار مع انه اذا قصد ايجاد احدهما يجب
ايجاد الاخر ولا يتاى ذلك الاختيار فليكن ايجادا للمبد
ونحو اللطف كذلك واجب بأنه فرق بين مسألة الجوهر
والعرض وبين مسألة العبد ونحو اللطف فان الربط
فى مسألة ايجاد الجوهر والعرض عقلى فيقتصدان معا او
يتركان معا واما قصد ايجاد دون الاخر فتستحيل لا
تتعلق به القدرة بخلاف مسألة العبد ونحو اللطف فالربط
بينهما ليس بعقلى ولا عادى فيصح ان يقتصد معا او
يتركان معا او يقتصد احدهما دون الاخر لما كان مختارا
قد منع الخصم هذه الملازمة وقال لان لم ان الوجوب
يتاى بالاختيار الا ترى ان الصلاة واجبة مع ذلك
تقع بالاختيار ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى ان
كان مختارا لكنه متعلق به وجوب العقل معنى انه يلزم

على تركه

على تركه الامر الواجب كاللطف بحال العقل النقص والاضافة
بين الوجوب والاختيار بل الوجوب يجامعه الاجاب فانه
لا يجامعه ولذا لا يعقل ترك ما كان بالاجاب بخلاف الوجوب
فانه يعقل تركه وان كان يلزم عليه النقص قد يقال ان
تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا تاملا
اذا المختار لم يباين للملازمة اى ولو كان شى واجب عليه
تعالى ما تتركه لان تركه نقص وهو محال ولان المتن
ان الذى اوجب عليه تعالى فعلا من الافعال ان كان لمخ وهذا
استدلال اخر فنظر الى ان الحكم الذى هو الاجاب لا بد له من
مقتضى وذلك مقتضى ما ان يكون قد بما واما ان يكون
حادثا فلا واسطة بينهما فان كان الاول لم قدم الفعل
وان كان الثانى لزم انصاف ذاته بالحدوث وكلاهما
باطل لزم قدم الفعل لان اثر الموجب القديم قديم
وربما نوقش بانه قد يفتا عنه القديم حادث فالأولى
موجب فيما لا يزال وان كان حادثا فيعين وقلنا
انه قيام بذاته تعالى واما ان كان غير قائم بذاته فقلنا
الخلام لموجب احداً ولزم التسلسل فهو سبحانه لا يؤخذ
مع على الاستدلال السابق اى واد اعلمت انه لا يجب عليه
فعل من الافعال عملا بما ذكر من الأدلة فهو سبحانه لا يتجدد
له بفعل من الافعال كمال فيجب ولا يتركه نقص حتى يستحيل
بل هو الدامل لمخ هذا راجع لمصنوع قوله فى المتن لا ينظر
لذاته العملية من ذلك كمال ولا نقص وقوله فى اذله ولا
فيما لا يزال راجع لمصنوع قوله فى المتن كان الله ولا شى معه

وانما الافعال الخاى فمرة الافعال انما هو لا تنال على حجة
 لئلا يتعطل كماله تعالى فلا يتوقف وجوده ولا انصافه
 بشئ من الكمالات على وجود الافعال وان كانت دلالة عليه
 لان الدليل لا يلزم انكاسه وعبارة الله تقتضى ان نزلها
 الدلالة على المعرفة وفيه تسيم فالاولى على لفظ المعرفة
 على حسب ما هو مقرر اى فى مقام الاستدلال على ذلك وحاصله
 ان وجود الشئ بعد عدمه يستلزم موجدا والموجد لا بد ان
 يكون حيا قادرا على غير ذلك من الصفات التى يتوقف
 عليها الفعل وايضا اخذ هذا الدليل نافي لقوله لخصوم بوجوب
 مراعاة الصلاح والاصح وافى به وان كان الدليل السابق
 شاملا لهما يجب غومه اهتماما به ولا حل لقوله الدليل
 السابق لئلا يمتنع ان يكون مراعاة لهما واجبة عليه ترك
 لفظ ايضا لما فيه لفظ بيان للملازمة ثم استثنى سؤالا
 واردا على هذا الدليل توجه لتقريره ودفعه بقوله فان
 قبل اخذ وقوله من تريضه للمصيبة اى وللثواب لامت
 التكليف يستلزم التريض لعل من الامرين وجه فقوله
 فان قيل لئلا يحمل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى
 قوله انما كلفه بشئ اى ليلو الثواب راجعا على المعصية
 فالراجحية لم تعلم مما تقدم من بيان الملازمة من تريضه
 للمصيبة اى ولا صلاح فيها قلنا هو قادر على
 وذلك اصح له ولو وجب عليه الاصلح عطف على
 قوله لو وجب عليه صلاح فهو مبطل لقوله لخصوم بوجوب
 مراعاة الاصلح فهو من قسمة الدليل وهو قوله وايضا اخذ

قوله

لانه الاصلح لخبيا للملازمة وفيه ان عدم الخلق بالنظر
 للعباد صلاح لا اصلح لما خلقهم فى الدنيا اعلم ان خلقهم
 فى الجنة اصلح بالنسبة لخلقهم فى الدنيا منعين واما اذا نظر
 الى الدنيا باعتبار ما فيها من الهموم والالام كان خلقهم فى
 الجنة صلاحا لا اصلح وبالمجمل اى واقوله قول لا ملتبسا
 بالمجمل اى الاجمال اى واقوله قول لا بجمل قاطعا للنظر عن عامر
 من الادلة المعطلة لمراعاة الصلاح والاصح لو وجب عليه
 الاصلح لما وجدت محنة لخبيا للملازمة ان الاصلح لنا
 انما هو عدم وقوع المحن والتالى باطل ما فى الدنيا فان
 المشاهدة المحن وما فى الآخرة فلورود التصويع الدالة
 على وقوعها ان لم يكن من اهل النجاة ولجباى اى ابو هاشم
 لجباى وقد كان شيخنا اللاشعري لان الاشعري فى ابتدا
 امره كان معتزليا وكان مقدما على نظرايه فى الاعتزال
 ثم رجع لمذهب اهل السنة فكفر الشيخ وسئل عن ذلك
 فاجاب انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فى رمضان
 ثلاث مرات فى كل مرة منه مرة يامر به بالرجوع عن مذهب
 الاعتزال ويصرح بمسألة الروية والنبأ بها على ما نطق
 به الكتاب والسنة وعدم القول بخلق القرآن والقضا
 والعقبر واذا الله قادر على كل شئ فاعنيت من اخر نومة
 وبصرة هذه الطريقة ويذكر ان المناظرة التى ذكرها المع
 عقب هذه الروية فرجع بعد هذه المناظرة الى المذهب
 الحق وهذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة
 والاخر مات بعد البلوغ كافرا قيدا البالغ بالموت كافرا

او موما ولم يقيد من مات قبل للموت بشئ كانه كونه لا يحكم
 بشئ في ذلك نزاع اما الصغير في الجنة اي في الدرجة السفلى
 منها به دليل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف من ان هذا
 لا يباب ولا يعاقب وهو الانسب بالتحسين العقلي
 وما الكافر الكبير فيه ان المقابل للصغير ما هو الكبير الكافر
 فكان المناسب ان يقول وما الكبير فالكافر في النار والنور
 في درجات العلامات فعمله انما هو المقابل للصغير الكبير فيسمى
 لمؤمن وكافر والا صلح في حقه الاولى فالصلح في عقله
 التي هي من اعظم غنيمة وصف للسلامة بل وكبر كافر
 لا محل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان المراد
 في واحد فيقول اول فيقولون كما في بعض النسخ
 فثبت الجباي ثم انقطعت حجته ولم يقدر ان يجيب بطلان
 يستعمل منبثا المنقول ومنها للفاعل مثل الفاعل وقد
 حمار الشيخ في الجباي ووقوف حماره كناية عن عجزه في تلك
 المسألة كما يعجز حمار في المقتة ويصح ان تكون الاضافة
 للبيان ثم قال ان الشيخ تعالى اي تنزه وقوله ان توزن
 فاعل فاعل تعالى اي تعالى وفيه اختتام ذي الجلال عجزات
 الاعتبار اي بقوله عدم اقوالهم يجب على الله فعل الصلاح
 الاصلح واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرقيق واجب عليه
 كمال العقل واجب عليه لان ذلك صلاح نفسي وزين تلك
 الاحكام بالقاعدة اثباتها بان يقال الرقيق مثلا
 صلاح رجل صلاح واجب عليه وهكذا واما المستور
 عطف على قوله اما المقول لا يستعمل كما يفعل في هذا

يرد

يرد قول المعتزلة لو لم يفعل المولى بيده ما هو اصل له
 لكان له الخصومة معه وبطال به حجة قولهم باطل لان لا يبال
 عن ما يفعل ولو شاربه في فيه رد على المعتزلة في قولهم ان
 الله لم يترك شيئا مما هو صلاح للعبد عاجلا واجلا الا فعله
 وان فعل بجعل عباد اللطاف التي يقدر عليها وليس في الوسخ
 لطف به الناس جميعا اي ليس عنده لطفه لو خلقه للناس
 الامتوا جميعا وكانهم لا يمدون هذا الخمر اهل هذا مستحيل
 عندهم لا تتعلق به القدر في وخو ذلك ان وهو ما ذكر من
 الايتين ومن النور الحديث السابق وهو قوله عليه السلام
 القدرية خصها الله في القدر لست علة عقلية الخاي
 بل علامة شرعية عليها لما عرفت في هذا سند لقوله ان
 الاخر لست علة عقلية الخاي واذا كانت مستوية بالنسبة
 اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب وبعضها علة في
 العقاب كما قال الخصوم من استواء الافعال اي افعال العبد
 كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث اسنادها له تعالى من واسطة
 وما اثبت عليه منها اي من الافعال وهذا من الاطراف في
 المشار اليها ثم اسند ذلك الطرف بقوله وانما الخاي لان لا فاعلا
 علامة له بين الشريعة الخاي والطاعة تدل على حصول
 العقاب لفاعلهما فما وافقة على الثواب والعقاب وضمير
 قول للافعال فالصلة جرت على غير من هي بينهما
 اربين الفعل وما يبدل عليه من ثواب او عقاب وتسمية
 في هذا جواب عن سؤاله رد على مضمون قوله وما
 اثبت عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون الثواب

بمحض الفضل والعقاب بمحض العدل والافعال علامة مخلوقة
للله تعالى وقد جاء ان سمية الثواب والعقاب جزاء لغير انما
يكون في مقابلة الاعمال لسبق ما يدل عليها الى لسبق
ما يدل على الثواب والعقاب شرعا والى يدل عليه بما هو
الاعمال وحاصل هذا الجواب ان الاعمال لما كانت امارا
دالة على ما اورد الله من ان تصف بها في عقابه من ثواب
او عقاب صار الثواب والعقاب لخاصة ان عقاب هذه الاعمال
مشبهين بالجزء الحاصل عقاب سببه بجامع ان كلا مقدمه ما
يدل عليه فحسن اطلاق الجزاء على الثواب والعقاب كما مر
وقد ورد في هذا التفسير لقوله سابقا وما الشيب عليه من
الاعمال او عوقب فبمحض فضله او عدله واما الاعمال فجزء
لفضلة النار الى للصفة لثباتها منها قال اليوسى لو
قال يخلق لفضلة الجنة من غير ذكر النار كانت أولى ان
هذا ثابت بلا مراع اخرجه البخارى في تفسير سورة
وما ذكره المصنف اخرجه البخارى في كتاب التوحيد قال
ابن حجر عن القاسمى المروفي في هذا الموضع ان الله يشي
للجنة خلقا واما النار فيضع الرحمن قدمه فتصقق و
يتروى بعضها الى بعض ويصير متلثة ولا اعلم شيئا من
الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا الحديث اخرج
ابن القيم ان هذه الزيادة غلط واجبة بان الله اخبر بان
جهنم تتلى من ابليس واتباعه وكما انكره الباقين هذه
الزيادة واجبة بقوله ولا يظلم ربك احدا قال اليوسى
ثم رايته كلام عز الدين اجماع بما ذكر المصنف من ان الله يخلق
للنار

للنار اقواما وللجنة اقواما والمعو عليه ما مره والمستفاد
من النصوص كما قال شيخنا العدوي ان الجنة اوسع من النار
وان المراد بموضع الرحمن قدمه في النار تجليها عليها بوصف
الكبرياء على مذهب الخلف وكلا النوعين اى الثواب
والعقاب وهذا شروع في الكلام عليها بالنسبة للمخلوق وتو
على سعة ملكه من اضافة الصفة للموصوف اى على ملكه
الواسع والمطلوب الاصل التصرف بالامر والنهي والمراد به هنا
متعلقا بالتصرف وهو المخلوقان اى على كثرة مملوكاته و
يحتمل ايضا الملك على حقيقة والمراد سعة قوته على سعة
ملكه اى لانك اذا نظرت الى الثواب وما احتوت عليه لثبته
في انواع النعيم التي لا تحصى وما احتوت عليه النار من انواع
العذاب التي لا تحصى دل عليه كل منهما على سعة ملكه تعالى
وانقياد الخد اى الثواب والعقاب كل منهما يدل على انقياد
جميع الممكنات بعضها بيثاب بدخول الجنة وبعضها بيثاب
بدخول النار وبغير ذلك كالبهايم فدل على ذلك على انقيادها
لقدرته وارادته ان انقياد ما وجد من الممكنات لقدرته و
ارادته ظاهرة ما انقياد ما لم يوجد منها للقدرته والارادة
فبطريق التماثل بين الممكنات وعدم تعاصيها علمه
على ما يليه وهو انقياد جميع الممكنات او على الاول الذى
هو سعة ملكه وعلى كل حال فهو من الاطراف المله لولس
عليها بالنوعين والضمير في تعاصيها عايد على الممكنات
فهو على تقدير تعاصي جميع الممكنات ودلالتهما على عدم
تعاصي ما انقلقت به القدرة تخييرا ظاهرا وعلى ما سواه

فتقول القاطعة ليس وصفا كاشفا للمعنى البراهين لما علت
 ان الوصف كاشف هو البين للمحقيقة واجب بانه كاشف
 للمعنى التامى لعنى المقدمات لان البرهان معناه مجموع
 المقدماتين ويلزمه كل مقدمة على حدة فتقول الشك فكشف
 معناها اى التامى قوله لم يخل الخ اى فالباعث على ذكر الادلة
 التى هي عامة دخول الادلة العقلية فيها ويرد عليه ان الادلة
 العقلية كما تحققت بذكر العام تتحقق بذكرها بسوانها لتمام
 بها بان يقال والادلة العقلية وظاهر الشك ان لولم يات بالعام
 ما يات له ذكر العقلية قسامل فيما يقبل اى فى المقاييد
 التى تقبل الادلة العقلية فيها فتقوله من المقاييد بيات
 لما وقوله يقبل صلة او صفة جرت على غير من هو له فكان
 الواجب الايراد وذلك اى المقاييد التى تقبل الادلة
 العقلية فيها كمالا لا توقف المجتزى اى كل عقيدة لا توقف
 المجتزى عليها كنى المقاييد فيها ان من جملة المقاييد
 المجزى والجهل ونفى ذلك توقف المجتزى عليه لان نفي الجهر
 بالهذرة ونفى الجهل بالعلم والمجتزى يتوقف عليه ما واجب
 بان المراد بالمقاييد التى فيها يكون بالدليل العقلى مقاييد
 مخصوصة وهى الصمم والبكم والعمى وذلك لان اعتمادها
 الذى هو السمع والبصر والكلام انما ثبت بالدليل العقلى
 ولو قال الشك بدله قوله كنى المقاييد شجرة السمع والبصر
 والكلام كان اظهر وانسب فتقوله بعد وثبوت الوجدانية
 وثبوت الوجدانية له على راي اى وهو قول من يقول
 ان الوجدانية تثبت بالدليل العقلى ولكن المعتمد انها انما

تث

تثبت بالدليل العقلى من محشر هذا شان لتقص
 المحكمات والمراد من وقوع المحشر واما جواز وقوعه فدليله
 العقل وكذا يقال فى النشر اشارة الى اشتراط القطع
 فيها فى قوله اشارة الخ ايا الى ان دلالة الوصف المذكور
 على القطع بطريق الاستلزام لا بطريق المطابقة وذلك
 لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه الظهور والظهور
 فى كل شىء بحسبه وما يناسبه فظهور الدليل مرجعه كونه
 قاطعا واعلم ان اشتراط القطع فيها من حيث السد والحق
 فلا يتمك فى شىء من المقاييد بحسب الواحد ولا بالطراهر
 وسوا تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بتغيرها
 كالسميات هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم
 ما يتعلق بالذات والصفات لا يجتزى فيه بالاحاد وانما
 السميات فيصح التمسك فيها بالاحاد والمدار فيها على
 كون الحديث صحيحا او جسا وان كان احادا ان يقال
 اى متعلق ان يقال من المراهين العقلية اى بديل
 القطعية المجموع الى المجاز لكن قد يقال ان المراهين لا يكون
 الا عقلية فلا حاجة لذكر قوله العقلية فقد فرغ من شىء
 ووقع فى شىء اخر والمواطع السمعية فيما ان المواطع
 جمع قاطعة بمعنى متطوع بها فالتموز الذى فرغ منه فى قوله
 المراهين القطعية قد وقع فيه فى قوله والمواطع لان
 المواطع بمعنى المتطوع بها ابين واحسن وجه الابنية
 ان ما فى المتن ليس فيه تصريح بالقطع فى الدليل العقلى
 وانما فيه اشارة لذلك فقط من قوله ساطعة وايض

طريق التماثل بين الممكنات على باهر قدرته أي قدرته
الباهرة أي العالمة كل منها أي من الممكنات واقع على ما
ينبغي أي على الوجه الذي ينبغي وقوعه عليه وبين ما ينبغي
بقوله من جريته لوجه تقديم العلم على الإرادة اذ هي تامة
له من غير أن يتجدد له بذلك أي بما ذكر من الممكنات كمال
لا في ذاته ولا في صفاته لاحالها أي في الدنيا والآخرة
في الآخرة فالرب سبحانه كامل مطلقا فالوجوب لحيادها
كان لا يتجدد له شيء من الممكنات كمال في ذاته ولا في صفاته
فوجوب شيء منها عليه تعالى محال فقوله فالوجوب لحيادها
مفرع على مضمون ما تقدم وهو طرف الوجوب ظاهر
وأما في طرف الظلم فهو طريق التبع ثم اتبع هذه الترتيبات
فقال إذا لوجوب لحيادها لأن الوجوب يستلزم لحيادها لأن
وجوب الشيء يقتضي معوية معاناته بتمامه وما
احتوت عليه الجنة بحيث لا تكون عطف تعبيرا عن عطف
لخاص على العام اعتنا به والمراد بالجنة دار الجحيم جميع
أفرادها الجنة المأوى والرزق من لحيادها من دقايق النعم أي
من أنواع النعم وهذا بيان لما احتوت عليه الجنة وقوله المحارة
للعادة صفة لدقايق قط أي فيما مضى من الزمان والبال
القلب والى مثلها من دقايق العذاب لحيادها لاسلوب
أنه عطف على قوله إلى الثواب والمناسب لذلك أن لو قال
حالي مثله وفي إطلاق المثل على المفاهيم غير أنه كان عطفه
على الدقايق لأنها معشرة للثواب كما مر على الحد الاحتمالين
من جعل العطف للتعبير ورحم فالصير في مثلها عايد على

الدقايق

الدقايق والمثلية راجعة لنفس الدقايق والمراد بدقايق الدقايق
أنواعه وفي عطف قوله وما الحق عليه جهنم لحيادها مثلها
من دقايق العذاب مكنون لحيادها عطف لتعبيرا عن عطف لخاص
على عام اعتنا به والمراد بجهنم دار العذاب فشمع جميع أنواع
طوائفها كل ذلك أي المذكور من أنواع السقيم وأنواع العذاب
لا يوجب له والمناسب أن لوجبا بهذا في أسلوب يصح جعل جوابا
للحيز قبله بأن يقوله بحد كل ذلك لأنه لم يأت بجوابه وقوله لا يوجب
له بحد كمال لذاته أي وأما يكون إلا على الكمال القائم به تعالى
وعلى سعة ملكه وانقياد جميع الكائنات إليه كما قرره بل كل
محال لحيادها انتقالا والطرف في قوله في الأزل مقرر لما أفهم الكلام
قبله ولا يوجب له فعلة لحيادها عطف على قوله لا يوجب أي أن
كل نوع من أنواع الثواب واجبا عليه ولا يوجب له فعلة وتركه نفعيا
حتى يكون فعلة وتركه مستحيلا عليه وانظر ما وجه التعبير في
جانب السعة بفعل وتركه في جانب الكمال بالفعل فلفظ كذا
في المكارى وأما فائدة ما أي الدفاية والمناسب للسياق أن
لو قال وفائدة ما أي النوعين من الثواب والعقاب وسعة الجلال
مرجع للجلال وحقق تعالى للغير والغلبة ورجع للجلال إلى الانعام
لذا عبر في جانب الجلال بالسعة وفي جانب الجلال بالمعظم والإضافة
في الطرفين من إضافة السعة للموصوف مل لم يردنا وقوع النوعين
لحيادها أصرا بمتعالى أي لم يزدنا سبب وقوع النوعين للذين هم
الثواب والعقاب وسهما هو الطاعة والمعصية وتبقي هذا
المضاف إلى دفع ما يراد على ظاهر العبارة بزيادة يقتضي وجود
النوعين وتحققها الآن والامر ليس كذلك وخلقه لأعدا

وهو الغرض من هذه المقالة
فان الغرض من هذه المقالة

اي الامور المتضادة وهذا عطف تفسير لوتوع يجب النوعين لان
الطاعات مضادة للمعاصي التي هي اسباب النوعين بعظيم
اما كان خلق الامور المتضادة يدل على انه فاعل بالاختيار لانه لو كان
فاعلا بالعملة او الطبيعة لا يختلف لان تانيهما بالنسبة والمشيى الوجه
لا يناسب الصدين ولان العملة والطبيعة لا يخصصان صلاحا
مثل كافر وسعة ملكة اي قوة تصرفه وانه ليس مجبور فيه
رد على المعتزلة الذين اوجبوا عليه مراعاة الصلاح وهو صالح دونه
لو وجب عليه شيء كان مجبورا فلا يكون فاعلا بالاختيار وسدور
الامور المتضادة عنه يدل على انه مختار ومن هنا لما هي الكلام
على من الوجوب لشي من الافعال عليه تعالى بقوله بالكلام على مسألة
ففي الغرض في جانبته تعالى ولما كان في الغرض لا رما المعنى وجوب
شي من الافعال في ما يؤذن به ذلك فقال ومن هنا اي وهو
وجوب شي من الافعال عليه تعالى اي من اجل ذلك استحالة ان يكون
فعله لغرض وهو الباعث على الفعل لانه لو كان له غرض هذا
سند لاستحالة كون فعله لغرض وصيرانه عايد على الله والضمير
المستدير في اوجب عايد على الغرض والبارز عايد على الفعل المجز
بعل عايد على الله اي لما وجب ذلك الغرض الفعل على الله والا
لم يكن عملة بيان للملازمة قوله فيكون متهورا الظاهر الصافي
انه مفرع على التالي الذي هو قوله لا وجبه عليه وابطله بقوله
كيف وربك يخلق ما يشاء ويحكمه يستلزم وهو المقدم وكونه
تعالى له غرض في فعل واذا بطل هذا ثبت بيقين وهو انه
لا غرض له في فعل ولا يخفى ما في هذا من عدم تجري على الصانع فالاول
ان يحل قوله فيكون متهورا دليلا للاستثنائية المحذوفة اي

لكن

لكن التالي باطل لانه لو وجب الغرض عليه الفعل لكان متهورا كيف
يكون متهورا ان لا يصح ذلك والحال ان ربك يخلق ما يشاء
ويختار وكيف استفهاما كاري والواو بعد هذا الحال
وايض فالغرض ما قد يمح هذا دليل ثانياً يقتضي ابطال الغرض
باعتبار وصفه بالعدم او كدونه كما ان الاول يقتضي ابطاله
نظر الحكمة الذي هو الاجابة للفعل فيلزم قدم الفعل لان
الغرض عملة وبيان المعلول ان تعارض عملة في الخارج وان كانت
عملة متقدمة عليه في التعقل وقدمه الوالو الحال او
حادث فيقتضي وجهه اي الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الانا
فبيته الى غرض ثم تفعل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض
الاول لزم الدور وان لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور
التسلسل بحال لما سبق وهذا يظهر لك ان المناسب في المقام
حمل التسلسل على معناه الاعم لا ما يقتضيه ظاهر التبريم بعد
وهو قوله فيؤدي الى حوادث لا اول لها من جملة على معناه
الاخص فيؤدي الى حوادث اي الى ثبوت حوادث لم
وقدم بطلان المناسب وقدم بطلانها اذا الضمير عايد على
حوادث وهذا سند للاستثنائية المطلوبة القابلة لكن التالي
باطل وهو ثبات حوادث لا اول لها فالوارتقيلية وايضا
والغرض لهذا وجه اخر لا يبطال الغرض باعتبار ذاته متفرد
اليه او الى خلقه او مانعة خلقه فهو الجمع والاول اي وهو كون
الغرض مصلية تعود اليه وقوله لا يستلزم انصاف فانه العملية
بالحوادث اي وهي المصلحة المادية عليه لعدم وجوب هذا
لا تحالة الغرض مصلية تعود الى خلقه وقوله لانه قادر على كل حال

فيكون

لكن

كون الرضى مصلحة فهو في خلقه وهذا السند جار على التسليم بعد
 وارجح العنان للمصنف ولحمد العزلة اي كلما وجب مراعاة المصالح
 لكن هو قادر على ايصال تلك المصلحة لخلقته بدون واسطة العقل
 وحم فلا يصح ان يكون الرضى مصلحة عائدة على الخلق والتفسير في قوله
 لانه عايد على الله ولانه يلزم له وهذا سند لا يطال كون فعله
 تعالى لمصلحة مطلقا سواء كانت عائدة على الخلق لانه سند ثالث وليس
 كذلك ووجه لزوم ما ذكره ان الرضى اذا كان مصلحة والمصلحة لا بد
 لها من متضمن وموجب لخلقها وذلك المتضمن ان كان معها لزم
 تعليل الشيء بنفسه وان كان ذلك المتضمن شي اخر فقلنا الكلام
 لذلك الثاني فيلزم اما تعليل الشيء بنفسه او التسلسل فتقوله ولانه
 يلزم فيه لا ضمير ان المضروب بان والمجرد وبنى عايدان على الرضى
 الذي هو المصلحة وقوله لتقل الكلام لانه سند للادام بحسب ظرفية اعني
 تعليل الشيء بنفسه والتسلسل واستخار في جميعها عطفه
 تفسير لاستواء الافعال بالنسبة اليه فيكون مرجع المصالح هو ما ذكر
 لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختار لم يتقدم صراحة بل بحسب
 الاستلزام والذي تقدم صراحة نفي الوجوب ولذا اقتصر عليه في
 الحق اي لعلنا لتفسير لقوله ان لا يكون له عرض له وقوله
 شملة على حكمة ظاهرة ان الحكمة مفاديرة للعللة وهو كونه لذلك لا بحكمة
 ما يحصل ما ترتب له حكم على العلة من جلب مصلحة او دفع مضرة
 واما العلة فهي الامر بالباعث على الشيء مثلا العمل بالعدل وان علة في
 القصاص والحياة لمصلحة من ترتب التصالح على العمل بالعدل وان
 حكمة وكذا المخرج المصلحة باعثة على جز البير والتسريع في ذلك
 الما وسمى الزرع في حكمة لانها مصلحة محالة من ترتب له على الخراج

الما قوله

في قوله تعالى ولا يعجز عن شيء الا الاذن والامر

الى شملة في صفة للعللة المذكورة واسرار الله بهذا بقوله بعد
 اذ معنى الرضى الى ان المنكر انما هو القول بالعللة الباعثة لله
 تعالى على الفعل واما مجرد الحكمة والمصلحة فلا تنكر فافعال الله
 بحكمة متفقة شاملة على حكم وعلى مصالح لا تنحصر راحة الى مخلوقاته
 لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته
 فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استحالة
 بها بل كون عايدان ومنافع لافعاله وانما امرت به عليها وما ورد
 من الظواهر الدالة على تعليل افعال تعالى فهو محمول على العايدة
 والمنفعة دون الرضى والعللة الفاسية على هذا المطلب وهو
 نفي الرضى في افعاله لا يتأتى له تركه تركيد لقوله كان ذلك
 العقل والباعث عليه ان يشمل الفعل بخبر ان فهو تفسير
 للرئيس وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه سابقا في كلامه
 ههنا يمتنع ان الرضى اشكال العقل على حكمة اي الحكمة التي يشمل عليها
 العمل الباعث على اجاده وما يقتضيه الرضى هو العلة المشتملة
 على حكمة الباعثة على العمل فهما متغايران والتحقيق ما هنا
 فيكون اي الرضى والالم يكن عرضا له هذا سند لقوله فيكون
 موحيا للفعل اي لا يكون موحيا للفعل لم يكن عرضا له اي للعمل
 علة فيه فلعط عرض ولعط علة مصدبان والثاني بدل من
 الاول او بيان عند من يجوز في التكرار بيان للاستثنائية
 هذا الخراج عن اسلوب المتن وان كان مما سبب للمضاعة
 اذ المختار لهذا سند لعدم اختياره المساوي لغيره وقد
 علة ان ترتب بقوله لما يلزم عليه من فهم وعدم اختياره
 قال تعالى لهذا سند نقل على بطلان الاستثنائية بعد العقل

الثاني اى من الارجحة التي يستدل بها على بطلان الرض وهذا
 الوجه جار على بطلانه باعتبار وصفه بالقدم او لحدوث وهو لا
 يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على بطلانه نظر الى انه يقتضى
 ايجاب الفعل عليه تعالى الذى هو مجموع فيجب قدم الفعل
 اى لا الرض ادا كان قدما لم قدم الفعل وهو مطلوب له
 الشان اقتران المعلول بعلته لمعان غرضه المراد بالرض هنا
 المسموث عليه الذى هو الفعل لا الرض بالمعنى السابق الذى هو
 الباعث اذ هو من جملة التوجيه للتبريع وقوله حوادث
 لا اول لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان ما ذكره من
 الرد يدانما يلزم ان سلم ان الرض امر يتوقى ليلزم حدوثه
 او قدمه وتعليله واما ان كان عدمها فلا تسلسل وتعليل
 بانه الرض اذا فرض علة لا يصح ان يكون عدمها واللام تعل
 به الامور الوجودية لما مر ان النبوة لا يعمل بالعدمى
 وقدام الفعل باطل اى هذا تمام الاستدلال وهو شائبه
 الدليل من جهة المعنى فكانه قال لكن التالى تسمية باطل
 اما بطلان القسم الاول وهو قدم الفعل فسنده ما افاده
 بقوله لما عرفت من برهان حدوث العالم واما بطلان القسم
 الثانى وهو التسلسل فسنده ما افاده بقوله والتسلسل
 وهو اثبات لحد وهو اثبات حوادث لا اول لها تفسير
 للتسلسل وهو من تمام الاستدلال نظر الى طرف قوله او حادث
 فيحتاج هذا الرض لحد عالم قوله وقدام العمل لحد اخر لقوله
 اما ان يكون قدما فيجب لحد فقولته بالتسلسل وهو اثبات
 لحد راجع لطرف المفصلة لجارى على نقي الرض باعتبار وصفه
 بالحدوث

بالحدوث وقوله وقدام العمل لحد راجع لطرفها لجارى على نقي الرض
 باعتبار وصفه بالقدم وقد سبق برهانه اى برهان بطلان
 التسلسل وهو حوادث لا اول لها الثالث اى من الاول التي
 استدلت بها على استحالة الرض انصاف ذاته بالحوادث اى
 وهى المصلحة العائدة عليه التى تجددت له بتجدد الافعال
 ويوجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا السند فى المتن فهو
 من توسعة الشئ وانما تكمل بافعال اى لاد المصلحة انما تتم عليه
 اذا فعل ذلك العمل فتقوله بافعالها المباشرة سببية وفى الكلام تحق
 معناني اى سبب خلق افعاله والثاني اى وهو كون الرض مصلحة
 تقوم على خلقه لما عرفت لذه هذا سند لا بطلان هذا الوجه الثاني
 ثم توجه لا بطلان ايضا على تقدير تسليم وجوب مراعاة المصلح
 حذرا فقال ولا عرض لمرعاة المصلح والاصلح عليه تعالى
 اى وجه فلا يجب عليه ان يفعل لاجل عرض يمود على الخلق
 ولان عرض المعبود اى ولان الرض الباعث للمولى على الفعل اذا
 كان مصلحة تقوم على المعبد واما ان يكون حصوله لذة او دفع
 الم والمولى قادر على ابطال ذلك للمعبود من غير واسطة الفعل
 وجه فلا وجه لخلق الفعل لان المحكمات كلها مستندة الى تعالى
 امتداس غير ان تكون بعضها اولى من بعض بالعرضية والسنة
 وتقريرة لك الدليل ان يقال لو كان شئ من المحكمات عرضيا
 لفعل البارى ما فيه مصلحة للمعبود لم يحصل ذلك الفعل بخلق
 استدراك التالى باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة هنا
 اشار الى الشئ بقوله لان الله قادر لحد قادر على ابطال ذلك
 اى ما ذكره من اللذة واللام وهما وجهان للمعبد بخلاف السرورية

والهم فيرجع الى المقلب وايضا انتقل الكلام الى هذه المصلحة اي
 التي جرت الكلام على تقسيمها باعتبار عودها الى الله تعالى باعتبار
 عودها الى الخلق واما غير الاسلوب عند التوجه الى قول في المتن و
 لانه يلزم فيه تمثيل الشيء بنفسه دعما لما ينوهم من انه توجيه للخلق
 الثاني من طرف المصلحة وهو كونهما تعود الى خلقه والامر ليس كذلك
 بل هذا توجيه للكلام على ابطال كون فعله لمصلحة نعم ان يكون
 عايدة على الخالق وعلى الخلق لخلقها ووجودها عطف تحسيرة
 لخلقها وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود الفعل الذي
 حصلت على وجوده كحفظ المين من الاداء لوجوده بواسطة خلق
 لبعضنا فان قلنا العمل حينئذ هو المصلحة في المصلحة ونحن نقول
 بالعكس قلنا المصلحة علة للفعل ذهنا وهو علة لما خارجا
 كما هو شأن العلة الغائية الا اننا نقول هي غاية لا علة
 لذات لكونها مناسب استقاط اللام اي فان قيل فان كونها مصلية
 والمراد بالذات في المقام النفس لزم تمثيل الشيء بنفسه اي
 وتمثيل الشيء بنفسه باطل لاد التمثيل حاكم بتغيير طرفيه واذا
 عطل الشيء بنفسه صار ذلك الشيء علة معلولا وهو تمام
 فما ادعى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة التمثيل
 فانها باطل وان قيل لغرضنا لا يد لكونها الاولى استقاط لام
 من قوله لغرض اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة العمل
 عرض لا يد عليها اي خارج عن ذات المصلحة نقلنا الكلام
 الى ذلك الغرض ولزم التسلسل والتسلسل باطل فاذا ادعى اليه
 من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل عرض خارج
 عنها باطل واذا بطل كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة

الفعل

الفعل ذاتها او عرض خارج عنها بطل القول بوجوب الغرض مطلقا
 سواء كان مصلية عايدة على الله او على الخلق وهو المطلوب وكما
 عرفت لكونها انهي الكلام على ابطال الدفين بالنسبة للافعال توجه
 لا بطلان بالنسبة للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه ايضا وعند
 التوجه اليه جابه في اسلوب التنظير حيث قال وكما عرفت اشارة
 الى انما استدركه على بطلان الغرض في الافعال يستدل به على
 الغرض في الاحكام وما يذكره فقهاء اهل السنة لكونه لغوي
 عن سؤالنا من قوله كذلك يجب في احكامه وتقرير السؤال
 ان يقال كيف تنقضي الغرض في الاحكام واساليب الفقهاء
 حارضية علمية فاجاب عنه بقوله وما يذكره لكونه لغوي بالجر
 عطف تفسير للمجمل الشرعي والضمير المعان اليه عايدة على
 الشريعة المفهوم من الشرعي وقال تفضلا ولم يقل حكمة ملائمة
 التفصيل للمجمل وحاصله ان المثل الذي يذكرها الفقهاء امور
 جعلها الشارع علامة على الاحكام وليست علة عقلية موجهة
 للاحكام فقوله اما هو بالمجمل الشرعي بسبب ان الشارع
 جعلها علامة على الاحكام واعتبر ذلك تفضلا منه فاذا
 جعلت حكم شي وبطلت تلك علامة حكم فيه حصل لك الظن بالحكم
 واجابه الضمير عايدة على العقل المفهوم من المثل وقوله و
 اجابه الاحكام بغير عطف على الحكم لعطف عطف تفسير لا بسبب
 اجاب العقل للاحكام لعدم العقل خلافا لفقهاء المعتزلة فان
 تمثيل الاحكام عندهم بسبب اجاب العقل للاحكام لوجود
 تلك العقل الموجهة لها لانهم يقولون الحكم اما هو لغرض اي
 مصلية فاذا وجد الغرض وجب العقل ذلك الحكم بخلاف اهل

السنة الثامن من موافق خلق ما ليس مصاحبة ولا دار منسدة فلا
 يتأقن ان يقولوا بايجاب العقل للحكم لعدم المصلحة عندهم التي
 يوجب العقل الحكم لاجلها ما فالحكم لا علة له عندهم توجب للعقل
 ايجاب الحكم نعم لعلامات نفسها الشارع والاعطية ترشدنا
 للوقوف عليه ولهذا اعترضوا بالاشارة رابعة لمضنون
 قوله وما يذكر فقها اهل السنة لخواي ولاجل كون المارد من عقل
 الاحكام التي تذكرها الفقهاء ما جعله الشارع علامة على الحكم
 لا ما كان موجبا للاحكام عقلا اعترض على ابن كحاجب قوله
 ان مقوله ومقول المعترض هو قوله ومنها ان تكون بمعنى الساعية
 ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الساعية اي الباعث
 لله تعالى على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله معللة وان
 العقل يوجب الاحكام لاجلها وهذا مذهب اهل الاعتزال
 ثم ان في كلام الشافعي اذ قضيه ان هذا الكلام لا يوجب
 بدامع الله لا مدي وابن كحاجب تتبع له وتاويل لخواي والدار
 له الشيخ تقي الدين السبكي والدمولم جمع لجوامع ويحكي انه
 كان لثاني عشر ردا كل واحد منهم يدعي الاحتجاج ويحتمل
 هذا من كلام المصنف وقوله انها القولة المذكورة والسياق يقتضي
 تذكير الصير المعاني على العقل وكان عدل لذلك مراعاة للصير
 وقوله مع ذلك اي مع كونها سؤلة وكذا ما يوجد كذا خبر
 مقدم وما مبتدأ موخر وقوله من افعال الله اي من افعال
 الله فهو على حذف مضاف وقوله موها حال من الذكر المقدر
 وقوله ما يوجد اي يطلع عليه اي وما يطلع عليه في الكتاب
 والسنة من ذكر افعال الله حالة كونه موها للتعليل بالاعراض

كذا اي لا بد من تاويله فهو تشبيه بان تقدم في صدر الكلام لا
 بايليه وهو انه عبارة موهمة تجتنب بقرينة ما بعده راد
 يجب تاويله بدله من كذا خبر وقوله بالفا لما تضمنه المبتدأ من
 معنى الشرط فتجعل اللام لواعلم ان المعتزلة كما احتجوا بهذا
 الآية على نبوت الغرير لم تحالوا على احتجوا بها على تخصيص مبدئية
 بالنعامة وانه لا يشاء المصلحة فقد روا في الآية ما اردت بخلق
 الحق والانس لا العباد وقد سبق الرد عليهم وبيان احواله
 الامر من عليه تعالى فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام
 الصيرورة الفارقة في جواب شرط مقدر اي فان اردت
 تاويل الآية فتجعل اللام لخواي فالفارق البطلان للجواب بالشرط و
 حاصل ما ذكر من التاويل وجهان الاول ان لام ليعبدون
 لام الصيرورة وتسمى ايضا لام العاقبة كما في قوله تعالى فانقطع
 الى فرعون ليكون امه عدوا وحرنا فانهم التقطع للتي و
 المحبة ثم صاروا عاقبة الى العداوة والحزن وجه فالمعنى انه
 خلقت ليعن والانس فصار مال امرها الى الامر بالعبادة ذ
 لا الى الاهمال ويرد على هذا الوجه ان لام الصيرورة انما ذ
 تستعمل عند الجهل بالمواقب وذلك بان يقصد الفاعل
 بفعله امر فيقع خبره في جهله بمواقب الفعل وما يصير
 اليه وهذا يستحيل عليه تعالى وجه فالاية ليست من
 موانع لام الصيرورة الوجه الثاني ان اللام في ليعبدون
 من باب الاستمارة بالتسمية وصورتها في الحرف ان تعتبر
 الاستمارة اولاي متعلق معنى الحرف ثم تتبعها الاستمارة
 في الحرف وبيان في الآية ان اصل لام التعليل ان تدخل على الغرض

في الشيء والباعث عليه اعني علته الغائية فهي مقدمة ذهنا
 لانها باعثة عليه متاخرة عنه خارجا اذ ترتب عليه والترتيب
 في الكلام بواسطة اللام والعبادة ليست علة للخلق اذ لا باعث
 له تعالى على شيء فنقول اللام للاستعارة التبعية بان شيئاً
 مطلق الامر بالعبادة على مطلق مخلوق ترتب علة الشيء الغائية
 عليه كترتيب السكون على البناء واستعير الاسم المشبه به للشبه
 فسمى التشبيه للجزيئات فاستقرنا اللام الموضوعه لترتيب
 العلة الجزئية على العلوية الجزئية لترتيب الامر بعبادة الجزئ والانس
 على خلقهم استعارة تبعية لبيان الاستعارة اولاً في العلية
 والغرضية الذي هو متعلق اللام وتبعيتها الاستعارة في اللام
 وصار حكم اللام حكم الاسد حيث استمرت في هذه العلية
 كما استعير الاسد لشجاع الشبيه بالحيوان المنتصر وكذا
 يقال في قوله تعالى فالتقطه الذئبق الاية اي ان شبه ترتيب
 العداوة والحزن المطلقين على مطلق الالتقاط يترتب مطلق
 علة غائية على معلولها واستعير اسم المشبه به للشبه فسمى
 التشبيه للجزيئات فاستمرت اللام الموضوعه لترتيب العلة
 الجزئية على معلولها الجزئية لترتيب العداوة والحزن الجزئيين
 على الالتقاط الجزئي ملها في قوله تعالى اخذوا وكقول
 ولنا يا ترى كل موضوعة: ودور الخراب الهرب منها
 قالوا اذ لم يكن عرض اخذ شروع في ذكر ما للنصوص من السد
 على دعواهم من نبوت الغرض له تعالى وذلك انهم سئد اسمها
 وعقليا اما السعي فلم يذكره المتكلم ثم اشار له الله بقوله سابقا
 وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة اخذ واما العقل فهو ما ذكره

هنا

هنا بقوله قالوا اخذ فالفعل سغاي من صدر منه وقوله اذ لم يكن
 عرض اي باعث بحمل الفاعل على الفعل قلنا السغاي اي قلنا منع
 المستلزم التي حكمت بها الشرطية التي جرت ايها الخصم عليها العلية
 لو كان الفعل او الحكم واقعا لغير عرض للزم السغاي من صدر عنه
 ذلك لان السغاي فاما فعل مع لجهل بالمواقف ولجهل بالمواقف
 بحال على وجه لان افعاله جارية على وفق علمه وحملايات السغاي
 في فعله اذ كان لغير عرض او ترجيح بالمرعطف على لجهل اي ما
 فعل مع ترجيح اخذ اي وما فعل مع العلم بالمواقف لكن مع ترجيح
 اللذة الحاصرة على المقوية المستقبلية ويحتمل ان عطف على ما
 فعل فهو بالرفع على الجزئية وقوله حتى يفصل السغاي في هذه
 الغاية راجعة للطرفين وقوله ما فيه ضرورة او حتمه اهلاكه
 اي يعمل ما يصير به او يهلكه حالا او مالا وهو لا يشعور
 بحال ان لا يشرب في هذا ضرره او حتمه وهذا ظاهر في الطرف
 الاول وهو من يعمل مع لجهل بالمواقف ولا يظهر في الطرف
 الثاني وهو من يعلم بالمواقف ولكن مع ضعف عقله ترجيح
 المرجوح بان يقدم اللذة الحالية ويترجمها على المقوية
 المستقبلية الا ان يقال ان عدم الشعور ما يعمل عدم الشعور
 حقيقة كما في الطرف الاول وحكما كما في الثاني فان من يزني
 مثلا مع علمه بعاقبة الامر لا يشعر حكما لتزليه مرة لجهل
 بالمواقف واذن هذا اي السغاي بطرفيه والمستفهام انكاري
 اي وليس فعل المراد من هذا القبيل وقوله المتعالي من مجرد
 كمال او نقصان هذا باعتبار قوله او نقصان مناسب لقوله
 او ترجيح اللذة الحاصرة فهو راجع له وقوله الذي لا يفرح بغيره مناسب

لقوله مع الجهل بالمواقف فهو راجع له وفيه لغو ونشر مشوش و
حاصله ان السفه يحصل له الضرر بعقله والضرر بالاشياء من
علمه والموت لا يتجدد له نقص ولا يرب شئ عن علمه وتم فصل
الموت لا يكون سببا على الاطلاق اى حال او ما لا جليلا او
حقيرا في سرا واعلان فتقوله في سرا واعلان من جملة الاطلاق
وهذا ترشيح لما يفهمه عموم شئ قبل اذ وقوع الكثرة في سياق
التي يدل على العموم وقوله في سراى اسرار بمعنى اخفا وقوله
واعلان اى اظهار وهذا صلة بعرب وانت خبير بانها اذا كان
لا يفيب عن علمه شئ حتى بالنسبة اليها في باب اولى ما كانت
ظاهرا لنا فلا حاجة لقوله واعلان بعد قوله في سرا لان
يقال صرح به الاجل السجع هذه شبهة من جملة المقترنة
اى تسكوا بها على مدعاهم باطلاق عليها شبهة لانها من بابها
لان الشبهة ما اشتمل امره على المستدل ولعقده دليل
وليس به دليل وزاد الله الاحكام اشارة الى ان مجتهد حاربه
في كل من الافعال والاحكام وان خلافاهم جار في كل منهما
ومن هذا يعلم ان في كلام المص تصور العدم ذكره للاحكام
الموجبة للافعال اى التي يحكم العقل بوجوب الافعال
او الاحكام لاجلها واقعا بغير عرض الوصف بالوقوع
فيقتضى الحدوث وهو ظاهر بالنسبة للفعل لا بالنسبة
للكلم لان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين هو قديم لا
يقبل الوقوع الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين
تعلقا بتعيين باعتبار على انه جزء من مفهوم الحكم وهم
فيكون الحكم حادنا او يقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه

الى المكلف

باعتبار المتعلق ليس جزء من مفهوم الحكم انه قديم للزم
السفه والعبث انت خبير بانها حيث كان في المصوم جروا في
مجتهد على السفه والعبث الا ان يقال يكون في كلام المص تصور
لعدم جرمه على العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه السفه
بالمعنى الاعم فيعمل العبث تأمل لكنه تعالى حكيم اى كفى
باطل لانه تعالى حكيم قد علم طوى الاستثنائية وادخل لكن
على سندها وقوله يستحيل عليه لفه صفة حكيم لازمة وقوله
فيستحيل اذ الف اشارة الى معنى النتيجة ولم يتعرضوا للبيان
الملازمة وكانهم اعتمدوا ظهورها في سياق النقض عليهم
بحسبها وذلك ان السفه الاشارة راجعة لمع الملازمة
على حذف مضاف اى وعند ذلك المنع ان السفه في المرفوع
ولا يخفى ما بين تفسير السفه هنا وبين تفسيره في المتن
من التعارض لانه في المتن جعل السفه ما فعل مع الجهل بالمصالح
وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه لما جرى في المتن
على ان تالى الشرطية كون الفعل سببا ناسبه ان يتكلم عليه
من حيث انه فعل الشخص وهذا نظم عليه من حيث ذاته
وخفة الفعل عطف على الجهل فالسفه يطلق على امرين
وهو لا يشعر بالضرر وافضل ان قوله وخفة عقلية تفسير
لما قبله قوله من فضالة المراد بقصاها تحصيلها بقا
لها وصف ليرة العاليه وقال مثلا لانه بين ترجيح المرجوح
بصورة من صوره على عقوبة عظيمة دائمة اى مثلا والا
مثلا ذلك العقوبة غير العظيمة او غير الدائمة فيطلق في
المرفوع ما في اللغة فهو اللعب والمخلط يقال لعبت كزح اذا

لمب وبعث كضرب اذا خلط على فعل الشئ مع الذهول
 وعدم القصد اي فانك في الارض والمحرك الشئ سيده او
 للمحبة ذاهلا عما يعمل وعدم القصد عطف تفسير
 المراد بالقصد القصد المعتبر منه اي وعدم القصد للمعتبر
 فلا ينافي ان اصل القصد ثابت فانه دفع ما يقال ان الذهول
 عن الشئ يقتضي عدم فعله اذ متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فإ
 معنى قوله ان فعل الشئ مع الذهول عنه وحاصل الجواب ان
 المراد بالذهول عن عدم قصد قصد معتبر فلا ينافي بكون
 اصل القصد وهذا كله لا لزوم له الاشارة راجعة لما ذكر
 من معنى المبث ومعنى السفة في الروي وقولنا لا نافتق الى في
 بيان عدم اللزوم بينهما فهو منه لما ادعاه من نفي اللزوم بينهما
 مع ان افعاله لغير الاوضح ان يقول والحال ان افعاله لغير
 مع ان افعاله جارية على وفق علمه اي وجه فيكون تجهل بمواقب
 الامور منغيا فلا يكون فعله منها وقوله وادعاه اي وجه فيكون
 عدم قصد الفعل منغيا فلا يكون فعله عبثا وقوله لا يلحقه خبر
 من فعلها اي مقابلة قوله سابقا حتى ان السفة بفعل ما يجر
 واما ولا يتجدد له كمال فهذا خارج عن المقام ثم للحكمة في هذا
 راجع لقوله لكنه تعالى حكيم لانه اي الحكمة المنسوبة الى عبارة
 عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها اي لانها عبارة
 عن الغرض كما قالوا وقوله في اي الحكمة يقتضي العلم والقدرة اي
 تتلزمها وفيه ان هذا الترتيب غير صحيح لان الحكمة غير العلم
 والقدرة الا ان يراد في الروم كل واحد على حدة فهو من لزوم
 العمل لا غراية وقوله لا فضل الشئ بالجر عطف على علمه كان الاول
 ان يقول

ان يقول لا غرض الشئ لان فعله عندهم الغرض المباحث فمضى كونه
 حكما انه لا يعمل الا لغرض وادعاهت هذا لفظا اي الكلام على
 منع الملازمة بالنسبة للافعال لغرض لسند منع الملازمة
 بالنسبة للاحكام وقوله وادعاهت هذا اي كونه لافعال جارية
 على وفق علمه فانما ايضا جارية على وفق علمه جريتها على
 وفق العلم باعتبار تعلقها بالمكلفين والافعال الاحكام وهي الخطا
 قدسية تامل لا يتطرق له من قبلها اي قبل الاحكام ان لا
 يتطرق له نقض من جهتها في اي حالة وجهها على عبده
 وان فسر المقترنة لفظا اي الكلام على منع الملازمة توجه النظام
 على منع الاستشائية وهو جاري على تسليم الملازمة جدا لافعال
 وان فسر المقترنة لفظا وكان الاحسن فكر الجواب على طريق الاستشائية
 بان يقال ما نقضت بالسفة والمبث اللزومين على عدم الغرض
 السفة والمبث الرفيعين ام شيئا اخر فان غنيمة الاول معنا
 الملازمة اذ لا يلزم من فضل الله افعالا لا بلا غرض ان يكون في
 ذلك سفة او عبث بهذا المعنى فان الله لا يناله مضيق ولا نقصا
 وهو حكيم المليم ولا يتصور في حقه السفة ولا العبث وان
 اردتم الثاني على معنى ان السفة والمبث فضل الشئ لا الغرض لهما
 الملازمة ومنغيا الاستشائية وارجكم المصادرة على المطلق
 فان السفة والمبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله تعالى معنا
 وانما يمنع اطلاقهما على الله لفظا ومنغيا الاستشائية ان من
 جهة المعنى لانا نقول بتبني الغرض فتوهم لكن التالي بالحل معوج
 لان السفة والمبث عبارة عن نفي الغرض وهذا غير باطل اذ
 السفة والمبث على الله بهذا المعنى غير مستحيل نعم يمنع اطلاقها

عليه تعالى لفظ لانها لفظان موهان لظلال وهو يد بهما
 سماع فلا يسوغ اطلاقهما والى هذا اشار بقوله وقصار الامر
 اى وعاية الامرايات على هذا التقدير اى الذى جزم عليه المقترلة
 المشار له بقوله وان فسر بخلافه وقوله هذين اللفظين اى لفظ الحسن
 والعبث لما ذكره في هذا نظر المقولة وان فسر المقترلة
 هذا واذا عرفت ان لفظا الهى الكلام على مسالتين من سائلين التي
 وقع فيها النزاع سينتأوين لخصوم توجه الى مسالة اخرى من
 سائل النزاع بينا وبينهم وهي مسالة هل العقل يتوصل به
 الشرع الى ادراك الحسن والقبح في الافعال المكتسبة فقالت
 المقترلة نعم واهل السنة لا دليل لاهل السنة ما اشار اليه المصنف
 وحاصله ان تساوى الافعال بالنسبة اليه تعالى في الاختراع
 على وجه الاختيار في جميعها بدون واسطة عرض ودون ان
 يعود عليه من نفع او ضرر يدرك على انتفا الحسن والقبح عنده
 في الافعال لان من تساوى عنده الافعال لا يتصور ان يقع
 عنده فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفى فلم يكن هناك حكم
 يدركه العقل بدون شرع ويحتمل ان يعلم ان الحسن والقبح للشي
 يطلق بازا ايمان بها الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع و
 منافرة كحسن المحل وقبح المرد بمعنى صفة الكمال والنقص كحسن
 السلم وقبح الجمل وهذه الحسنيات ليس النزاع فيها بل يحكم
 العقل بذلك اتفاقا بيننا وبين الخصوم وانما النزاع فيها
 بمعنى ترتيب الثواب والعقاب اجلا والمهمل والام عاجلا
 كحسن الطاعة وقبح المعصية فهو عندنا شرعى اى لا يعلم
 الا من الشرع ولا يدرك ذلك العقل وحده اى ولو خلى نفسه

فليس

فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افضلوه وليس
 القبح شرعا الا ما قيل فيه لا تفعلوه وعند المقترلة عقل اى
 يحكم عقل اى يحكم العقل لما في العقل من مصلحة او مفسدة لشي
 حسنة او قبحه عند الله تعالى وزعموا ان العقل يدرك ذلك تارة
 بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة بال
 كسب الصدق الضار وقبح الكذب النافع ويحكي الشرع موكره
 له لك وتارة يدرك ذلك باستمارة من الشرع فيما حصى على العقل
 كحسن صوم خريوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
 واذا عرفت بما ذكر اى من الافعال كلها مخلوقة لله من غير
 عرض ببعضها على خلقها عدم رجحان بعضها على بعض بالنسبة
 اليه لانه اذا كانت الافعال كلها مسندة لله من غير واسطة
 كانت طاهيا مستوية بالنسبة وليس بعضها حسنا وبعضها
 قبيحا بالطرقات او صنفه وحده فلا مجال للعقل في ادراك
 حكم شرعى لها من تصور النور في الاصل الايمان من اعلى
 السور لاجل الاطلاع على ما في دلالة والمراد به هنا التجاسر
 ومصدوق من المقترلة والمراد بالغيب الامر المغيب عنا وهو
 ما عنده تعالى وقوله وراى العقل من الراى وهو الاعتقاد
 اى واعتقاد ان للعقل وهذا تفسير بتجاسر وراى ان
 العقل يتوصل به وحده الى كبر تارة يدرك ذلك بالضرورة
 اى بدون نظر كما في حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
 وتارة يدرك ذلك بواسطة نظر كما في حسن الصدق الضار
 وقبح الكذب النافع ويحتمل ان الشرع في ذلك كله موكره للعقل
 ونفى قسم يتوقف فيه العقل ولا يدركه بنفسه بل يتوقف في

ويدل ان الحقائق يذهبن السيات فربما يكرمه اي غزنا عطينا
بمنه وكرمه اي العامة عليه فربما يكرمه ذكر بعضهم انه يصح ان يراد بالحمد
الحامدية اي كونه حامدا ويصح ان يراد به المحمودية اي الكون محمودا
ومعلوم ان كلاما من الحامدية والمحمودية وصفه اعتباري ويصح ان
يراد بالحمد ما يشمل الامر من معالكن انت خير باب الحمد الواقع في اوائل الكتب
هو الحمد المطلوب منها من الشارع في قوله عليه الصلاة والسلام كل امر
دي بال لا يبد فيه بالحمد منه فهو قطع فان هذا يتضمن طلب الابتداء
بالحمد ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بالافعال اذ لا تكليف الا بفعل
وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا بل امر اعتباري فلا يصح طلبه في الحق
ان المراد بالحمد في اوائل الكتب الثناء الذي هو التلطف سلك الجملة ولا يخفى
انه فصل ثم ان هذه الجملة يحتمل ان تكون خبرية لعظا ومعنى قولهم
الحمد لله ليس لئلا يبدل ذلك الشئ بحمد ما لم يكن ذلك الخبر فربما امر افراد الشئ
الخبرية والاكاف اتيابه ولا شك ان الاخبار باب الحمد ثابتة فربما
افراد الحمد اعني الثناء بالتحليل ويصح ان تكون خبرية لعظا انما هي
معنى وحتم فتكون لانثا الثناء بمضمونها اي انثا التلطف بما
يدل على مضمونها وهو اختصاص الله بالحامد واستحقاقه بها
لانثا المصموم لان اختصاصه واستحقاقه للحامد قد يم
لا ياتي في انشاؤه وان في ابتداء الشء والمقتن التبعير بالجدود
الشكر اقدم بالكتاب العزيز وكثرة مجيئه في كلام رب العالمين
في القرآن وفي كلام اهل الجنة واختيرت الجملة التسمية على
الفعلية لدلالتها على الدوام والنيات ولم يقدم الميزة لاهية
الحمد في مقام الاقتداء وان كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته
احتير لفظ الجلالة دون غيره من سائر الاسماء لكونه جامعاً

للذات

للذات والصفات اذ يضاف اليه غيره ولا يضاف لغيره كذا قيل
لكن هذا لا يظن ان على قول من يقول ان لفظ الجلالة موضوع للذات
الواجبة الوجود في المستحق لجميع المحامد اما لو قلنا انه موضوع للذات
وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع المحامد وصف خارج عن
الموضوع له معين له لانه من جملة فلا يعبر ذلك القيل قوله
الذي انما اعلم ان الاسم لموصول قبل انه كل وضعا جزئي استمالا
وقيل انه موضوع بجزئيات بوضع كل فعل كل من القولين هو
بهم وحتم فيقال اذ كان بهما كيف يصح وصف المولى به
وحاصل الجواب انه وان كان بهما في ذاته الا انه متعين في
بصلة فيصم الوصف به نظر الاتضاح بالصلة اذ الشارع للصحة
اما هو الله فربما شرح صدور العمل في هذا الكلام براءة استهلا
بالنسبة للشرح والمقتن اما بالنظر للشرح فهو من قوله شرح لان هذا
ينهم منه ان هذا الكتاب لا محتمل واما بالنظر للمقتن فن قوله
سوا طمع به هين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذي فيه
بهذا الشرح علم الكمال هو لانه هو الذي سبقت مسايلة به هين
والشرح في الاصل التوسيع للمسمى ولكن المراد به هنا التهيئة
اي الحمد الذي هي مصدر العمل وتبنيها بالارادة الرغبات البشرية
والرغبات الظاهرية عنها صدر العمل جمع صدر والمراد به القلب
فهو مجاز لعل علاقة المحلية والمراد بالقلب العقل الذي هو النور الذي
لا المصفة المنورية الشكل في مجاز مبنى على مجاز علاقة عقل كل منهما
المحلية لان الحق ان العقل محل القلب كما ان القلب محل الصدر وذكر
بعضهم ان اطلاق القلب على العقل حقيقة وحتم فليس في الكلام المجاز
ثم ان من المعلوم ان الحمد للمعلم النفس بواسطة العقل وحتم فانه

دلالة الادلة على انه دليل النقلى ليست بطريق النص وانما
سبب دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من البرهين
القطعية والقواعد السمعية فانها بين ووجه الاحسية ان
في عطف العام على الخاص شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن
ويحتمل ان عطف احسن من العلة على المعلول وتبين الاحسية
بما عسى من الامور الثلاثة وهذا كله وجه بلائية و
الاحسية بالنظر للطرف الثانى وهو القواعد السمعية
واما وجهها بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية
فهو المقابلة لان العقلية تقابل السمعية والحاصل
ان البائية والاحسية من جهة ما ذكر وان كان التعبير
بكل من المبرزين فيه التجوز يفسد لما اطلق
بمن اطلق يفترض عليه وقد عيى بان من اطلق لاد
يفترض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلق تحصيلها
لان تحصيلها حاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان المراد
كتاب الامام كرمين ولا يرضى فاعلم ضمير يعود
على البالغ وهو عطف على قوله ان يعمل فكر اى يجب
عليه ان يعمل فكر ويجب عليه ان يرضى بحجج المراد بالوجوب
وجوب الاصول لا وجوب الفروع وكذا كل ما ذكره المصنف
في هذا الكتاب من الامور الواجبة على المكلف والواجب
الاصل ما يرجع لاصول الدين وبالمعنى غيره واداه
كان عدم الرضى بالتقليد واجبا اصلها الزم عدم تكنا
بالتقليد وانه كفر ويحتمل ان يكون قوله ولا يرضى حيلة
مستأنفة خبرية لفظا انشائية معين بمعنى انه من

ذلك

ذلك لتأييده اللام بمعنى في وهو جمع عقيدة بمعنى
معتقد حرفة التقليد الحرفة هي الصنعة وهي في هذا
المقام مستعارة لشيء مستقيم بين بقوله التقليد وحق
فاضافة محرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة الاستعارة
المذكورة وانما اطلق على التقليد حرفة لحسن مرتبة
صاحبه لان الحسنة شأن الحرفة عرفا فانها الحرفة
هذا علة لقوله ولا يرضى لى وقوله في الاخرة فيه اشارة
الى انها مخصصة في الدنيا وهو كذلك عند كثير من فيه
ان هذا لا يفتح المدعى لما اخذ من اسلوب الكلام الذى
هو عدم خلوص صاحبها من الخلود في النار لاد قوله
عند كثير من يقتضى انه عند الاكثر لمخلص عند الله في
الاخرة مع ان المدعى عدم الخلود من قال اولى ان يقول
عند اكثر المحققين او عند كلهم لاجل ان يطابق اول
الكلام بحره فتأمل ان الحكم الحادث لا يخرج بالحادث
لحكم القديم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
لتعلقا تجيزيا ملتبسا بالطلب وبالإباحة او بالوضع لاما
فليس ناشئا عن واحد من هذه الخمسة بل ليس ناشئا عن شيء
صلا هذا واعلم ان الحكم الحادث يطلق على ادراك ان النسبة
واقعة اوليت بواقعة ويطلق على النسبة وهي ربط المحل
بامور موضوع ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة الثمنى الاول هنا
لان الادراك نفس العلم والاعتقاد لانه ناشئ عنهما فحين
ان يراد المعنى الثانى وهو النسبة وقوله ينشأ عن امور
الاولى يتعلق به امور لان النسبة يتعلق بها تلك الامور

ادراكه على ان الشريعة انما هي عليه كحسن صوم لحر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال وكلام المصنف لا يشمل هذا القسم
وود شرع لغير تفسير لقوله وحده الى ادراكه كحسن النعم
او في الافعال المكتسبة على انه لو سلم ذلك لم يجد لاي على
سبيل التنازل وارجح المعان وضامير ان الحال والثان و
الاشارة واضحة لما راى على حذف مصافق ان مبنى ما راه واعتقد
من ان التحسين والتقيج عقليان وقوله ثم يحزم العقل اى
فيرو عليهم بان العقل قد لا يحزم شئ من الحسن والقبح وقوله
لتعارض وجه من النظر في ذلك اى في الحسن والقبح وحيث كان
العقل قد لا يحزم حسن الشئ ولا يقيجه لتعارض وجه التعريف
ذلك بعد ظهور فساد مذهبهم من ان كل فعل اختياري يتركه
العقل اما حسنا او قبيحا وهذا ما يقتضيه ظاهر العبارة وما
قرره في الشئ يخالف ظاهر ما ياتي فاذا لم يعرف لوجه هذا ترجيح
على ما ظهر من فساد مذهبهم اى فاذا اظهر ذلك فساد مذهبهم علمت
ان لا يعرف لوجه جبر على حسن او الايمان والكفر لانها كما لا يصلح
لما سواه من التعاليف فسلمها وجوب الصلاة وحرمتها زنا
وانت جدير بان المناسبات للسياق احرا المترجيع على الحسن والقبح
بان يقول فاذا لا يعرف حسن الايمان وقبح الكفر لا يمدحى الشرع
لان ذلك محل التراجع لا على الحكم الذي هو الوجوب والتعظيم لكن
سهل ذلك كون الحسن يستمدع الوجوب والتعظيم يستمدع التعظيم
من غير واسطة توضيح لقوله ابتداء وتصير له صلو صفة
اى سوا كانت تلك الصفة حقيقية او وجودية او كانت
اعتبارية لاجل ان يطابق المذهب لامية الاما قيل به

افعلوه

افعلوه بصدق على الراجح والمندوب وقوله لا تفعلوه بصدق
بالمحرم والمكروه وخلاف الاولى فيقال لكل منها قبح على هذه
الطريقة وبقي واسطة وهو المباح وتخصيص كل واحد منهما
ان من افعلوه ولا تفعلوه وقوله لا علة لاجل خبر عن تخصيص
اى ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والركاة وخوعها و
تخصيص لا تفعلوه بالركاة وخوعه لا علة له الافعال الاختيارية
ان التي من شأنها الاختيار من جهة العقل بمعنى العقل وحده
اد احدى مذهب يدرك حسنها او قبحها لما يحده فيها من المصلحة
والمفسدة فالفعل الذي يحيد فيه مصلحة يدرك حسنة عند
الله وانه يترتب عليه الثواب اجلا والمصلحة عاجلا والذي يحيد
فيه مفسدة يدرك قبحه ثم توجه الى ما لهم من التفصيل في
ذلك يقال فيزعمون ان منها اى من الافعال وقوله ما يدركه
العقل اى من حيث وصفه بالحسن والقبح اوفى الكلام حذف
مصافق اى ما يدرك وصفه العقل لان ذلك هو المدرك لى
متعلق التفصيل ومنها ما يدركه العقل بالبطاى ومن لافا
ما يدركه العقل وصفه بالشرع يجب موكدا لما يدركه
العقل في هذين النوعين الاولين ومن نقول باقى موصفا
ومنها ان من الافعال وقوله ما يقف اى العقل عن ادراكه
وصفه بخبر عن حال المحل ومن وصف الموصوف فالمراد بالمال
الموصوف كالحسن والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل
وقوله لاننا نشأ فيه اى في هذا النوع كغيره من الحكماء اى
وصفا قالوا الحكماء هذا تنظير طلبا للايضاح والمقارن
ينبغي المعنى وتسد القضاى ككتاب منزه عما قيل في

اصول الادوية ثم اختلعتوا الخبير الى ان المتصلة بعد اتمام عمل
 ان الحسن والقبح عقليان لا شرعيان فخلعتوا في سبب ذلك
 القدماء الى ان حسها وقبحها لذاتها لا بصفة وذهب قوم الى انها
 بصفة توحها وقال قوم القبح بصفة توحه والحسن لذاته و
 ذهبوا الى ان الحسن والقبح بوجوه واعتبارات متعددة
 مذهب حسنة وقبيحة لذاتها ان فالافعال الحسن وقبيحة
 لذاتها المعنى لغز الحسن والقبح وصفان ذاتيان لا عرضيان
 حسنة وقبيحة لصفة لازمة اذ ان الافعال الحسن وتقع
 لصفة لازمة اوجبت لها ذلك فهي حسنة لما قام بها من حسن
 لازم وقبيح لما قام بها من قبح الارم فمنها عرضيان لا رايان
 وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى لان العقل عرض قوله
 المختص وصف للاحتياط اي المختص بعدم تمييزهم عن غيرهم
 وقال قوم منهم بالتراق حاصلة الافعال الحسن لذاتها
 وتقع لصفة لازمة هو جاز على التفصيل فالحسن والقبح
 وصفان حقيقتان على الافعال الثلاثة واما على الرابع لاق
 فهما وصفان اعتباريان لا حقيقتان فقد حسن العقل
 باعتبار وتقيم باعتبار اخر كضرب القيمة للتأديب وغيره
 وحجته الطاهر راجع للثالث والتمييز اما هو الصنف
 اي فالرأى املا حسن من حيث ذاته وقبحه عارض له
 ولو وقع العقل اي بوقوع الفعل الكلي من حيث ذاته ليقع فعل
 الله لان فعل الله وهو الاحياء من اراد الفعل الكلي سواء
 على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة خمس يقول بالحسن والقبح
 الذاتيين والوصفيين والاعتباريين وقوله والله اعلم بالصحيح
 مبتدا

مبتدا وقوله ما مضى غير الرد فاذا المصدر راي اول باسم الفاعل
 او يكون ما مضى على حذف الجار والتقدير والرد على جميع ما مضى
 او الرد على الجميع بما مضى في صدره ووجه الرد بما ذكرنا
 اسناد الافعال جميعها للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على
 وجه الامر والنهي واذا كان الفعل لا يقتضي طلبها منهم على
 الوجه المذكور فيلزم بحسن طلبها او النهي عنها اما لو كانت الافعال
 مخلوقة للعباد كما علم من البراهين السابقة حتى بحسن عقلا
 فلهذا العقل انما يدرى الحسن العقل او قبحه الا لو كان ذلك العقل
 مخلوقا للعباد لكان غير مخلوقا له فتقوله حتى يحس قبحه على المعنى و
 قوله وانما يرجع الخ جواز عن ما يقال حيث كانت الافعال لا تأيد
 للعباد في شيء منها فما وجه طلبها منهم قال وانما مرجع الاحكام
 اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال من ثواب بيان
 لما جعلت فالجمل اشارة على الثواب منها فعل الواجب والمقرب
 وترك المحرم بنية والمجمول اشارة على العقاب فعل المحرم
 والمجمول اشارة على عدمها كفضل المباح لذاته اي كما قال
 بعضهم فهو راجع للمقول الاول لانه حار على اتصاف العقل
 بالحسن والقبح لذاته وقوله او لصفة لازمة اي كما قاله اخرون
 فهو راجع للمقول الثاني لانه حار على ذلك ومجموع لذاته والصفة
 لازمة راجع للمقول الثالث الجازي على التفصيل وهو صحيح
 عندهم اي والقيح لا يقع منه تعالى لما كلف الله الكار والايام
 اي ولا العاصي ترك العاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعة
 لا تقع وان العاصي لا يتركها تكليفه بحسب اى استحالة عارضة
 لتعلق العلم بعدم وقبحه لما اختلف بان يكون الخ هذه الرد

فان العقل يطلب ان النهي عنه
 حتى بحسن عقلا

مخصوص بغير محايضة ولذا قال قال في الشرطية لذاته او لصفة
 لازمة يعني حقيقة اما لو كان بوجه واعتبار لصحاح يحس
 تارة ويقع اخر كما ضرب تاديبا وظلما وقالوا في كجاج
 وزنى ولا اجتماع النقيضان عطف على الى الشرطية وهو
 قوله لما اختلف اي لا انصف الفعل بالحسن والقيح لذاته
 او لصفة لازمة لا اجتماع النقيضان لوجودا لا تناقض
 هنا بالمعنى اللغوي له وهو الثاني لا بالمعنى الاصطلاحي الذي
 هو اشياء امر وثقبة ان الحسن والقيح يثبتان على كل من
 الاقوال الثلاثة الراجع لها هذا الازام ولا اجتماع النقيضان
 في قوله لحيث ان اجتماعهما في قوله لا كذب بن غدا انه ذلك بحجرات
 طابق الواقع بان كذب في الغد كان حسنا لصدق المطابقة
 وفيها لاستلزام وقوع متعلقة الذي هو صدق الكذب
 عنه في الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا للكذب بعدم
 المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفا متعلقة الذي هو كذب
 القبيح فقد لزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن والقيح في
 الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين ما هو اعم من
 المثل بالنفس والمثل للصفة لازمة وقد يترمون ما
 ذكر ويقولون انه لا تناقض لاختلاف الاعتبار والقيح
 في المسألة اي مسألة الحسن والقيح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب
 والمدح والذم على انهم لو سلم لهم ذلك اتخذوا تقدم ان
 مرجع الاشارة ما رى على حذف مضاف ان مسمى ذلك
 من التحسين والتقيح الى اخر ما سبق وقضية قوله هيا
 يعني انه لكان قوله شيء وقوله في ذلك كل منها جار على الاحكام فليكن

الكلام جاريا على مسالتين مسألة الحسن والقيح بمعنى ترتيب
 المدح والذم عاجلا وترتيب الثواب والعقاب اجلا هل العقل يرى
 ذلك وحده اذا حمل ونفسه بدون الشرع او لا ومسألة هل
 العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الاحكام الشرعية المنطقية
 بالافعال او لا ولا شك ان كلام المسالتين وقع فيه التناقض بيننا
 وبين المخصوص الا ان هذا خارج عن الطاهر من كلام المتن لعدم التقرض
 فيه لمسألة الاحكام اصول الحق اي بالسطر لتواعد اهل الحق هم
 اهل السنة لما سبق في ما سبق من ان الافعال كلها مستوية
 بالنسبة اليه تعالى من حيث ايجادها اختيارا والقرض به فلا يعلم
 حسن العقل ولا قبحه الا من قول الشارع افعله ولا تفعله
 وكذلك لا يعلم حكمه من وجوب او نهي وحرمة او كراهة الامر الشرع
 قوله يدرك حكم الشرع اي يدرك الحكم الشرعي في الافعال لذات العقل اذا
 ادرك حسن العقل ادرك حكمه المترتب على ذلك لحسن من وجوب ونهي
 واذا ادرك قبح الفعل ادرك حكمه المترتب على قبحه من حرمة او كراهة
 على تقدير ان متعلقه بفساد لقضاء العقل لا استنباطه
 فساد مذهبهم وقوله بحيث يستبين ولا حاجة له بحيث يستبين
 اي نقضاد مذهبنا حيث في ذلك اي ذلك المذهب الذي هو
 المذهب الذي ادرك العقل الاحكام بالافعال وان لم يثبت في يدرك
 اذن له مرتبة على قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان العقل اذا
 ادرك حسن الفعل ادرك حكمه المترتب عليه كما يقولون فكان
 له اي لذلك الشكر قبل الشرع فايده اذا ما لا فائدة فيه لم يسي
 بحسن هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكن يتبين
 الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع باطل اي فيبطل المقدم وهو

ساب
 النقيض

وجوب الشكر قبل الشرع فثبت تقيضه وهو عدم الوجوب قبل
الشرع وهذا سند للاستدلال به والاقسام كلها هي الثلاثة
وهي عدم الفائدة للرب المكور وعودها للمعبود في العاجل والآجل
فلان هذا سند لبطلان عوده فائدة الشكر قبل الشرع الى
المعبود عاجلا فلان ما يحصل له في العاجل النفع بالكلية
بذلك الشكر وهذا ليس بفائدة اجلا اي وفي كيف يدرك
وجوب الشكر مع عدم علمه بعائده وهو ادراك الضمير للرب
الاول الذي وجب الشكر عندهم فكان عليهم ان يقول وهو ادراك
كونه تعالى منعم وادراك حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فان
قالوا لما ذكر فيما مر انه لا فائدة لوجوبه وقبح كفرانه فان
قالوا ان شكر المنعم قبل الشرع استشرسوا لا واداعى على ذلك توجبه
لتعريفه ودفعه بقوله فان قالوا ان بل فيه فائدة للمعبود
عاجلا وقوله هو الامن اي في محال من العقوبة التي يحتمل حصولها
له في الاجل قلنا اي على سبيل المعارضة وكذلك يحتمل اي ووجه
فلا يحصل الامن انما هو الشخص بمبنى الروح وقوله انما فيه
اي في فصل الشكر ذاته اي جسمه ويصرف في ذلك اي في
الملوكة بالانقلاب فغير اذنه تعالى المالك لها بان يتبعها
هذا تصوير لشكر المالك اي كمن شكر ملكا شكرا موصورا بانعقاب
عبيده في ادائها ولما حصل انه اذا شئت اعضاءه في الشكر
كان شكره هذا بمنزلة قوله للمعبود ملك من غير اذنه قوما
واخدموا سيدكم بسببه انعامه على قد تعرض لي قد عرض
للمعقوبة بسبب شكره للمنع على هذا الوجه اي من حيث انه انقلب عبيده
واذم بغير اذنه كسرة بكسر الكاف اسم للنقطة من الشكر المكسرة

قوله

وله من خراين الواو والحاء ولا تنقص اي تلك الخراين بما
يعطى منها في المحافل اي المجالس جمع محفل معنى مجلس يذكر
الملك اي غير اذنه لاستهزاء به اي في المعنى وان لم يقصد ذلك
الى عظيم قدرة الله اي قدرته العظيمة وملكه الواسع كلاشي اي
شكر المنعم قبل الشرع على نعمه مشابهة من شكر الملك على نعمة صغيرة
غير اذنه لهذا الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل اي توجبه
وقوله الى طلب احكام الله تعالى اي الى ادراكه لاحكام الله في الانظمة
اي المتعلقة بالافعال يميزان متعلق بدخول واضافه لما بعده
سببية وقوله دخول اي توجه يميزان محتمل اي فاسد خاسيا اي
دليلا وقوله وهو حسي اي منقطع وفق ذلك اي وفق الاحكام
على الشرع معنى الشارع بمعنى انها لا تنظم الا نفعه وانما القتل لا يبركها
وحدود والمحافل معرفة اي في معرفة ما ذكر من الاحكام او الطريق
ومعرفة تلك الاحكام من الشارع السماع من الرسل على النبوة
المراد بها الرسل وعلى معنى عن وقوله وهو اي البحث عن النبوة
وما عطف عليه الفصل اي مضمون الفصل الذي فيه فصيح الاخبار
ويحتمل ان الضمير راجع للبحث بمعنى البحث على وجه المتخدام في
فصلها في فصل قد سبق ان العقائد تنوع الى الهيئات ونسب
ولما هي الكلام على الهيئات وما يتعلق بها توجه الى النسب
وعند التوجه اليها رجع لها بالفصل على عبادته في راحم الكتاب
ولما توجه للكلام عليها وكانت عند اهل الحق من الجائزات لان
الواجبات قالوا من الجائزات والجوارح خبر مقدم وقوله بحث
الرسول مبتدأ مؤخر والمصدر مضاف لمفعوله والفعل هو اذنه وحيلة
يجب الايمان به اي توقعه اعتراضه برض ركني الاستناد وحيلة

او معطوف على المجرور وراى من الذي يجوز ويحب الايمان كقول
 ولم يمر على هذه الحملة فيما سلف كما انه لم يمر على الطرف اعني قوله في
 حقه تعالى كما جرى عليه فيما سلف وكان حذف الظرف من هذا الدلالة
 السياق السابق عليه وحذف قوله ويحب الايمان بهما سؤالا
 السياق اللاحق عليه الى العباد اي لجنسهم من اس وجن ومالك
 بنا على القول بان الملايكة محاطون بفروع الشريعة والسمع لجنس
 ذكر صادق بالسمع لجميعهم كما في حق نبينا محمد وبالسمع لبعضهم
 كما في حق غيره ليس هوهم امراد متعلق ببعث وهذا من ترايد
 الارسل وهي لا تنحصر كثرة الامر للرجل والمنهوب والسر لمل
 المحرم والكرهه وخلاف الاولى على القول بالامعة قسم سادس
 على القول به بخلاف الاولى وخامس على عدم القول به وما يتعلق
 بذلك اي بما ذكر من امراده ونهيه والامعة التي هو خطاب تكليف
 وما في نصب عطف على امراده من خطاب الوضع له في انظار خطاب
 الوضع هو الكلام الدال على حصل الشيء شرطا كالطهارة لعدم الصلاة
 او سالكه خول الوقت لوجوب الصلاة او ما كان كمي من النسبة
 لصحة الصلاة والصوم لما عرفت متعلق بمقدروا غائبوا
 لتبليغهم الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للميل
 مع علة طاعة طاعة ما رتب عليه عاجلا المذم وأجلا
 الثواب والمقصية ما رتب عليه عاجلا الذم وأجلا العقاب وما
 بينهما هو ما لا يترتب عليه شيء من ذلك وهو فعل المباح والكرهه
 وخلاف الاولى وانما كان لا يدرى ذلك لما امر الله لا يدرى حسن
 الفعل ولا قبحه حتى يبرك انه طاعة او معصية من الهيا
 اي من الامور المتعلقة بالاله كالصفات الواجبة له وما يستحيل
 عليه

عليه وما يجوز في حقه وما يتعلق بها اي بالالهيات كما هو الاضمار
 التقر وكضرب الفصل المفروق منه اعني قوله واذا عرفت بما ذكره من
 بعض افعال على معنى بالنسبة اليه تعالى نحو شرع في النبوة جمع بين
 وهي الامر المتعلق بالنبى وفي نسخة النبوة جمع نبوة والاولى بالنسبة
 بالالهيات في حكم الرسالة اي في حكم النبوة وما يتعلق بذلك
 ان عا ذكر من نبوة الرسالة والذي يتعلق به باقي النبوة تصديق
 النبى فيما جابه من الحشر والعراطة والحوض والجنة والنار وتطهير الصنف
 ونحو ذلك وليست الاشارة دلالة لاقامة الدليل في معنى النبوة
 والنبى والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام
 لمعنى النبوة لاجل الاولى لمعنى النبى في اللغة لانه سياق الكلام
 بعد ما يناسب لمعنى النبى في اللغة لانه هو الذي يقال فيه اخذ
 من البناء وقيام فيه انه فعل بمعنى فاعل او مفعول تامل ويجوز
 الاولى حذف الواو وقوله فهو من باب فتح الباب ويصح فيها ان تكون
 مصغرة وان لم تكن مخففة او بمعنى فاعل اي فهو مبني بالنيون
 وقدم معنى مفعول على معنى فاعل لانه مقدم عليه في الواقع
 او مفعول ظاهر انه اذا كان ما هو ذا من النبى الذي هو مصدر الملائكة
 يكون بمعنى مفعول ايحوسى كذلك فكان الاولى ان يقول واخذ
 من الانبياء وانه فهو بمعنى مفعول ضم الميم وكسر الميم اسم فاعل
 او بمعنى مفعول فتح الميم اسم مفعول ولما حصل ان نبى ان كان
 ما خوذ من النسا كان فعلا بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان
 كان ما خوذ من الانسا كان فعلا بمعنى مفعول او بمعنى مفعول
 تامل او هو معنى هذا لا يظهر الا اذا كان النبى سولا
 ويصح ترك الهزاي من نبى المهور وقوله في هذين الوجهين اي كونه

اسم فاعل او اسم مفعول وقوله تسهيل لا اد لاجل التسهيل بقلب هرة
 يارحتمل لاجل التسهيل جذفها لان التسهيل يطلق على كل منهما
 فهو ما خوذ اي اعط النبي والخط النبوة وهو ما ارتفع من الارض
 لهذا هو الصواب واما قولهم ان النبوة بمعنى الرفة فينبغي ان
 لا النبوة ليست مصدر الا ان يقال قولهم بمعنى الرفة عن حرف
 مضاف او بمعنى دي الرفة والمكان المرتفع من الارض مرتفع
 عن طريقه هذا ساعلى ان اعط بنى الغير المهور اسم فاعل في شدة
 مرفع بضم الميم وفتح الراء عليها فيكون اسم مفعول والطور بمعنى
 الحد وبمعنى القدر وكلاهما صالح هما وقوله باختصاصه بانه
 سببية وقوله بالوحى الباد لاجل على المقصور عليه والمقصود
 وكل صحيح وخطاب الله تعالى اختصاص النبي بخطاب الله
 تعالى بالسطر للجملة لان خطاب الله ليس لكل الانبياء بل للمهم
 ذاتية للنبي والارادة للنبي عند كونها ليست صفة ذاتية
 له ان النبي من نوع البشر ويستحيل اختصاص بعض افراد النوع
 بامر ذاتي كالناطقة للانسان لا مستوا او اذ النوع جميعا
 في الحقيقة ولوازمها وما يرد على الكراهية قوله تعالى قل انما انا
 بشر مثلكم يوحى الى فاجت لنفسه الشريعة والتميز بالوحى
 وهو امر عارض حازر خصه الله به دون ساير الازداد
 ذاتي والكراهية نسبة لمحمد من كرام اسجستانى بوزن حرام
 ومقتضى هذا حقيق اليافى المنسوب وكسر كافه ولا متبنة
 الى كصفة العلم بما صار اليه انطلاقة وقصبة كلام النبوة
 عندنا هي النبوة عندهم لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل
 النبوة التي زعموا اليه انها مكتسبة بالرياضة هي صف مراد

القلب

القلب وجلاوه الى ان يتهيا لما يتهيا لادراكه غيره ونحن نقول
 بكتابة هذا المعنى لكن لاسمية نبوة بل النبوة عندنا هي اختصاص
 الشخص بسماع وحى من الله تعالى بواسطة ملك او دونه ولاسله
 في عدم اكتسابها لهذا المعنى وحق فليس لخلاف بيننا وبينهم معنويا
 واما هو اعطى راجع للتسمية اي النبوة اعم للمعنى الذي قالوه ولا
 فهي لاسمية بالنبوة ولذا لا نقول بالاكساب وهم لا يسمون
 ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكساب التركيبية
 اي تركيبة النفس وتطهيرها من الصفات الذميمة والتملية
 الى التزين بالاوصاف الشرعية وقوله ههنا لا كسر الصاد ككتاب
 اي جلا فالنفس كالمراة المصدية والبعد عن الصفات الذميمة
 والتلبس بالاصناف الشريفة تحليها في مراة النفس من اضافة
 المنسبة به للشبه الى ان تها عاية للمصفاة وفي الكلام حرف
 اي ويقولون ان مرجع النبوة لهذا المعنى الذي هو مصفاة
 النفس بالتركيبية والتحلية الى ان تتهيا لادراكها لا يدرك غيرها
 واما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا وقوله الى اصناف الله
 عندنا اي اختياره عندنا وتخصيصه عندنا بالوحى اليه ورسالة الى
 الجسم بالمحتوى الاول الى بالطرف الاول وهو سماع الوحى من الله
 وقوله والثاني الى وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ كالمثل
 هذا سطر هذا الترتيب مع ما فرغ عليه فان المرفع عليه الذي هو المختص
 بالاول والثاني لا يقتضى سنة بين الرسول والنبي بل الذي
 يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو جابا بالمرفع عليه في اسلوب
 يقتضى ما ذكر من الترتيب كان يقول فالمختص بالاول النبي والمختص
 بالاول والثاني فرسولا ايضا وقيل هما بمعنى اي ملتبسين بمعنى

وهو اناس اوحى اليه شرع وامر بتبليغه من الناس الذي بالاول
 بوجوبه لا بد لا يشترط في الرسول على هذا القول ان يكون من البشر
 لقوله تعالى جاء علما الملائكة رسلا وانما يشترط ذلك في النبي ويختص
 في الرسول من البشر ان يحتمل في من اوحى اليه بشرع وامر بتبليغه من
 الشرع مع انه يوحى اليهم اي بالاحكام مختصون بها في انفسهم
 وانظر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد وصفه في
 التنزيل بالنبي والرسول وكذا قال في حق موسى واسماعيل عليهما
 الصلاة والسلام وكان رسولا نبيا وهذا القول المتماثل بالبيان
 يدافع ما في التنزيل من اجتماعهما في حكم الرسالة لانه مختلف
 في حكم الرسالة هل هي جارية او واجبة او مختصة الاول مذهب اهل
 السنة والثاني للمعتزلة والثالث للمواهب حكم الرسالة جار على
 اقسام الحكم العقلي مذهب اهل الخزان الرسالة اي التي هي
 تخص بعض البشر بجماع وحي و امره بتبليغه للخلق وقوله يمكن
 اي لان ارسال الرسل وان لم يشتمل على حكم ومصلح لكن تلك
 الحكم غير باعثة له تعالى على ذلك بل وجود الارسال وعدمه بالنسبة
 اليه تعالى ولا يجب عليه وغاية تلك الحكم حتى يكون الارسال احيانا
 عليه وانما تلك الحكم مرتبة على الارسال وغاية له واجبة
 المعتزلة ان قلت كيف يتصور انهم يوجبونها وهم يقولون
 باستقلال القول بادر الاحكام من غير حاجة الى الشرع
 اخرى بان يقولوا منع بعثة الرسل وانها عبثة لحيث بانهم يقولون
 ان القول وان كانت تستعمل بادر الاحكام لكن اراء الناس
 تختلف واهوامهم لا تألف وهذا موجب للتنازع والخاص
 والتعادي والتظام كان الاصلح بهم ان يقيم الله لهم خليفة
 في الارض

في الارض هو يدور اجزاء يعلم بها انه من عند رب العالمين لينقاد
 اليه الكل ويسموا ويطيعوا فيقولون بين الناس وتوقفهم على
 ميزان العدل والانصاف فيستقيم التقابل والتحكم وينقطع
 التحامل والتظام واذ كان هذا هو الاصل في حقهم وجب عليه
 بناء على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح والاصح عليه لبيانه
 ومنعها البراهمة جماعته من المخذنين يقولون لرجل فيقال له
 برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل القول بهذه الطريقة وهي
 امتناع بعثة الرسل عقلا واحالتهما ركيزون جميع الرسل وشبههم
 ان العقل يكفي عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل
 فقبیح وما لم يحكم فيه عمن ولا يوجب العقل عند الحاجة اليه وم فإرسا
 الرسل عمن وهو هل الله محال واما المعتزلة فقد علمت انهم يوجبون
 نظر لما فيها من المصلحة فيقولون ان البعثة اصل للمعاد لما اشتملت
 عليه من المصلح والحكم ومراعاة الاصل واجبة عليه عقلا بمعنى انه لا يمكن
 تخلف ذلك ان حق ما مضى لم يراجع لفساد المذهبين على ذلك
 والشرع المؤثر في تحقيق بطلان اصل التعيين والتبعية يقتضي
 فساد مذهب البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الصلاح والاصح
 يقتضي فساد مذهب المعتزلة واما المسألة الثالثة وهي
 اقامة الدليل على ثبوت رسالة ما يتعلق بها الى الكلام الذي
 شأنها الشامل لها ولما يتعلق بها وقوله مع لفظ العقيدة يعني
 قوله الاق وتفضل سبحانه في غنى الله كذا في نسخة ولا يخفى
 عدم مطابقتها للفظ المتن فالاولى نسخة امر الله اشارة
 منه لادوات جنير بان تسليم الاحكام الذي جبر عليه المتن هو
 على طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قال الله هنا وما

في الارض هو يدور اجزاء يعلم بها انه من عند رب العالمين لينقاد اليه الكل ويسموا ويطيعوا فيقولون بين الناس وتوقفهم على ميزان العدل والانصاف فيستقيم التقابل والتحكم وينقطع التحامل والتظام واذ كان هذا هو الاصل في حقهم وجب عليه بناء على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح والاصح عليه لبيانه ومنعها البراهمة جماعته من المخذنين يقولون لرجل فيقال له برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل القول بهذه الطريقة وهي امتناع بعثة الرسل عقلا واحالتهما ركيزون جميع الرسل وشبههم ان العقل يكفي عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل فقبیح وما لم يحكم فيه عمن ولا يوجب العقل عند الحاجة اليه وم فإرسا الرسل عمن وهو هل الله محال واما المعتزلة فقد علمت انهم يوجبون نظر لما فيها من المصلحة فيقولون ان البعثة اصل للمعاد لما اشتملت عليه من المصلح والحكم ومراعاة الاصل واجبة عليه عقلا بمعنى انه لا يمكن تخلف ذلك ان حق ما مضى لم يراجع لفساد المذهبين على ذلك والشرع المؤثر في تحقيق بطلان اصل التعيين والتبعية يقتضي فساد مذهب البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الصلاح والاصح يقتضي فساد مذهب المعتزلة واما المسألة الثالثة وهي اقامة الدليل على ثبوت رسالة ما يتعلق بها الى الكلام الذي شأنها الشامل لها ولما يتعلق بها وقوله مع لفظ العقيدة يعني قوله الاق وتفضل سبحانه في غنى الله كذا في نسخة ولا يخفى عدم مطابقتها للفظ المتن فالاولى نسخة امر الله اشارة منه لادوات جنير بان تسليم الاحكام الذي جبر عليه المتن هو على طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قال الله هنا وما

والناحية بين لنا طريق الاستدلال على ما كلفنا به من اعتقاد
صدقهم ليثبت المستدل وقوله بتأييدهم أي بتقويتهم ونصرهم ^{بالحجة}
عما هو من شأنها بقوله الدالة على صدقهم ثم أخذ في تصوير الحجرة
بما هو من شأنها بقوله الدالة فقال وهي فعل اندوف في بعض النسخ
وهي فعل اندخارف وفي بعضها وهي فعل اندخارق وحاصلها
الإضافة أو الصفة وهذا هو الذي أشار إليه في المسألة الثالثة
وسمى الكلام على المقود الدالة على صدقهم أي في دعواهم
الرسالة وما أتوا به من الأحكام متحد الخ أي محمول لذلك فحارف
دليلا على الصدق حقيقة كان فيقول آية صدقهم أن يكون كذا أو
حكما كان يفهم منه مثل ذلك من غير تصريح غير مكنون أي مدعيه
أي لم يدعي أنه صدق ما أطلق أي محازا من إطلاق اسم الخاص على العام
لأن الآية الدالة على صدق الرسول أعم من أن تكون صريحة أو غير
مفصلة لصدقها لمخارقاته الذي ليس بمقارنا لدعوى الرسالة فصدق
المعجز بعض صدوق الآية الدالة على صدقه ولعل أن للتحقق في الأصل
اسم ثبت المعجزة ثم استعمل في مظهر المعجزة ثم استعمل فيما هو سبب المعجز
وهو في الآية الدالة على صدق الرسول وحمل سبحانه وجهه فالتد
في لفظ معجز المنقول من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة أو الملائكة
كما في علامة على صدق النبي الخ هذا ما سبب للقول بالترادف
والاقتداء بغير الرسول إلا أن يقال أراد جنس النبي عليها
أي على الآية الدالة على صدق الرسول بشر حقيقة المعجز الإضافة
للبيان ومعنى الإشارة بالمعجز الدلالة عليه فلفظ معجز يدل على
أنها أثبت المعجز للمعارض لأن اللفظ إذا أطلق ينصرف لمعناه
لحقيق ومعنى المعجز الحقيقي المثبت للمعجز ولا يصح ثبوت

المعجز

المعجز أي ولا يصح الحمل على المعنى الحقيقي حيث تكون الآية مثبتة
للمعجز المعارض لثبت من جنس مقدور البشر أي كانت شاقا المقود
ولا يصح لفظ المعجز حقيقة لأن إطلاق اللفظ فرع عن إمكان معناه
يقارن المعجز المعجز عن أي ولا يثبت عليه ولا يآخر عنه
والمعجز عنه هنا هو المعارض أي الاتيان بالمثل وهي منتفية
وهم فلا يصح ثبوت غير متعلق بها وحاصل أن المعجز عند الشاعرة
صدق المقدر وهم فلا معنى وجودي يقارن المعجز عنه فلا بد أن
يكون المعجز عندهما وجوديا فكأن المعجز وجودي بضاد القدرة
منه من التعود لاختياره فذلك المعنى هو المعجز والمعجز عنه المقود
وهو مقارنه له والمراد يكون المقود معجزا عنه أنه لا يقدر على
فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه وأنه وجد منه اضطرابا
والآية الدالة على صدق الرسول إذا كانت من جنس مقدور البشر كيف
يقال أنها مثبتة للمعجز المعارض مع أن المعجز عنه وهو المعارض
أي الاتيان بالمثل منتفية والمعجز يجب مقارنته للمعجز عنه وهم فلا
معجز عند وجوده إلا بآية الدالة على الصدق وأطلق المعجز على انتفا
القدرة أو من إطلاق اسم للزوم وإرادة اللزوم وانتفا القدرة
على المعارضة لازم للمعجز عن المعارضة لأن المعجز عن المعارضة ومن
وجودي يمنع منها فينتفي معه القدرة فعليه كما يتسامح في الجهل
المعجز حاصل أن الجهل قيل حقيقة في المركب وهو أدراك الشيء على خلاف
ما هو عليه بحال في البسيط وهو انتفا العلم بالشيء وقيل لا سم
للقدر المشترك وهو انتفا العلم بالمقصود وقيل أنه مشترك بين
الأمريين وهو المشهور والشا جاز على الأول لأنه قال كما يتسامح في
الجهل ويطلق المعجز على الأول إطلاقه على انتفا العلم محاز مرسل

من الخلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم لأنه يلزم من ادراك الشيء على
خلاق ما هو عليه عدم العلم بذلك الشيء الوجه الثاني من التوسع
أي من وجهي التوسع يشعر بفعل العجز أي أن المعطى مجمع يشيران
ذلك المحارق وهو الآية هو الذي وجد العجز وليس كذلك بل الذي
أوجده هو الله تعالى فتوارة يشعر بفعل العجز أي يشيران ذلك
للمحارق للمسيح مجمع هو فاعل العجز وقوله وإنه تعالى أي ولحال
أنه تعالى هو الذي أوجد العجز وأنه يسمى ما فعل العجز ما وافقه
على المحارق أي وأنه يسمى للمحارق الذي فعل الله العجز عنده من غير
أن هذا يقتضي وجود غير الممارضة عند الآية الدالة على صدق الرسول
وهو ينافي ما تقدم من عدم وجوده فكانه هنا جرحا على أن العجز
غير وجودي وأنه سلب الممارسة على الممارضة قوله وهو فعل الله
لأن ترك الكلام على صدور المتن اعتمادا على الحرره وترك الكلام على
الوصف أعني قوله الدالة على صدقهم اعتمادا على ما يأتي من الكلام
في دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عقلية أو وضعية
فشرح هذا الإشارة ونجته لقوله وهي فعل الله المعجزة وقوله يشيران
أي بيننا وبين الناس والتأنيديتان للتأكيد واليداي البيان
فاحتزنا بالاول الفارقة في جواب شرط مقدم أي أن اردت ما عني
بذلك الترتيب فاحتزنا بالاول المخوات جبريا بالاول احتزنا في
الله والجنس لا ياسب ان يقال عند الكلام عليه احتزنا عن كذا بل
المناسب ان يقال خرج عن كذا فليس فعلا لله أي ليس فعلا
اصلا فالنهي منصب على المقيد ثم ان الاقدم سوفي اطلوب
التسليط بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لأنه هو الاسب في
توجيه خروج المقيد عن الجنس كذا قيل وقد يقال ان التسليط
لا للتوسيع

لا للتوسيع ودخل فيه أي في الاول الذي هو فصل الله سبحانه الفعل
الذي تعلقت القدر لهحادثة به وهو الفصل الكبير ومثله قوله كذا
النبى للقرآن طلبا للايضاح والمراد بالقرآن الالفاظ أي بالمعروف والمنقلا
بها لرسول الله الاضافة للمعبد أي لرسول الله المصمود وهو سيدنا
محمد دون غيره أي دون تلاوة غيره فليست تلاوة غيره
مخرج لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لقالي ان خبره المرسند
لكون تلاوة النبى للقرآن معجزة له وتلاوة غيره ليست معجزة لا
للنبى ولا لقالي وليس كذلك الواو تعليلية لأنه ترجيح لمصون
قوله اذ غير هذا ان المحاصل من المنبر انما هو مجرد الحكاية لا ليس
أخذه عن الملك بخلاف النبى فإنه وإن كان حكاية لكن بعد ان
أخذه عن الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقرآن
والمختص بالنبى هو الاخذ للقرآن عن الملك وحق فيكون هو أي
أخذه عن الملك هو المعجزة في الحقيقة لأنفس التلاوة كما يقتضيه
اول الكلام منس وانقياد الشجرى اذ عانها بالرسالة وانشائها
لا امرع وهو ذلك أي كانشقاق القمر وتسلم لجهنم عليه صلى الله
عليه وسلم وكان لا يلزم عدم الجمع بين كافي التمثيل والتمثيل
أخذه عن الآخر من النوع الثاني أي مما لا تتعلق به القدرة
لهحادثة وحاصلة أنه لخلق هل يشترط في المعجزة ان تكون غير
مكتسبة من لا سور التي لا تتعلق بها القدر لهحادثة اول
يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض الاصحاب
وهو ما اشار له المصنف بقوله وعين بعض اصحابنا والثاني قول
لجهنم وهو ما صدر به المصنف لا الاول أي الذي هو الفصل الثاني
فلا تكون المعجزة منه اصلا وقوله على هذا ان القول المشار اليه قوله

لانها تتشابهها وشك وروهم قضية كلامه ان الشاك
 والمتوهم كل منهما حاكم وفي ذلك خلافا لمن يرى ان الشاك
 حاكم يرى ان الشاك اعتقاد ان تقاوم سببهما فيكون
 حاكما بهذا وبهذا ومن يرى ان الشاك ليس يحكم يرى
 ان الشاك التردد في الوقوع وان لا وقوع فلا يحكم عنده
 ومن يرى ان المتوهم حاكم يرى ان العقل يحكم بالمرجوع
 فالوهم عنده منشا الحكم الوهمي ومن يرى انه ليس يحكم
 يرى انه لا يحكم بالمرجوع فالوهم عنده ملاحظة المرجوع
 بثبوت او نفيه منصوبا على التمييز اي من جهة
 ثبوت له او نفيه اي او انتفايه عنه اما ان يجد في
 نفسه لجزم بذلك الحكم اي الذي هو نسبة المحكوم به للحكم
 عليه اي اما ان يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه
 ادراكا غير جازم وقوله الاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم
 وقوله اما ان يكون اي الجزم لسبب واعني به ضرورة
 ذلك كما في قولك الواحد نصفه اثنين والكل اعظم من الجزء
 فان الحاكم بنبوت النصفية وبالا عظمية جازم بتلك
 النسبة بسبب الضرورة اي البدهية او برهانها اي كما
 في العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع
 فالحكم بنبوت صانع للعالم جازم بتلك النسبة لسبب
 وهو البرهان المذكور واعني به ضرورة او برهان
 اي ولا نفي به ما يشمل الشبهة وقوله او لا اي او لا يكون
 جزمه لسبب بدلا لشي اصل او شبهة ويسمى الاول
 اي وهو الجزم بالحكم اي ادراكه ادراكا جازما بالضرورة او

برهان

برهان علما ومعرفة وبقينا اي فالعلم والمعرفة واليقين
 الفاظ مترادفة معناها الا واحد في متحدة مفهوم او
 ماصدقا كما هو شأن المترادفين والثاني اي وهو
 الجزم اي الادراك الجازم الذي ليس الجزم به لضرورة ولا
 لبرهان بل ناشي عن شبهة او لاشي اصلا وغير الجزم
 اي وغير الجزم بالحكم اي والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله
 اما ان يكون راجحا اي اما ان يكون الحكم راجحا ويسمى الاول
 من اقسام غير الجزم اي وهو ادراك الحكم الراجح على مقابلة ظنا
 وقوله والثاني اي وهو ادراك الحكم المرجوح على مقابلة وها
 وقوله ويسمى الثالث وهو ادراك الحكم المساوي لمقابلة شك
 وقضية ان الشاك ادراكه بسيط وقد علمت انه اما ادراك
 لمجموع شيئين او انه التردد في الوقوع لو اللاد وقوع قائل
 فلا يمان ان حصل الا اي ان تعلق به شيء من اقسام غير
 الجزم وفيه شيء وذلك لاننا لا يمان عند المحصم هو الادعاء
 المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد الجازم المطابق للناشي عن
 دليل رقة فلا يتاقي ان يتعلق به شك ولا ظن ولا وهم
 واجيب بان المراد بالايان الايمان القوي بحسب الظاهر
 وهو العقائد كنبوت العترة لله والارادة والعلم الخ
 ذلك من العقائد فالاجماع على بطلان اي على عدم
 الاعتماد به من خلوص صاحب من الخلود في النار
 وان حصل عن القسم الاول اي وان تعلق به القسم الاول
 فالاجماع على صحة هذا يقتضي كفاية الجزم بالعقائد
 الناشي عن دليل مع انه لا بد مع ذلك من الادعاء وهو

وعبر بمصدر نحو قوله ونظري في نظم هو اي لا في تلاوته هذه التلاوة
مكتسبة للنبي واما فوات اللفظ مكتسبة له واطلاع عظمة على نظم
اي وفي اطلاع الله النبي عن ذلك العلم من الملك والاطلاع هو
تعلق قدرة الرب بكون النبي يتطلع على ذلك ويتلقاه وياخذ
من الملك وحده من افعال الله وكلا الامرين اي وهما التلقا والمص
والاطلاع عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاراد فظاهر واما
الثاني فلان الاطلاع كما عرفت عبارة عن تعلق قدرة المولى لا
شك ان هذين ليس فعلا للنبي وهذا الثاني اظهر ببط
بل المورد على المحصل للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب
يعني اذ احتراز بالشرط الاول مقدم ما في التعبير بالاحتراز و
تفسيره بالشرط غير مناسب لاد الاول وهو فعل الله عز وجل
من ماهية المعجزة لا من جنس في تعريفها وليس شرطا خارجا عن
ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق الركن
الذي هو مراد ولو قال يعني ان يخرج بالاول لمكان اولى
وهو كون المعجزة لوقال وهو قوله فعل الله لمكان انشأ وقوله
كالصفة القديمة ادخل بالكافي الذات القديمة لعدم اختصاص
لهذه الكون وجبة القديم ليس معجزة وحاصل ان القديم يشترك فيه
الحق والباطل فلا معنى لاد بقوله اية صدق كونه الاله عالما اقول
او نحو ذلك ان المبطل كالمشي يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص
ثم ذكرت لانه للترتيب الذكرى وقوله في اشتراط اي وعدم
اشتراط ذلك ففي الكلام حوق الواو مع ما عطفه من نظير
ذلك الاشارة واجتمعا مثل به ابن دهاق وابن خبير يانه
لم يتقدم له نظير اخر ورجح فلا موضع لكلمة اي ومثله في

ومثل

ومثل ان دهاق القول بعدم الاشتراط بتلاوة النبي الخ
فالضمير المشترط فاعل مثل وهو عايد على ابن دهاق والبارئ
المضروب عايد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة
مكتسبة المفهوم من القولين والتعلق هو بلحا الممثلة والقاف
ان الدوران والظهير في ظهور وقوله اذ وقع المعجزة بها اي واما
ادامه يقع بها فليس معجزة وقوله لا على سبيل لتأنيدي على سبيل
الكسب واصاوة سبيل للتأنيديانية وجعلها اي لا فعال
لاكتسابية ومن جعلها ما اخر عليه الكلام وقوله من حيث فعلها
المأري اي من حيث تعلق قدرة الباري بها لان حيث انها
مكتسبة اي لان حيث تعلق قدرة العبد بها ومال اي امام
لعمري اني ان القدرة لخر وفيه هذا من انصراف والكلام لان
اول كلامه اذ ان المعجزة قدرة العبد عليه قاول الكلام يوافق
قوله الجمهور واخره يوافق قوله البعض فاحييه بان الزاوي يعني ثم اي
ثم مال بعد ذلك لان شرط ثبوت كونه الاول في ثبوت
ان يكون مسبوقا بعمومه اي والمرض بان القدرة لم يتجدها
فيستلزم ان يكون فيقول فيتميز ان لا يكون ثم القدرة معجزة
لان يتجدها بها الشيء والعرفان انه لم يتجدها فليت بمعجزة وقد يقال
ان امام لعمري ان القدرة على العمل المكتسبة معجزة يقول
كان انني متحديا بها تامل وانك ان تقول سياق في كلام المصنف
المتحدي قد يكون معطوفة وقد يكون لربا ولا شك انه اذا كان كمتحدي
باللزم في المتحدي بالحركان يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما
فان قلت لم يشك ان ما عرفت عليه من التبريد عرض سوال فطر لقوله
فعل لم يخرج وجه التبريد ودرجته فقال ان قلت لم قد عجز

التي لا اراد لهي كمنس وكانه الانب ان يعبر الى الرسول وان جاز على
 القول بالترادف كما قال عليه السلام لجازي قال ذلك لما رزقوا في
 وانه يصح ذلك من الناس فقد وقع التحدى بالعصمة في عدم قتله
 وضربه ثم اقصور الى اي مقصود الى اذني ولا تسطرون اي ولا
 تملكون ولا تحصلون مقصودكم كالضرب وتقتل اي قد تعدم
 كمال من سيدنا محمد ونوح بعدهما فالحوان بخلافه المجرى التي
 تحدى بها ليست هي العصمة بل اخبارها بها على وقوعها من
 في الحال اختيارا واثباتا على ان على اي ادراكه ولخاتمة الضمير
 راجع الى السائل سيدنا محمد وليدنا نوح وقوله بذلك اي بعد
 الفعل تناره كل من علمه واختاره وقد يقال العلم امر جنسي فلا يقع
 التحدى به فالذي يقع به التحدى في الحقيقة الاخبار الناسي على علمه
 على وقوع ما ظهر متعلق باخباره اي على وقوع ما هو حاصل في الحال
 وما يحصل في المستقبل وليس المراد على وقوع ما هو حاصل في الحال
 ظهر في الماضي لان شرط المجرى ان لا يكون ما ضمنية فالمجرى لخاتمة
 بعدم تكملة في الحال والاستقبال هو المجرى خبره واستخباره
 اسما شيان العلم والاخبار فالمسألة لذلك ان لو قال هما المجرى
 الان يقال اورد الصبر اشارة لما قلت من ان المجرى في الحقيقة
 هي اخباره بالعصمة الناسي على علمه بعد قوله اي بعد قول المرف
 المجرى او ما يقوم مقامه تنارع فيه زاد وقال فيدخل هذه
 الزيادة عدم الفعل يتوجه على شرط كون المجرى فعلا في
 التعبير بالاشتراط شي اذا الفعل من ماهية التعريف للمجرى
 لا يتحقق بدونه فاما ان لو قال يتوجه على اخذ الفعل في
 التعريف وليفظ اشتراط قد يكون الخذف للتعليل كالخذف

بالعصمة

بالعصمة الاولى ان يقول كالعصمة اذا تحدى بها لان ظاهره ان المجرى
 هي التحدى وليس كذلك في الحالين المراد بهما قوله صلى الله عليه
 وسلم وقوله نوح وكان لا نسب ان يقول في الحالين بعد قوله في
 الحالين عدم فعل منهم اي من المخلق وقوله كالضرب والقتل مثال
 لتعميل المعلوم من المخلق ضربها اي فرضها وعينها ومثله اي
 مثل المذكور وهو العصمة في كون التحدى بعدم فعل المجرى كذا
 الارف ان يقول بعد في رساله بدل من قوله مدعى النبوة اجاب ابن
 دهاق الاول واحا جوابا لو اعطى على قوله قال الشيخ اي لا محل
 هذا السؤال قال الشيخ المرفى لا لاجله اجابه ابن دهاق المجرى
 والمشرى قبل الاعتراض المرفى على المجرى ان الزيادة لا محل
 دفعه وابن دهاق لم يقبل هذا الاعتراض وتبين ويروده سني
 محمد وعبر السعد في المقام بعد بقوله امر خارق لمعاداة المجرى
 فعل قال سني واللفظ كالتجار الما من بين الاصناف وعدم كعدم
 احراق النار برده وسلاها او بقا الجسم على ما كان عليه من غير اعترا
 على وقوع الواقع اي حاصل في الحال والمستقبال ولا شك ان
 الاخبار بهذا الامر اسما شيان الناسي على علمه يحصل من غيره فهو
 مخرج لانه فعل الله خارق للعادة او اجاز امام الحرمين هذا
 جواب عما استدركه المص من قوله وشذذ اقال لمحمد بن المرف
 جواب ابن دهاق وهو جواب من التحدى بالعصمة عن الادية
 وانقل فان المقود المستمر هو المجرى اي والمقود فعل و
 حاصله ان قوله الرسول اي ان يقوم احد من هذه الاقليم
 شهرا مستمدا المتحدى به هو مقودهم شهرا مستمدا فقيامهم هو
 مقودهم والمقود المستمر شهرا مستمدا هو فعل وكذا يقول اي

ج
 هـ
 ز
 ح
 ط
 ث
 د
 ر
 ز
 ح
 ط
 ث
 د
 ر

امام الحرمين وهذا من عند المعاد لان ما قل له وقوله ان الترتيب
 للابواب في المثالين الآخرين اعني قوله عليه الصلوة والسلام قد
 عصمى رقبتي وقوله نوح ثم قفوا الى ولا تظنوني وكلاهما بين
 اي جواب اس دهاق وجواب امام الحرمين عا ذكر في الجوابين
 وهو الاخبار بعدم الايداع على خلاف استناد بعدم العمل مستحق
 بوقع وقوله على العرض ان في المسألة المفروضة وهي ان لا يتصور
 عصمى رقبتي وقوله المتحدى لم يرد على الرسالة اية صدق ان لا يتصور
 احدهما اهل هذا الاقليم مدة كذا او نحو ذلك وهو خالص بالامام
 فيه ان هذا نيا في قوله اولاد وكلاهما بين غير مستقيم لوجهين
 فان طاهر ان كل واحد من الجوابين يرد عنهما وجهين وكلامه ان
 هما يقتضيان كلام الامام غير مستقيم لوجهين وجواب ان
 دهاق غير مستقيم لوجه واحد تامل لكلام المتحداه عند ما
 ومذهبنا ان القدر لا يؤثر في العدم فلا يكون فعلا فان احاط
 كما علم ان يتعلق القدر بالوجود متفق عليه واما قطعها بالعدم
 فمختلف فيه فقال بعضهم وهو القاضى من تبعه انها تتعلق به
 وقال امام الحرمين ومن تبعه لا تتعلق به القدر لان كعادته
 اما جوهرا وعرضا والعرض من صفات نفسه اعدامه مجرد و
 جوده وعدمه بقا به وبجوه شرط بقا به اعداده بالاعراض
 فاذا اراد الله عدمه حبس عنه الاعراض فيقتل شأنا اعلت هذا
 فتقول ان فان احاط اي امام الحرمين بان العدم الاضافي فعل
 اي كالفعل في تعلق القدر بكل وقوله وان العدم ان الظاهر
 على الجوهري وقوله ليس يقطع الاعراض اي ليس سبب فنعمة
 الاعراض وجسمها عنها لم يتغير له ذلك هذا جوابه قوله
 فان احاط

فان احاط والاشارة راجحة لمضمونه ما وقع به الجواب لان
 رايه اي امام الحرمين وقوله ان العدم الظاهري اي سوا كذا طاريا
 على الجواهر وعلى الاعراض وقوله فبطلت حيلته اي حيلة امام الحرمين
 وهو ما يحتل بها في مسألة المتحدى بالمعصية حيث قال ان المتحدى
 به فعل وهو ترك الايداع على خلاف المعتاد وترك الايداع عدم
 فتعلق به القدر فيكون فعلا وليس المتحدى به عدم الفعل
 تقييد الشيخ اي وهو قوله او ما يقوم مقامه وفيما ان زاد تعلق
 اريد لاجل تقييد لعدم وشمول للفعل وعدمه وليست تلك الزيادة
 تقييد لان الاول ان يقول اتباع تقييد الشيخ وهذا مع ما قبله
 كلام المقترح في جميع الصور اي صور المسألة المتأتمية اي
 في كل صورة وقع المتحدى فيها ظاهر العدم الفعل بخلاف جواب
 عدم الحرمين ليس كسقط في جميع الصور كما سلف مما
 اشركنا اليه ان مما ذكرناه قوله وقد يجان عنه اي عن ابن دهاق
 اما مطابقة اي اما فعل مدلول على المتحدى به مطابقة كما لو
 قال اية صدق اشتقاق الفرقان الاشتقاق متحدا به وهو فعل
 مدلول على المتحدى به مطابقة وقوله اولاد وما اي فعل متحدا به
 مدلول على المتحدى به لزوما كما اذا قال معزني ان لا يقوم احد
 من اهل هذا الاقليم مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو
 المتحدى بعدم قيام احد من اهل الاقليم مدة الشهر لكن المتحدى
 بذلك يستلزم المتحدى به بذلك ولغبار به على وفق الواقع ولا
 شك ان علمه عالم يعلم به سائر الناس واجباره المطابق منه
 عالم يخبر به من الغيب فعل فصار المتحدى بالعلم والخبر مدلول
 عليه بالانتماء لا بالمطابقة اذ لم يتل اية صدق علمي وخبري

مطابق للواقع وكذا يقال في قول النبي صلى الله عليه وسلم ان المتحدى به
 مطابقة عدم الايداء او القتل والتحدى بذلك سيتلزم التحدى بعلم
 بذلك واخباره به على وفق الواقع نصار التحدى بالعلم ويخبر مدعيه
 عليه بالالتزام ثم ان ظاهر المص يقتضيان هذا الجواب انما يتجدد
 لاسن دهاق وليس كذلك فانه يتجدد لامام محرم من ائمه بان يقال
 متى كان التحدى لا يقوم احد مطابقة كان بالمعنى المستمر
 التزاما بل المروم في هذا السبب من الاول وقد يقال ان المهم لم
 يدع اختصاص هذا الجواب بالس دهاق لكن لما كان حروبا لم
 لحرمين مستغنا بعدم اطرافه في جميع الصور وواجب عدم
 هذا الجواب لم يتعرض للجواب كما ذكر وفيه نظر في كون
 المتحدى في المحرم فلاما لا على التحدى به استلزاما نظرو
 ذلك لاد المستند دلالة الالتزام المروم الذهني بان يكون بين
 المعنى الموصوف له اللفظ المدلول عليه بالمطابقة والمعنى المدلول
 عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم الروحية للدرجة والعربية
 للثبات والزموم الذهني منفردا سوا قلنا ان المراد بالزوم
 السبب بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم قد يتصور التحدى كما مر من
 كالمصمة وعدم القيام شهر او لا يتصور التحدى بالعلم بذلك و
 الاخبار به وكذا لا يتصور المصمة والعلم والاخبار بها على وفق
 لها صل في الحال او تصور بعدم القيام شهر او العلم بذلك وتصور
 به اوافق للواقع فان العقل لا يخرم بالزوم بينهما ويحتمل
 ان يقال وجه النظر ان هذا التعميم لا يفيد كلامهم فان المشتبه
 كلامهم لاقتصارا على الاول ويحتمل ان يقال وجه النظر الزوم
 اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني لا يقع به التحدى لانه شرط

المتحدى

المتحدى به ان يكون المتحدى به واضحا حق لا يكون فيه شبهة
 ولا خفاء ولا غير مطرد لعدم انضباطه لتفاوت اذهان المتدلى
 فقد يكون المروم بينا ظاهرا عن شخص وخفيا عند شخص اخر
 ان يقال وجه النظر كل واحد مذكر ولعنه بقوله حارقات النساء
 المراد بالاعتاد ما يقع بين الناس ايماء او غالبا كان في قوله اية صدق
 ظن الشمس من المشرق وامطار السحاب هذه السنة فلا يكون هذا محتملا
 اذ هو امر مشترك يستوي فيه الحق والمطل وهو المنسب ومن
 المعتاد السحر لما كان من المعتاد ما هو خفي توجه للكلام عليه
 خصوصا فقال من المعتاد السحر ونحوه ان كالشموسة ووجهه السحر
 اليد مع اخفاء السبب في خواطرها القتل والقتل والمفسد لها السحر
 فهو علم كيميائية استعداد ان تقتصر بها النفوس البشرية على طهر
 التأثير في عالم العناصر بلا معنى وفائدة التغير من حال الى حال
 وينبغي ان يعلم انه قد وقع الخلاف في السحر قيل هو من ان المعتاد
 وقيل من الخارق الاول للمعاني وهو ما جرح عليه الكلام حيث قال
 ومن المعتاد السحر والثاني لاسن عروة واليه توجه بقوله خلاف المن
 جعل السحر حارقا لكن ليس خاص هذا لا يظهر كونه علة لجعل
 السحر حارقا لان السبب الخاص يوجب حارقية فعمل اللام
 عمى مع وفي نسخة لكن له مسبب خاص وهو احسن وحاصله
 ان السحر حارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو وان كان
 حارقا لكنه مخالف للخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة
 لها بل الى قدرة الماعل المختار كخوارق الانبياء والاوليا
 بحر المفاطيس لاضافة للبيان انما اشترط كون الفعل حارقا
 في التعبير بالاشراط لشي لان الحارق من ماهية التعريف لانه شرط فيه

لعدم بقاء الاصل زبد ونشأ بدون محارق ولا محاذ
 حقيقة الذي هو ظهور صدق الرسول وايضا فان المجرة
 هو هذا توضيح لما قبله وليس منابر له فلو حذف لفظ ايضا كان
 اولى ينزل منزلة التصديق بالمقوله في ينزل منزلة تصديق
 الله له لقوله صدق عبدي في كل ما بلغ عنى وهذا يقتضي ان
 دلالة المجرة على صدق الرسول وصحة رسالته ما فيه
 لا يدل على ذلك الا على التصديق وعلى الصدق لمفهوم من تصديق
 لعدم اختصاصه اي لعدم اختصاص المعتاد بالصادق بل
 يجري في الصادق والكاذب ولا يشترط كون محارق مينا
 من جهة اتعاقبا اي بل يجوز ان يقول اية صدق ان يحرق الله
 عادة اليوم او عدا من غير ان يعني محارق وانما يتعين بصل
 الله تعالى فاذا اخرج الله عادته اليوم او عدا ان فلق البحر
 او شق القمر فقد صدق بذلك وهو محجزة معينة من جهة
 اي مرجحة مدعى الرسالة وان يبرى اي وان غلبوا المعتاد
 وصفا كاشف للحيل وقوله في الكثرة اي اعتبارا بمصلحة الكثرة
 او مصحبا للندور فالاول كبحر المفاطيس والثاني كاسحر
 ولاجل هذا ان النوع النادر بيان لاسم لاشارة فانه قال
 ولاجل ان النوع النادر من المعتاد زيد على شئ اي لانه على
 الصدق وفي بعض النسخ ولاجل ان هذا النوع النادر من
 المعتاد ولا يدل على المحط فائدة الكلام على قوله لا يدل على
 كونه من المعتاد فانه لا محل له في الايراد بل يصح انما
 المراد ان هذا النوع لما يمكن الا على الصدق من غرابته وندرة
 ورد الاعتراض بان هذا المجرة وان كانت غريبة فلمعها

من هذا

من هذا القيل فلا تدل على الصدق على هذه الشرطية اي
 الشرط وهو قوله محارق للمادة ما يتوصل اليه لعل من القول
 وانواع الحيل لهذا بيان لما اي قد استقر ادهان لعتلات
 لهذا فانواع الحيل في علومها وحيلها يترب عليها امور عجيبه
 حارة للمادة كعلم الطلاسم والسيما وقوله فالطلسمات
 منبسطه بعضهم بغير الطار والسين واللام فيها ساكنة وسطه
 بعضهم كسر الطار واللام المستدتين وسنوب السين بعدها
 وهي علم بدينية استعدادات تقدر بها النفوس البشرية على
 ظهور التأثير في عالم العناصر بواسطة حالات سماوية
 كظهور الكوكب الملائك او توسطه وعروبه او قطعته من
 الملائك الملائك في كذا وحلوله فيه او اقترانه مع الكوكب
 ملا في في برج كذا وهذا القيد فارق السحر وهو بلا معنى
 كسر القيل بل جليل هذا من جملة محارق الذي يتسبب
 عن الحيل لانه نوع من الحيل الذي يترب عليها محارق كما
 هو عاظم وهو فيقدر في العلم والاصل وانواع الحيل التي
 يرتب عليها امور حارة للمادة كسر القيل بل جليل هذا
 كسب جبروت وقد اشتهر في اسرار الخدج جمع سر في العباد
 حرق في مقام بيان اسرار الموجودات والسر اختص
 المعنا طيس جوده لتعريف واختصاص الزمر في خطها بصار
 الافع وهذه الاسرار هي العجايب فتعربا ما ذكر سلا يلزم
 ظرفية الشئ في نفسه ولو قال وقد اشتهر بعض الموجودات
 باسم اعجيبه كان اوضح لما الذي يؤمن اي كسبكم منين
 من ان يكون هذا محارق ليس مما يشاع عن الحيل ولا عن علم

الظلام ولم لا يجوز ان يكون مما يشاعنها وان مدعى الرسالة اطلع
على علم من العلوم كالسميات او الظلمات او ظهر له سر من اسرار الخيرات
فان ما لم لا يعرف ان ذلك الامر لا يعود خارقا وظهر له الواو
معنى او حاصل ايراد الالهة ان مدعى الرسالة مشارك في
المسوقة والنوع ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالقرآن
ويجوز وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى الرسالة لانه
قد استقر في ذهن العقلاء ان محكماتنا لا يعرفون علوما حيلة
يشاعها امور عجيبة خارقة للعادة فعمل ما اتى به مدعى الرسالة
من هذا القبيل فلا يفيد صدقه والحواله لم تخصه ان
تلك الاشياء الناشئة عن تلك العلوم وتخييل وان كانت
من الخوارق تكون لا يستدل بها الرسول لانه لا يستدل بالخارق
الا اذا علم انه معجز لا يتأتى معارضته وهذه تتأتى معارضتها
وفيه ان المتن افاد ان هذه الاشياء التي المعتاد لا مزيد
واجيب بان البراهمة لا يقولون انها معتادة بل يقولون
انها من الخارق ويعترضون بعدم الرسالة مما ذكره في
اجواب من انما من الخارق على طريق التسليم والتساول والارادة
قوله انما يستدل بالخارق اي ولو جسد الظاهر فيقرنهم
هذه على ولي والثانية قوله وقد يعترفون بالخارق والثالثة
قوله قد جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطراف في قيد
المعلم بما هو من قبيل المعجزات قال العارفة ليلية ان لا نعلم
قطعا من غير معالمة في بعض النسخ في غير معالمة
وفي كل اشارة الى غير الانبياء قد يعبري مما ذكر لكن مع مزاولة
شديدة ومعالمة كدقة وقد يعترف بالشئ ان مدعى الرسالة

وقوله

وقوله بان ما اتى به اي شئ اية على صدقه بان يقطع عنهم
الوهم اي وهم الناس فتخص يخرج الى شعبه اي فخص
يخرج الى شعب وهو الطريق في الجبل والشعب السالك الغاية
في البعد وهذا ما للفة في البعد عن الناس حتى لا يتوهم فيه ظالم
الحق ونحوهم وهذا الوصف مناسب لسيدنا موسى عليه السلام
وفي اليوسى الاظهر ان ثاني النقطتين بضم السين وفتح اللام
وهو اسم للنبي المعروف وقوله واخر خليفة اميا هذا شان سيدنا
محمد ومالكه تتلو الخواتم في توشيحها ذكره وقوانين
الصدق اي وفرايت الصدق المقترنة بالشئ مما يرفع الدس
عنه وهذا على رابعة وهي ترجع للثانية موضحة لها
والفحالة للانبياء اي من الكفار وقوله عن احوالهم اي انهم
ما يميل بينهم اي الرسل وقوله الى تلك اي الى مضمون ما تعرض
به البراهمة وما منقول يحدون الى اليوم اي لا يظهر مصدر
باج بسرا ابداء واظهره ويجوز هذا اي لهذا اي لما ذكر
من بؤسهم فلهذا ولا حظ هذا مع ان في نفوس الاعداء
اي مع ان في نفوسهم ما تقتضي عدم النوح من تحت التعتيس
عن حالهم دائما ولكنهم قد باحوا وهذا دل على صدقهم و
في ظلام الظاهر في محل الاثمار ما يحرك اي عداوة و
حسد تحرك في العادة تحيل كذا في الحال ان العادة اي انهم
استموا الى لبوح بالعناد والحجة مع ما في نفوسهم من الحسد و
العداوة التي تحيلهم على التعتيس عن حال المدعيين والعادة تحيل
ان يكون الشخص نسبة الى ما ذكره من الحسد والكهانة الا ويعلم به
وتفريع به ولم يحصل تفريع ولا اعلام والمراد بالترقيم التعيين

في قوله ما اتى به اي شئ اية على صدقه بان يقطع عنهم

وقع ذلك المدعى واسطال دعواه الا ويعلم ويجزع به ههنا
للمعول ويجزع بتدبيره ولهذا عرف العرف الاشارة لجهة
لما اتمه مضمون الكلام السابق من ان المعجزة فعل خارج للعادة
لا ارتباط له بسبب فان السحر فعل عادي وخارق لارتباط
سبب بادرته ومنح ذلك لعرف فقوله وهو السحر سبب عادي
له وقوله وهذا اي لاجل العرف المذكور عرف من عرفته وانت
جدير بان صيغ المصداق في الله يقتضي اعتمادا ان السحر خارق لانه
من المعتاد لانه فعل ظلام من عرفة وسل وهذا خلافا لما جرى
عليه في المتن من اعتماد كلام لعرفي من ان السحر من المعتاد وليس
خارقا وكان في الشاهد خلافا لما جرد عليه في المتن وهو
ان السحر سبب عادي كالفرايم وكناية الاسماء السرائنية في
الافان الشعبية وغير ذلك بحمل اسبابه اي سبب جهل اسمايه
كالفرايم كصفة الكيمياء فان غارتها سبب جهل الناس بها
يميد خمر عن زعم المعرفي وقوله يداحتر بقوله عا
وقع بدون هذا خارج بقوله مقارن لدعوى وقوة اول دعوى
غير دعوى الرسالة خارج بقوله دعوى الرسالة كدعوى الولاية
اي اوكد دعوى لسوة فغير دعوى الرسالة يشتمل ذلك فيقتضي
ان ما ظهر على يد النبي غير الرسول ليس معجزة وهذا جائد ما
سياق لسفي قوله هذه المسألة انما ترضى في حق الرسول بخونه
المتصفي انه معجزة وهو الحق فحان المص توضع هنا ولا حظ هنا
ترادف النبي والرسول هذا لدى ذكرت اي هو قوله للمعجزة
لدعوى الرسالة ولهذا اي نقول فانها لا تكون الا وقوله
بينهما اي بين المعجزة والكرامة وما ماثلها وبين ايتهما
اعلم انه

اعلم انه قد اختلف في العرف بين المعجزة والكرامة على اقول فنهما ما
صدر به لانه ان الكرامة لا تكون مقارنة لدعوى رسالة المعجزة
تكون مقارنة له لك وهذا مذهب المحققين وعلى هذا فكل منهما
قد يقع عن قصد واختيار ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد المولى
واختياره بخلاف المعجزة فانها قد تقع باختيار الرسول وقصد
عطف تفسيره يدرك عليه قوله والمراد بالاختيار بقوله بخلاف المعجزة
اي ما قد يقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد بالاختيار
والارادة اي التي هو المقصد الواقع من الرسول المعجزة الشهوة
والتمنى الاولى يقول المراد بالاختيار والارادة ما يشمل الشهوة
والتمنى بدليل التعليل بقوله اذ الفعل لخارق قد يكون من غير
حسن مقدور العبد وقد يكون من مقدور فالاختيار والمراد
بالسنة الاولى المراد بها الشهوة والتمنى بالنسبة للثاني على
حقيقته وهي المقصد للشي من غير حسن مقدور العبد اي
من غير حسن مقدور العبد وقد يكون من حسن مقدور وممكنه
شئ يتعلق به قصده وارادته لما مر ان ارادة الشخص عما يتعلق
بفعله لا بفعله غيره وقد يتعلق بفعله غيره الشهوة والتمنى
فقوله لاخر اريد ملك ان يفعل كما ليس المراد بالارادة
حقيقته بل المراد الشهوة والتمنى اي انتهى وان شئ من ذلك
ومن ناحية من فرقة هذا فرق ثالث وحاصله ان المعجزة
تكون بكل خارق بخلاف الكرامة لان الخارق الذي ثبت وقوعه
معجزة لاني لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه معجزة لاني يقع
كرامة لولي واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارق على يد الولي مطلقا

ثبت وقوعه معجزة لشيء لا فالعجزة تكون امرا عارفا بخلاف
الكرامة فانها عند امر معتاد نادرا يجمع هذا في جميع حصوله
هذا ان الخارق الذي ثبت انه معجزة بني كاحيا الموت وبر الامم
وقد لا يصح حية وقوله ومنع غيره اي لا يحدق الذي لم يثبت انه
معجزة لى اطوار اجمع طود وهو لعل وقيل هو لعل النظم
وعلى كل حال فالمعنى على تشبيهه اي وطلق حكما على كل ورق
كالطود وانما يجري لغازي وانما يجري لغازي على انهم يجري
اجابة الدعوى في الدعاء واجابة الدعاء ليس بخارق بل معتاد
سيرة في الولي والمعاسق لوجود ما في البرية اي وجود
الما والظعام في البرية يحصل باجابة الدعوى وهذا لان
راحة لا اصحاب القول الثالث والرابع وهذا من دفع لغيره
لما حذر عليه من السند وهو الزعم المذكور بان تحفة النبي قوله
اي صدق كما معتد به قد شتر ان لغيره هو التقييد لانه مطلق
والتقييد في الحقيقة هو قوله لا ياتي احد مثله وعلى هذا التفسير
بالتخصيص وانما هو التفسير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام
والاعلى يدعونه كذاب او وهم فوقع شيء من معجزة على يد ولي
لا يودي لا تكديبه صلى الله عليه وسلم لان الولي لا يبين معجزة
النبي وليس له باقوله ويدل على هذا التقييد في يد اهل البيت لا بد
منه وانه لا يصح ترك الظلام على عمومهم ومنه ذهب المحققين
بينا في الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم حواز وقوعه مخوارق على
يد الولي مقيد بما اذا لم يكن لخارق من انفس الصالحين والسموات
والا فعد ان لو قال حواز وقوعه مخوارق كلها التي لا تاتي في الصلاح
كالسحر من دعوى النبوة الاولى الرسالة وقوله والوليد

هذا

الاول

هذا تعريف لما جرح عليه المحققون من حواز وقوعه مخوارق كلها على يد
الولي فهو في معنى التسليل وقوله فهو الحق في الصغير راجع لما يظن
على يد الولي وقوله الحق بالدلالة على صدق المتبوع ان من الدلالة على
كذبه الذي ادعاه المحققون على منع الكرامة كما مر فهو ان الكرامة
لغير هذا لعدم ما يمنع لدخول الارهاص فيه والمعجزة وبجانبه
هذا تعريف بالاعم بقصد منه تميز الكرامة عن السحر وهذا فانه فيه
ظاهر لصلاح ادخل الصلاح على ما يشمل الصلاح الصور
وان المعنى على يد عبد صالح ولو كان صلاحه ظاهرة بصور بارز
على الخد انه غير مانع لدخول بعض المتدبرات حيث يظهر على يد
الصلاح وهو بحسب الحقيقة في الشرع فاسق وكافر الا ان يقال
ان المقصود تعريف ما كان كرامة عندنا وحقه فدلالة الكرامة على
الولاية طنية ويدل على التعريف على هذا النور الذي كان يظهر
في جبين عبد المطلب قبل ولادته عليه السلام وان حمل الصلاح
في لحد على صلاح الشرع الذي هو امثال المامورات واحتجاب
لمنهيته وان المعنى على يد صالح شرعا صلاحا طاهرا لا خفا فيه
بان يكون ظهوره مع تكرر تقييد عادة انه ليس باستعمال ويتضح
م يدخل التمدادج ولا النور المذكور في التعريف لانه زمان عند المطلب
لم يكن فيه شيء حتى يتصف بالصلاح او غيره فهذا النوع من الارهاص
يجوز في التعريف بقوله ظاهر الصلاح وما كان من الارهاص في
المحل الذي تتحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالتقييد الاخير فلي
لحل الاول يكون بين الكرامة والارهاص عموم ما وخصوصا من
وجبه بحجته في النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب
وسفر الكرامة في خارق يظهر على يد ولي ويترد الارهاص

في نحو اطلاق الفامة وسجود الاشجار عليه السلام قبل بعثته
وعمل الحمل الثاني يكون من الكرامة والارهاص الثاني الكلي فان
لخارق فيه اي المتحقق فيه من تحقق المام في الخاص والكلي في حربه
فان وقع ما يقال ان ظاهر العبارة يقتضي ان السحر شئ له خارق فيه
شئ اخر الامر ليس كذلك بل هو محارق ولو قال الشئ بخلاف السحر
ما انه يظهر على ايدي الكفرة والمساكين لكاتب الظاهر هذا وقد جرى
الشئ هنا على ان السحر من باب الخارق وقد سبق لخلق فيه
هي عبارة لم اى معبر به الى لفظ معبر به عن ظهور الخارق في
النظام في حد الكرامة وبيان ماهيته في ذلك غير اللفظ المعبر
فالاولى حذف لفظ عبارة ريت قوله هو ظهور خارق للمادة اي
لخارق للمادة الطاهر الخ السحر المستدراج الخ فاعل في
وقتيه ان الذي خرج بالقيده الاول السحر المستدراج فقط
وليس كذلك بل هو محجج للمعونة والاهانة فكان الاستدراج
قال نحو السحر المستدراج واعلم ان المستدراج هو كما قال الشافعي
لخارق على ايدي الاشقياء على وفق مقصودهم كالهبال وفرعون
ولهمالة الضالين للفلسين والمعونة ظهور الخارق على ايدي المرام
المستورين كالحال واما الاهانة فهي الخوارق التي تظهر على ايدي من
كان دينه غير مستقيم على خلاف مقصوده وذلك كما روي ان
مسيلة الكذابة دعا لغيره ان يصير عينه المورس عجيبة عبارة
الصحيفة عوراك وتعلم في بير لم يذب ما وه فصار اجابا
ويؤله اي واحترز اي واحترز بقوله الالهة على محنة
بني قبل بعثته اي اعم من ان يكون بعد ولادته كاخلال النعامة
له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى الله عليه وسلم وقبل ولادته
كالنور

كالنور الذي ناد يظهر في حين عند المطلبه لان القبليته ظرف
متبع لقاعدة النبوة الاضافة بيانية وفيه خلاف اي في
ادعائها خلاف بالخوارز والمنع واعلم ان لخلاف في حوز ادعائها
وعدم حوزه فرع عن العلم بها وقد وقع لخلاف في هاتين في
المساكين عنى هل يجوز ان يعلم الولي له ولا واذا علم فهل
يجوز ان يدعى له ولا ولا والصحيح عند المتخرج انه يجوز ادعائها
ويعلم الولي انه ولي يخلق علم ضروري له كذلك واي مانع من
هذا فم يتحداه ويقوله انا ولي الله واية ولايتي ان اطير في
المهوى واقمق في المهور وينشق القمر وينفلق البحر ولا تنفك
المنجى من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط على الصحيح واما
على التوالى مع ادعائها فالافتراق بمطلق الدعوى قال العار
واعلم ان المقام لم يتعرض في هذا المقام لذكر شروط الولي مع انه
سبق له الوعد به في اول الكتاب عند قوله ولا يفترق
المقلد له قال هناك ويستعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في
فصل النبوة عند بيان الفرق حقيقة المتضمنة له كشرط
لناسته المقام فنقول الولي هو المعارف بالله وصفاة يجب
الامكانه الواجب على الطاعات المحبة للمعاصي المعصية عن
الانهاك في الشهوات واللوات ان يقول الخ هذا تفسير
للمتحد والمفهوم من قوله المتحداه ويعلم في تفسير التحدي باذكر
تفسير المتحداه لان وضوء الاصل يقتضي وضوء العرف
فالمتحداه معناه المتقوا به لدلالة على صدقه مما وقع اي
بعد دعوى الرسالة اي واحترز بقوله متحداه مما وقع الخ فا
المجروا عنى قوله مما وقع متعلق بقوله واحترز المحذور

كالارهاص كذا في بعض النسخ والتثنية غير مناسب اذ
 الكلام فيما وقع بعد دعوا النبوة والارهاص قد مرارة عبارة
 عن العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته فهو خارج المقيد
 اعني قوله مقارن لدعوا الرسالة او تحدى به ليعطف على قوله
 بدون تحديه فخاصلة الاحتراز عن امرين احدهما ما لم يتقدم به
 اصلا والاخر ما يتقدم به لكن بعد وجوده بحيث لا يكره صبورا
 بالتحدي فالامرات مشتركان في وقوعهما بدون تحديه لان
 احدهما يتقدم به بعد الوقوع والاخر لم يتقدم به اصلا التحدي
 هو طلب المعارضة ليعلم ان التحدي في الاصل اسم للممارسة
 والتراعي والمعارضة في الغضا للابيل بان ياتي احد الشخصين
 بغضا للابيل لاجل راحتها من القرب فتبسر بسرعة ثم ياتي الآخر
 بعد فراغ الاول بغضا اخر ما خوذ من الحد بصم بها ويمد بعض
 وهو الغضا للابيل ثم نقل لمط التحدي من ذلك المعنى وهو
 الممارسة في الغضا لمطلق الممارسة والتراعي في اي شئ سوا كان في
 الغضا وفي غيره ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول
 اية صدق كذا فقوله الرسول اية صدق كذا منقول الى غير طلب
 المعارضة وطلب المعارضة فنقل له اللقط من استعماله في
 مطلق الممارسة والتراعي ومطلق الممارسة فنقل الى الغضا
 من الممارسة في شئ مخصوص وهو الحد اي الغضا للابيل اذا
 علمت هذا فتقوله هو طلب المعارضة بيان للاصل الذي
 وقوله واصله من الحد اي واصله التحدي من الحد هي ان
 للاصل الاول وقوله من الحد مقم لا معنى له في المقام فالتسبب
 استقامه ويقول واصله ان يتحدى كذا بيان في الحد وقوله

بقية الحديث

يقال تحدي فلا فاسان للاصل الثاني وقوله وما زعمت عطفه بغير
 وقوله بلعنية اي لعل العلية وقوله وهو صا لسان المتقول
 الية الرابع فقد ذكرنا لاصول الاربعين ان لم يرتبها وهو
 هنا في مقام حد المجزئة لا ياتي احد بطلبها اي بطلب تلك
 الية اي لا يشترط في التحدي ان يقول ذلك بل المراد ما هو
 عم من اد يتوكل الله او لا يقول فيطلبه هذا التفسير
 مقم لانه مقام في الكلام على التحدي فانما سب تركه ووصل
 ما قبل بقوله ثم نعم بقدر صورهما من مثله في الصبر
 في صدره واما على الية وقوله من مثله الاول من غير وقوله
 لا بد من ان من تقدر صدوره تلك الية من غير فان المقاد
 كذا هذا محتمل الاول وقوله وما لا تسبقه كذا محتمل الثاني
 لا احتصاصا صلا او المذكر من المقاد وما لا تسبقه الدعوى
 من الخوارق قوله به اي بالنبي وكان امط بقا لو قال الاختصاص
 لهما به والمحاق قبل الدعوى تقاوي ليسا قوله هذا
 كلام المتن وليسوا مطابقة على ما ينبغي لان ما خرج به هذا
 الكلام ما به احدهما ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة
 كالارهاص وما وقع بعد الدعوى ولكن لم يتقدم به اصلا وطا
 انه لم يتقدم به اصلا لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وقد علمت
 ان التسليم ثاني في المتن هو ما يتقدم به بعد وجوده تأمل
 وتساوي في الدعوى عطف تفسير لقوله تقاوي هي الاقوال
 ثم المنفرد اد ادعيت معية لهما صلا ان النبي ادعيت
 معية كما اذا قال اية صدق ان ينشئ القم فلا يعارضه لاس
 ينشئ القم ولا يعارضه من فلق البحر مثلا وان قال اية صدق

قول النفس قبلت ذلك واجيب بان الشك ترك التقييد بالاعتقاد
نظر الى ان الشأن ان من علم شيئا اذ عن به واما الثاني
اي واما ان تعلق به القسم الثاني وقوله وهو الاعتقاد
الى الجرم لغير ضرورة او برهان وقوله فيقسم قسمين اي
فيه تفصيل لان ذلك الاعتقاد ينقسم قسمين فهو
علة لجواب اما المخدوع مطابق لما في نفس الامر
المراد بنفس الامر علم الله والعلوم المحفوظ والمراد بمطابقة
للاعتقاد لما في نفس الامر مطابقة متعلقة بالنسبة التي
يعلمها الله ويسمى الاعتقاد الصحيح اي الموافق لما في
نفس الامر وهو السنة الخارجية اي الموافق متعلقة لما
في نفس الامر وان كان صاحب كافر كما جرى عليه الشك
فيما سياتي فيكون صاحب هذا الاعتقاد مومنا انما هو
بحسب الظاهر فقط وقوله عامة المومنين جملة العامة
مومنين بالنظر للظاهر والا فم كفار عنده وغير
مطابق اي وغير مطابق متعلقة لما في نفس الامر
والجهل المركب اي ويسمى ايضا بالجهل المركب فله اسمان
بالاعتقاد الكافرين اي الموجب للكفر اذ ليس كل
ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الا ترى ان
اعتقادهم ان الواحد نصف الاثنين مطابق فالتا
اي فالاعتقاد الفاسد وقوله اجمعوا على كثر فيه
نظراذ هو يقتضي ان كل اعتقاد فاسد اجمعوا على كثر
صاحبه وليس كذلك بل منه ما اجمع على كثر صاحبه
كاعتقاد النصارى ان الله ثالث ثلاثة ومنه ما لم يجمع

على

على كثر صاحبه كاعتقاد المعتزلة ان العهد يخلق افعال
نفسه فاطلاق الشك فيه نظر وانه انما هذا لازم لما
قبله صرح به لاجل قوله اجتهد او قلدوا في ذلك التعميم
ردا على من قال وهو العنبري والمجاظ بعبارة الشيخ
النظام وهم من المعتزلة ان الكافر اذا اجتهد واداه
اجتهاده الى الكفر كان معذورا ولا اثم عليه ولا يعيد
بخلاف من خالفه اي كالتايل ان اجتهاد الكافر ينفعه
الذي حصل له وصف كاشف وقوله يحض التقليد
اي بالتقليد المحض والتقليد هو لاخذ بقول الغير
اي الاعتقاد بعبارة الغير فان قلت اذا كان التقليد
هو الاعتقاد بعبارة الغير يصير في كلام الشاركة لان النبي
اتم واختلغوا في الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد
بعبارة الاعتقاد الغير ولا معنى له واجيب باننا نريد
بالتقليد موافقة الغير ولا تقصر بالاعتقاد بعبارة الغير
فتأمل من اهل السنة متعلق بكل من الجمهور والمحققين
وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على العام
واهل السنة اذا اطلق في علم الكلام في المراد به اهل علم
الكلام لا ما هو اعم حتى يشمل الفقهاء والمحدثين فلا يغير
على اسم بان مذهب الجمهور الفقهاء والمحدثين ان المقلد
مومن وانه من اهل النجاة كما قاله المتزاني وختم فعمله
سقوط اعتراض بن زكريا عصرى المصم وبلدية نسبة
ذلك القول للجمهور والقاضي اي بكر السافلا في
والمراد بالاستاذ الي اسحاق الاسفرائيني والمراد بامام

ان يحرق الله عادته في عدمه لم يبين خارقا ثم ان الله تعالى
 فعله خارقا معينا كما اذا شق له القمر فتعاختلف في معارض
 هذا الخارق فهل لا بد من مماثلة هذا الخارق حيث لا يعد معار
 الا ان شق له القمر نظر الما وقع في الخارح من التبيين وعليه الامد
 وعراه لاكثر الاصحاب او لا يشترط ذلك بمعنى في سيارض
 باي خارق كان كما اذا فلق البحر فبعد معارضه لما وقع
 في الخارح من الما فلاق وهو لعتبار القاصي وهو لا ياتي
 عدم اشتراط المماثلة الذي اختاره القاصي هو الحق في السياق
 فيتمنى ان هذا من كلام المص ويكاد انما اختاره لان من عرف وقال
 اية صدق ان يخلق الله خارقا كان معنى قوله لا ياتي احد
 مثل ما اتيت به انه لا ياتي احد مطلقا خارقا لانه الذي
 الخارح ولا شك ان من اتى به لا ياتي احد مطلقا خارقا
 لانه الذي يخداه ولا شك ان من اتى بخارق ما في معارضة
 فقد اتى بمثل ذلك اما لو اراد ان لا ياتي احد بمثل ما اتيت
 به في الخارح كما في صورة التبيين لكان غير انما مثل لا يفرج
 اصلا قاله ليوسي واذا لم استحسن الما حوان على ما يقال لم
 يستحسن بقوله معادن لم عوى الرسالة عن قوة متخذه من
 الخارح كونه المعجزة معارضة الاولى من اشتراط كون الخارق
 معارضا في المعجزة والشرط في المعجزة لان المعجزة مستمرة
 لانها قد تقترب الى الاولى ان يقول لا لا خارق قد يقترب
 ولا يتخذه والاصطلاح يقتضي انما معجزة عند هذه الشرط
 وهو الخارح بها وليس كذلك ولا يجوز ان هذا شرط قوله
 متخذه على ان يظهر في الحال ولا وعلى الثاني فانما

يعني

لا

فبين الزمان الذي يظهر فيه ام لا هذا ان لم يتيده تاخير
 عن موته وان قيد فهو المشار له بقوله وهل يجوز تاخير المعجزة
 ام لا وعلى الثاني وهو المنع جرم المقاضي وسياتي بعده قال المص
 رتجها لما جرى عليه القاضي وهو الظاهر وفي هذا ونحوه اشارة
 الى ان المص من له التصرف في الفن والترجيح فيه فان قيل قد عدا
 ان المعجزة فعل خارق معارضة لم عوى الرسالة الخ فان اردوا المقار
 معارضة في الوجود حقيقة لم يصح تاخيرها حتى في الحياة وان
 اردوا بها مجرد وقوع المعجزة بعد الخارح فداريب في صحة تليها
 عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد الخارح على ذلك وجه فلا
 محل لهذا الخلاف قلت المراد المص الثاني وذكر الخلاف في بعض
 صورة لا يصح انظر اليوسي فان حفظ الخارح من الظاهر وقوله
 من احكام شرعه بيان لما مضى عليه وادفاه للاحكام الشرعية بانية
 وقوله في حياة متعلق بنفس وقوله لا باعث اي عادة وقوله على
 تلقيه اي منقذ وقوله بخرته لمرته وفي كلامه تسبح لان الحفظ
 لا يتلغى وانما الذي يتلغى الاحكام فالاولى استقام حفظه بان يقول
 فان ما مضى عليه من احكام شرعية في حال حياته لا باعث على تلقيه
 منه واذا استغنى لباعث عادة على تلقي الاحكام منه انتفت فائدة
 البعثة وهي العلم باحكام الله واذا انتفت فائدة البعثة انتفت
 البعثة هذه المسألة اي التي يصح عليها المص وهي تاخير المعجزة
 عن الموت ولو كان نبيا لم يقتضي ظاهر العبارة ان ما به عمه
 النبي الذي لم يامر الخلق بتابعته ان اية صدوقه في دعوى النبوة
 كذا يسمى معجزة كما يسمى ذلك معجزة في حق الرسول لكن يتعين في
 حق الرسول خلاق النبي ولذا الحارز التاخير في حق النبي الذي لا

فيكون
 فيكون
 فيكون

لان المعجزة من اصحابها في حقه غير لازمة لعدم التكليف بمقابته
 بخلاف الرسول فان ارساله بدون المعجزة محال فهي متعينة
 في حقه الاعلى لقوله يجوز تكليف ما لا يطاق اذا التكليف يتحدد
 من لادليل على صدقه من ذلك يجوز ذلك التاخر فان قلنا
 اذا كان غير ما مور بالتبليغ فما معنى كون المعجزة متاخرة مع
 انه لا يطلب منه معجزة وجوب ان النبي ان احضر الناس لنوته
 وجب على الناس احترامه فيطلبون منه معجزة على انه نبي
 لاجل احترامهم له ولم يامر بخلق اي معجزة له لم يامر بخلق
 حال لازمة وواقعهم القاضى ووافق المعقولة القاضى
 على القول بمنع ذلك والتصير المنصوب يوافق عايد على
 المعقولة فانظر كلامه ههنا المقتضى ان القاضى تابع للمعقولة
 في المنع وما في المتن يقتضى انه تابع للشئخ الاشعري وهذا
 تناقض وقد يقال ان القول بالمنع قوله للاشعري ايضا
 مرجع عنه وابقه عليه المعقولة والقاضى فالمعقولة سبقت
 ذلك ان امتناع تاخير المعجزة لبعدها الموت وانظر هذا الاستدلال
 على امتناع تاخيرها فانه يجزى في الشئ كما يجزى في الرسول
 وكذا استدلال القاضى الالف وقضية كلامه في صدر الشئخ
 ان لخلاف في الرسول فقط على القول بالتحسين اي فيقول
 ان القتل يترك حتى يقدم المعجزة على موت الرسول ويستقيم
 تاخيرها بعد موته فالاصح للناس تقديمها ورعاية الاصح
 لهم واجب على الله الى بعد وفاته الصواب مستطال الى
 لان بعد التخرج عن النصب على الطرفية الاشهر بها وهو خبر
 بمن والوفاء برتبته اي ولا يجب الوفاء برتبته كذا راجع

للنبوة

للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفاء برعاية حق النبوة له
 والرسالة للنبي والرسول وذلك منع الخلق من هذا كنه
 للاستثنائية المطلوبة القابلة لكن التالي باطل فالواو تعليلية
 والمراد بالناس المرسل اليهم لان الرب السنية وما معها
 واجبة لهم على الله عند المعقولة اذا حصل منهم توفيق الرسول
 المرسل اليهم رحمة من وجه ان يكون له اعلم ان
 صلة وجه تارة يكون له وتارة يكون له لمكون لطيفا
 حكما من اوجبان له وكونه راعيا الصلاح البرية من
 الواجبات عليه على ما يزعمون فتقوله الشئ من وجه يكون
 اي من وجه له ان يكون حكما لطيفا ووجب عليهما ان
 يكون راعيا الصلاح البرية فتدفع الشئ صلة وجه ليقدر
 في كل طرف ما يناسبه احدهما من جهة ابطال المناسبات
 حذف جهة ويقول احدهما ابطال الخواذ لا معنى لجهة في المقام
 واضافة اصل للتعيين بيانية وقوله ومراعاة اي ابطال
 وجوب مراعاة الخواذ في الكلام حذف مضاف في ذلك
 اي في تاخير المعجزة لما بعد الموت اذ قد يعلم الله ان سند
 لمنع الصلاح بما يرى على تسليم اصلهم لثأر اللام وهو كسده
 والمنافسة ويرزوله بالنصب عطف على حسد من عطف
 المعصرا الماول على المصدر المخرج الموت محسودهم اي وهو
 الرسول ما يكون منه الانسب ما كان منه اي ما بلغه
 من الاحكام واكثر الكفر في هذا توشيح لصلى الله
 قبله والواو تعليلية وقوله انما اتقوا اي الامتناع فالعطف
 هو الامتناع وقوله من حسد اي من اجل حسد من التعليل و

الالفة التكبر وهو بالمر عطف على حسد وقوله من التبعية متعلق
 بالالفة ومن للتقدمة اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم
 من وجهت اي ثبتت رسالته ومن اجل الالفة من تبعية
 انما اوتوا نسخة انما اوتوا من حسد وجب رياسة والفة
 من التبعية فلا يتنع كالاستفهام لما قبله اي فلا يتنع ان
 يكون من معلومات الله صلاح قوم في تاخير المعجزة واما
 القاضون حاصله ان المعجزة دليل على الرسالة والدليل انما
 يوتي به لتحقيق المدلول والمدلول وهو الرسالة معدومة بعد
 الموت لان الرسالة ترجع لتعلق الخطاب بالرسول ولا خطا
 للرسول بعد الموت وحيث كان المدلول معدوما بعد الموت
 فيمكن الدليل كذلك وحاصل هذا المأخذ ان الدليل ان
 كان يوتي به لتحقيق المدلول لكن ليس ملازم مقارنته للمواز
 تاخره دليل عن المدلول لثمة وهي بيانه لصحة ما كان حاصلا
 قبل الموت من دعواه بان الرسالة مرجعها اي من رجوع تحمل
 للمفصل وقوله مرجعها الى متعلق الخطاب بالرسول بعد الموت
 فكيف تكون الاية استنهام انكار اي لا يصلح ذلك ان كيف
 تكون الاية لا تتحقق الا في وقت امتناع الرسالة التي هي اي
 الاية دليل عليها وذلك بعد الموت لان الرسالة تمتنع ثم
 لما من انها خطاب متعلق بالنبى وعين متعلق الخطاب به
 بعد موته ومصدوق الاية في المقام المعجزة ويرد اي ذلك
 الاحتجاج بانه اي الحال والثاني وقوله انه اي الرسول كان
 مخاطبا وقوله فانها اي الاية وهذا منسند لقوله ولا يضر
 وقوله يدل على ما سبق اي على صحة ما سبق وقد جوزنا ان
 هذا ترجيح

٦٣ هذا ترجيح لما جرح عليه من الرد فهو من ثبات الرد وانما خير
 بان هذا احسن من موضوع الكلام في المقام اذ موضوعه
 تاخير المعجزة الى ما بعد موت الرسول اهم من ان يكون مضروب
 الاحكام لا واجب بان من جوز تاخيرها بعد الموت فلا فرق
 عنده بين ان تتأخر لاجل معنى او لا ولكنه اقتصر في هذا الدليل
 على الطرف الاول لاجل مطابقة المنظره وتبين بذلك صحة
 اي الرسول السابقة اي على الموت بان القول بذلك اي
 تاخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودي الى ابطال الكرامة اي
 وكذا ادنا الى ابطال الكرامة باطل ينتج القول بتاخير المعجزة
 لما بعد الموت باطل وقوله اذا من كرامة بيان للمصنف دليل
 الكبرى لاجتماع على وقوع الكرامات من الاوليا ولجيب انه
 حاصله ان الالفة القول بتاخير المعجزة يودي الى بطلان الكرامة
 بل غاية ما يودي الى عدم القطع بان المخارق الذي يظهر على يد
 الول كرامة لاحتمال ان يكون معجزة تاخرت بعد موت نبى رضى
 فلا يكون دلالة الكرامة على ولاية من ظهرت على يد غيره قطعية
 لعدم القطع بانها كرامة بل غايته اي الاحتجاج المذكور
 مرجح بجمع يحتمل اي بما اوجه هذا القول من بطلان كون الكرامة
 دليلا قطعيها على ولاية من ظهر على يديه فان دلالة الكرامة
 اي الحقيقية لى لاحتمال فيها لاحتمال كونها استدراجا قد
 يقال شرط الكرامة ان يظهر المخارق على يد عاقل ظاهر الصلاح وشرط
 الاستدراج ان يكون من ظهر المخارق على يديه كافرا او ضالا مفضلا
 وهما متباينان واما فكيف يتطرق لاحتمال كون الكرامة مستدراجا
 واجب بان ما تقدم من المباينة بينهما انما هو بحسب الظاهر

وهذا لا ينافي ان يكون تخارق الذي يظهر على يد الصالح له
استدراجا في نفس الامر بان كان ذلك الصالح الذي ظهر تخارق
على يديه ببقى المقصود بان لا يختم له بالسعادة فذلك تخارق
في الظاهر كرامة في نفس الامر استدراجا ولهذا لا يجل كرامة
يحتمل ان تكون استدراجا كان الاولون اى وهم السلف الصالح
من الصحابة والمناصب وخلفاء الاولين بالكرامات ان المحتجبين الذين
من المتأخرين كانوا كذلك ايضا لان معظم ذلك انما كان عند الاولين
ولذا قال السري السقطي لو دخل رجل بيتا وعلى كل شجرة منه
طائر بنياديه يا ولي اكرم هذه الشجرة بالاكل منها ولم يجد له و
امن من مكره كان محمورا واحتمل ايضا للقاضي في اكثر النسخ
بالنقل لقوله هو مناسب وفي بعضها بالنسبة للفاعل وذلك
يؤهم ان القاضي جرحا على ما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك ونظرة
ايضا مناسبة على النسخة الاولى لان الاحتجاجات السابقة
لم يجر عليها واما الاحتجاج بها غيره له قد تضمنت في التحقيق
لالتعليل بما يفيد ذلك ما ذكره بعد من العدة ولانه لو كانت
للتعليل كانت التفتية حرجية فلا بد على المدعى ان يقصره
اي غاية ما يفيد هذا الدليل استبعادا له وحاصله عدم
جود الباعث عادة على تلتى الاحكام عنه غاية ما يفيد استبعاد
تلتى الاحكام عنه ولا يفيد عدم تلقيها عنه تحقيقا واستبعاد
تلتى الاحكام عنه يجوز تلقيها عنه عدم فتاخير المعجزة
بعد الموت لا يلزم عليه ضياع فائدة الرسالة لجواز تلتى الناس
عما احكام شرعه قبل نبوت صدقه بالمعجزة فلا يصلح ان
يكون دليلا على عدم لجواز اى على عدم جواز تلقيها الاحكام

عنه

عنه الذي يتضح منه فائدة البعثة والحاصل ان فائدة البعثة
وهي العلم باحكام الله انما يضيع لو كان اللازم على تأخير المعجزة
لما بعد الموت عدم تلتى الاحكام عنه تحقيقا وهذا غير لازم للتأخير
المدكور بل اللازم له انما استبعاد تلقيهم عنه واستبعاد تلقيهم
بجامع جواز تلقيهم وحق فلا يتضح فائدة بعثته قال البيهقي
من المكيف استظهر في المتن مذهب القاضي واستدل له بالدليل
وقد ذكر بطلانه في الشئ ولم يذكر وجه الصحة هذا الدليل ولا جوابا
من هذا الرد وكان حقا عليه حيث استظهر مذهب القاضي ان وجهه
على انه يمكن انما ان تأخر المعجزة بعد الموت يمنع من تلقيهم
عنه الاحكام وقبولها والعمل بمقتضاها تحقيقا فنقول لا نسلم
ضياع فائدة الرسالة لانه يمكن تدبير شرعه في حال حياته على
وجه يكون فيه حفظ لما بعد الموت من غير عمل به فاذا ظهرت المعجزة
بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون هذا ان قلنا ان الاشارة
ولجعة رد الاحتجاج الاخير اى ان رد الاحتجاج المذكور مبنى على
ان التكليف بالايضا غير سابق وبيان التكليف بالايضا
في المقام هو ان الرسول اذا قال اية صدق في كذا وهو يحصل بعد
مولد وبلغهم الاحكام ولم يحفظوها لعدم الباعث المادي على
قبولها منه فاذا مات وظهر تخارق وثبت انه رسول كان ذلك
مقتضا للتكليف بما حابه من الاحكام التي ثبتت ولم تكن محمودة
فان قلنا انما التكليف بالايضا فلا مانع من التكليف بها
وان قلنا بعدم لجواز قيل لم على تأخير المعجزة ضياع فائدة
البعثة ويرد بما ذكره الشئ ان تكليف بالايضا الاول
التكليف بالايضا لانه محل الخلاف واما التكليف بالايضا

وهو الكيف المستحيل فلا خلاف في منعه ونقوله غير مكذب
 مما اذا قال اية صدق في محض قضيته ان المصوغة المذكورة هي المحركة
 عنها فقط وانت خير بانه كما يتحد بما ذكر من نطق اليد كذلك قد
 يتحد بنحو نطق المحرك فاذا المناسب ان لو قال ونقوله غير مكذب من
 نحو ما اذا قال اية صدق في محض قضيته سائر المحركات فنطقه
 بالكذب بالبالا لا يستلزم اي نطقا ملتبسا بالكذب من القائل
 امام بلحاظ وانها التصوري فانه ما يقال ان الكذب هو
 النطق بالكذب وهي لم تنطق بالنطق بالكذب تامل وفي تكذيب
 الميت من اصافة المصدر لما عمله لان الميت هو المكذب فانطق
 القولان على ان نطق اليد قادم ولخلاف في الميت للقاضي
 وامام الحرمين متعلق بخبر وفي وصف لقوله قولان اي كايان
 للقاضي وامام الحرمين على اللف والنشر المرتب فالاول وهو
 كون تكذيب الميت المتحد باحيائه قادم للقاضي والثاني
 هو عدم كون تكذيبه قادم حال المفهوم من القولين لامام الحرمين
 هذه الصيغة ليست بخبر راعيا على مذهبه ومجته كما ياتي ان
 التحرك وقع بالاحياء وقد حصل والشخص حي كزب سبب
 تكذيبه للميت ويرد عليه انه اذا كان كذلك لم كان تكذيبه بخبر
 اليد قادم واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب الميت وتكذيب
 الحي لان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الية و
 النطق في احيا الميت هو المكذب وليس هو المدعى الية
 فافترقا واختار ايضا بعض المتأخرين ان يراى وهو ابن
 دهاق وقوله ايضا كما اختار امام الحرمين عدم القدم
 بتكذيب الميت لعدم التحرك بتصديقها اي لان التحرك
 انما هو

انما هو نطقها وقد حصل في عوده الى الحياة في حال
 عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه اي فهذا يكون تكذيبه
 قادم عند القاضي اذ لم يحى على هذا الا التكذيب واما لو طالت
 حياته فلا يكون تكذيبه قادم حاله لما طالت حياته على ان
 احياه ليس لاجل التكذيب وانه من جملة الاحياء المتأخرين فلا
 يصير تكذيبه مطلقا اي سوا طالت مدة حياته ام لا
 وهذا حي كزاي بالتكذيب ولو فرض انه مات او لا على الاسلام
 والفرق عنده اي عند امام الحرمين وهذا جواب عن ما يقال
 بماذا يفرق الا ما حيث حكم بعدم القدم في الميت وبالقدم
 في اليد ونحوها وقد يقال ان هذا الفرق لا يختص بامام
 الحرمين لانه يحكى في كلام القاضي ايضا فيما اذا طالت حياة
 الميت لان تكذيبه غير قادم الا ان يقال ان هذا الفرق بامام
 الحرمين لان تكذيب الميت عنده غير قادم في جميع الحالات
 وليس هو المدعى الية اي بل المدعى الية هو الاحياء انما
 وقع فيه ايضا اي في المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله بخبر
 اسطق اي ندات النطق بقطع النظر عن قوله كونه مكررا او
 مصدقا واحاصل الاقوال ثلاثة فعند امام الحرمين نطق
 الميت غير قادم مطلقا بخلاف نطق اليد قادم وعند القاضي
 نطق اليد قادم ونطق الميت بغيره وعند ابن دهاق
 نطق الميت واليد غير قادم مطلقا لا يقدم ايضا اي كما
 لا يقدم تكذيب الميت قال اشترح هذا ترتيبا للقولان
 نطق اليد بالتكذيب قادم واعلم ان في دلالة المخبر على صدق
 الرسول ثلاثة اقوال قيل دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل

وضعية وسواء ان المعول عليه منها اذ غاية فتقول الش في هذه
المسألة اي مسألة نطق اليد بالتكذيب وقوله في وجه دلالة د
المعجزة اي من حيث هي قطع النظر عن المعجزة في هذا المقام وقوله
وانها لا تدل دلالة ادلة المعول كالتفسير قبله كانه قال من
على ان دلالة المعجزة عادية لا عقلية كدلالة الادلة العقلية
لان دلالة ادلة المعول اي لادلة دلالة الادلة العقلية
المعتمدة الى مقدمات ونتيجة بل تدل ضرورة واشارة بهذا الكلام
الى ان دلالة المعجزة على صدق الرسول غير عقلية بل عادية
ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتي ضرورة معلومة برتبة
اي وانما هي مرتبطة بالصدق ارتباط الدالة بالمولد ارتباطا
ضروريا اي وانما هي دالة على الصدق دلالة ضرورية اذا وجبت
شرايطها لان الدليل قد يدل نظر وقد يدل ضرورة والعلوم
المستفاد من طريق المادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة
من الادلة العقلية فانها نظرية فاذا اتهم ذلك فهو وهو
ان الحق ان دلالة المعجزة عن الصدق عادية قلنا في المسألة
اي مسألة المراء وهي مسألة اليد وحاصلة انه اذا كانت دلالة
المعجزة عادية كما هو الحق فلنرفع لسيلتنا وهي ان النبي اذا
قال لايه صدق نطق هذه اليد بطلت بانه كذاب فيراحم لما
نفسه هل العلم الضروري بالصدق لم يحصل عند وجود تخارق
المعلم ضرورة قول الله انه علم على الرسالة صدقت يحصل عند كون
الاية تخارقة مكينة او لا يحصل فان لم يحصل ذلك العلم الضروري
تعيين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل فاذا حصل
ذلك العلم كانت المعجزة حاصلة ولحق ان دلالة المعجزة

عادية

عادية وعدم نطق اليد بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالمعجزة
عادة وحق فيكون قادحا خلافا لاسن دهاق ان ما يحرمه في
من نزول المخدما وصلتها على استقاط لتخاف وهو في والمراد بهذا
الفعل تخارق وهذا ما حذف الكلام اي في المسألة والاشارة
لقوله لمقترح اي وما قاله المقترح ما حد خلاف في المسألة في
محل البحث وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لتفاعل لان
المعجزة هي الدالة على صدقهم عليهم السلام والصدق مدلولها
هو مطابقة الخبر للمواقع بحسب القرائن راجع لما يليه وهو
كونها عادية ومرجع القرائن القيود التي تضمنها التفسير السابق
وذكره في التوراة الثالث وان كانت معتبرة في القولين قبل
ايضا اعلمها بحجة دلالة المادة لان دلالة المادة المعجزة د
نظر العقل والوضع مع كونها بحسب القرائن ظاهرة بخلاف
دلائلها بطر المادة والحاصل انه على التوراة ان دلالة المعجزة
على الصدق عقلية او وضعية لجهة الدلالة مع كون القيود
محتمة العقل على الاول والوضع على الثاني وان قلنا انها عادية
لجهة دلالتها لجمعية القيود لجران المادة فان تخارقا اذا
وجد مستحسنا تلك القيود يحصل صدق المدعى الرسالة
لما يلزم على الاول من نقص الدليل العقلي ونقص الدليل
العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدق مدعى الكاذب
تبرير هذا الدليل ان نقول لو صدرت المعجزة على يد كاذب لا
تنقص الدليل العقلي لكن لنقصه باطل فبطل المقدم بيان
الملازمة ان لو صدرت المعجزة على يد الكاذب لوجد الدليل
العقلي لم يوجد مدلول وهو الصدق فيصير ذلك الدليل

شبهته وبصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقايق
من الخلق أي الكذب وقوله في خبره أي الحكمي لا يحققتي اذ تصدق
لذا دليل على المدارعة في الشرطية والكذب عليه جزاء هذا في تنوع
الاستثنائية وتقرير ان تقول لو صدرت المعجزة على يد الكاذب
لزم الكذب في خبره تعالى لكن الثاني وهو كذبه في خبره باطل منه
فبطل المقدم وهو ظهور المعجزة على يد الكاذب بيان الملازمة
ان اخبرنا بالمعجزة على يد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب
كذب واما دليل الاستثنائية فهو ان خبره تعالى على وفق علمه
وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا يستحق خبره تعالى
لا يثبت الا صدقا وحده فالكذب في خبره باطل فتقوله الله
خبره على وفق علمه إشارة للمصري وحذف الشك الكبير وقوله
هو صدق إشارة للنتيجة لان خبره على وفق علمه أي لانه تعالى
عالم بكل عالم خبره على وفق علمه سبحانه تعالى خبره على وفق علمه
فثبتت المصر او قوله فلو انتهى أي الصدق وقوله لا انتهى العلم
ملزوم أي ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزوم من
انتهى اللازم انتهى الملزوم وانتفا الملزوم الذي هو العلم باطل
بالادلة العقلية فليكن اللازم الذي هو الصدق خبر متبني
وعبارة المعنى تقضي ان هذا تقرير على النتيجة اعني قوله فيكون
صدقا والمناسب للتواعد ان يجعل هذا دليل لكبرى القياس
وهي المتأيلة وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وتقرير
ان الصدق لازم للعلم المتوالتحق الصدق لانتهى العلم لكن استا
العلم بما لا يمكن انتفا الصدق محال فثبت الكبرى فتم الدليل
فثبت المدعى وهو ان كذبه تعالى محال وهو محال هو في

قوة

التسليم وقوله وهو الباري لا ولي ان يقول ومعلوم انه
الباري وذلك لان انصاف لمحدث بصفة بدلا عن تيقن
لجائز انما يدل على ارادة الفاعل لذلك ولا يدل على ان ذلك
الفاعل هو الله تعالى كما يوهم كلامه وانما يستدل على ذلك
ببرهان الوحدانية كما يرصد ان الافعال اي مثل قوته
المعترف الوقت المعين وقوله لمحدث بصفة للافعال
لذلك اي لا انصاف تلك الصفة بدلا عن تيقنها عما
تقرير هذا سند لقوله بدلا عن اعتقلا لا يخصصا ناى وما
فالتخصيص ارادة فاعل مختار واعتراض هذا شروع
في تقرير الاعتراض الذي اشربه سوق الترجية السابق في
اسلوب التبري وهذا هو الاعتراض الذي وعده الله في
مبحث الوحدانية خبر عن الصدق اي عن مطابقتها لخبر
الصدق بفتح الدال للواقع فاذا سمعت كلاما مطابقا
للواقع فثبت هذا الكلام صدق كان قوله تصديقا لانه
خبر عن مطابقة الكلام المصدق للواقع وقوله عندنا اي
معشر هذه السنة المبين للكلام النفسى فلا يصح ان
تتعلق به الارادة اي وحده فلا يصح قولكم في الترجية السابق
ان ظهور المخارق على وفق دعوى الرسول وتخصيصه به
بدل على ارادة الله لتصديقه لان تصديقه خبر وهو الكلام
النفسى وقوله فلا يصح ان تتعلق لى اي فلا يصح ان يكون
التصديق بصفة الخارق كما قالوا وقد يحابى هذا حاصله
ان التصديق في قولهم ان خلق الله لهذا المخارق على وفق
دعواه يدل على ارادة الله لتصديقه لا تفسر بالخبر عن الصدق

بل ينسب خلق الله هذا الخارق الذي لا علم فيه بصدق الرسول فيكون
 خبره الذي على صدق الرسول مولودا لخلق هذا الخارق وهو التصديق
 لمحدث الذي هو متعلق بالارادة اي خلقه له نفسير لقوله هو
 التصديق بهذا الخارق والضمير في خلقه عائد على الباقي تعالى
 وفي ما عايد على الخارق فصدق رسله متعلق بخبره او لا
 على اخبار الله بصدق رسله مولودا لهذا التصديق لمحدث
 اي المنسب بالخلق الذي هو متعلق لارادة جللا وعلا لا ينبغي
 ما فيه من التسمي لان لخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق
 والارادة انما تتعلق بالمكن كالمخارق لا تتعلق بالقدرة به
 وبجواب اي ايهم هو جواب ثان عطف على قوله بجواب فيه
 حذف مضاف بالنظر لقولهم يدل له التصديق اي فالاصل يدل له
 لصدق تصديقه اي يدل على صدق الرسل الناسي عن تصديقه
 فالصدق على هذا الجواب باق على حقيقته فله فعل الجواب
 الاول اي الخارق بالشروط المذكورة هو مصمم قوله
 قبل لان خلق الله تعالى الخارق الى قوله يدل له الخاتم بين المخصوص
 من هذا فقال اي صدق الرسل الناسي الخ فامانة صدق الى
 تصديق نظر لكونه منسالا الناسي هو بالنسبة فتعال الصدق
 المضاف للرسل وحاصل كلامه ان الله صدق فعناه ان الله
 تعالى اراد صدقه تصديق الرسل اي اراد صدقهم الناسي
 عن تصديقه لهم فامانة صدق للتصديق من اضافة السبب
 للسبب ولا شك ان صدقهم الناسي عن تصديق الله لهم دون
 تتعلق به الارادة وهذا واضح فلا اشكال وقد قرر امام
 الحرمين في هذا اعتراضهم على القول السابق لكن فرجة اخرى

قوله لا يدل

قوة الاستثناية التعايلة لكن التالي باطل فالضمير اعم للنفي
 العلم دليلها ما افاده بقوله لما عرفت من وجوبه اي من وجوب العلم
 والواجب لا يقبل الاستثنا بوجه من الوجوه واذا بطل التالي المذكور
 هو من العلم المتقدم الذي هو انتفا الصدق في خبره باطل فاذا
 ثبت المطلوب الذي هو استحالة الكذب في خبره تعالى
 وان قلت في هذا ما راعى الكبرية لمستحتملة ان العلم مستلزم
 لصدق فان مقتضاها ان العالم لا يكون الا صادقا في العالم
 قد يخبر بالكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام العلم للصدق
 اذا كان محل العلم وخبر المستصحب بالصدق واحد وما اوردت
 فيه محله لان محل العلم القلب ومحل خبر اللسان في الخبر
 النفسي يعني الذي محله محل العلم وقوله لاني الانفاذ اي التي
 محله مفاير محل العلم وقوله لاني الانفاذ اي لاني ان خبر المنطق
 وعنده من ما ذكر وان كان هو المناسب للنفس لانه اوضح وبسير
 بتخطية المحالفة فان العالم من ان هذا توجيه لما اذ في الكلام
 السابق من ان خبر النفس تابع للعلم يستحيل ان يخبر بخبر من
 قلبه اي ان لجزء الذي قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب حيث
 يتحد محلهما لان النفس انما تتحدث فيما علت بالصدق ولا تتحدث
 من اعطتها كذبها فانما ذلك على سبيل فرضه لانها تتحدث بكذبه
 على وجه الكذب مجزم بذلك الخ من قلعة الذي قام به العلم وهو خبر
 فرد لان العلم لا يقوم الا بخبره فردا يستحيل ان المحل الواحد يقوم
 به علم وكذب غايته ان العالم من ان خبره من نفسه تقدير الكذب
 اي انه على فرض انه لا يلاحظ الكذب وانما هذا امر تقدير لا يقتضي
 والراسخ في قلبه انما هو الصدق لان النفس انما تتحدث فيما علت

الاصدق وايضا لو انصف الباري بالكذب لكان هذا وجه اخر
 من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظ ايها الباري
 من اسمائه تعالى ومعناه المختص باختراع لاشياء فهو خاضع له تعالى
 ولا تكون صفته الاقرية جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية
 وباليها وهي بيان الملازمة التي اشتملت عليها الشرطية قدما
 قبل تمامها اعتنا بها وهم فالواو تعليلية وحذف الاستمانية
 وذكر دليلها وكأنه قال لو انصف الباري بالكذب لاستحال
 انصافه بالصدق لكن التالى باطل لانه يصح انصافه بالصدق
 وذلك لانه عالم وكل عالم يصح ان يعبر على وقوعه فيه
 ففى اللازم المذكور الذى هو استحالة وصحة انصافه تعالى
 بالصدق الذى علمت صحته وهذا زيادة توضيح والا فمعلوم
 مما قبله اعلم ان دلالة المعجزة اى على صدق الرسل وقوله لا
 يصح ان يعترض عليه بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح
 لغير مستقيم لان الدلالة ليست من جملة الادلة نعم لو جعل اسم
 انه هو المعجزة واستعمل لفظ دلالة لصح ذلك فاذا ابراهن جده
 فى الكلام مضافا الى لا يصح ان تكون من جملة دلالة الادلة السمية
 وقوله اذ يستحيل ان تثبت صحة الادلة لانه شئ بالقرينة
 صحة الادلة اذ تضمنته استحالة فى المقام متعلقة بثبوت
 صحة الادلة السمية وليس كذلك بل هي متعلقة بثبوت الاثبات
 السمية فالمناسب سقاط لفظ صحة ولفظ دلالة ويقول
 اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمية قبل ثبوت المعجزة لانه
 الادلة السمية فرع ثبوت الرسالة التى هي فرع ثبوت
 المعجزة فلم تثبت الادلة السمية قبل ثبوت المعجزة للزم المذكور
 واذا استحال

واد استحال ثبوت الادلة السمية قبل ثبوت المعجزة استحالات
 يكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الادلة السمية وهو المطلوب
 فى وجه دلالتها اى على صدق الرسل وقوله بعد ذلك
 اى بعد انقائهم على ان دلالتها ليست من جملة دلالة الادلة
 السمية ويحتمل ان المراد بعد انقائهم على ان دلالة المعجزة
 على صدق الرسل ليست سمية واليه ميل الاستاذ هذا
 يقتضى ان الاستاذ ليس بمن قرر هذا القول واسسه بل
 هو مسبق به وان الغير هو الذى قرره وهو كذلك و
 قوله قالوا اى ارباب هذا القول سند له والظاهر ان الاستاذ
 ليس منهم واقى بالسند فى أسلوب التبرى كونه معترض كما
 يأتى سياه والضمير ان فى قوله تحديه ودعواه راجعان
 لمن جرت عليه يد المعجزة وتحديه كان عطف تفسير لدعواه
 لهذا المخارق اى الدالة على صدقه على رفق دعواه
 اى استحقاقه كذا وتحديه بغير عطف على دعواه وقوله
 ومخصصة بالنصب عطف على خلق الله اى ومخصص
 الاماياه بذلك المخارق لذلك اى الاختصاص الفعل
 بالوقت الممين والمخارمين كما يدل على هذا تنظير طلبا
 للايضاح وحاصله ان المعجزة دلت على ارادة التصديق
 كما ان اختصاص الفعل بالزمان الممين يدل على ارادة الله
 لذلك وقد يقال لانسل ان صدور المخارق يدل على ارادة
 التصديق اذ غاية ما يدل على ارادة الله وقوعه فقط
 وما كونه اراد تصديقه او لا فهو شئ اخر وقد اعترض
 هذا القول تقي الدين المفترج ايضا بانه لو صح ان وجود

استلحق بجنسها اى شئ
 انصف الاثبات فى وجه دلالتها

الخارق دليلا اعتلا على ارادة التصديق لكان وجوده على
 يد الحاجة والاشياء دليلا على ذلك اذ الكل بقدر الله
 ومشيئته فان فرق بالقرائن الصدقة في الانبياء وبنعيمهم
 قلنا التصديق من المراجعة والعادة انتهى وقد يقال
 ان وجوده على يد الاشياء محال على هذا القول لانتقاض
 الدليل المتالي كما تقدم للشئ قوله بالضرورة اي لا بالنظر
 وبالحيلة اي واقوله قوله لا ملتبسا بالاجمال توجيهه بالتقوى
 ونهي الاعتراض الا في فقد جعلوا اي اصحاب القول
 الاول وقوله صفة الخارق اي متى وجد الخارق وجه الخارقة
 وحد التصديق الواقع على الوجه المخصوص اي من كونه
 مقارنا لدعوى الرسالة ومتحد به ومموجز عن معارضته
 قوله مع جواز الحاجة لهذا اصلا لانه التصديق لا ينافي
 الموصوف بالصفات السابقة ومعلوم انه اذا لم يوجد مقتضا
 بصفاته فلا يوجد التصديق وقوله بانعدام شرط اراد به
 ركن من اركان المذهب فصارت صفة التصديق المضافة
 ببيانته وهذا مخرج على كون التصديق صفة للخارق اي
 وحيث كان التصديق صفة للخارق صار مماثلا لسايرة
 صفات الافعال المحادة من جهة الدلالة على ارادة الفاعل
 المختار على الاتصاف بتلك الصفة به لا عن ما ينافيها
 فتقوله وقد علمت لبيان الوجه الشبه وقوله ان اتفاق
 المحادث بصفة اي كاتصاف الخارق بالصدق واتصاف
 وقوع المظهر بالكون في الزمان الحين وقوله عن تقيدها
 اراد به مطلق المنا في وقوله على ارادة الفاعل اي المختار

التعليل

لا يدل دلالة الادلة العقلية اي بحيث متى وجدت وجد
 الصدق كما انه متى وجد الدليل وجد الدلول لان الخارق قد
 يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة والكرامة واذا
 وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا للدليل
 فيسقط البرهان لا به فتقوله من حيث هو هذه الكيفية حيثية تعليل
 اي لانه يتصور في هذه السياج المعتبر بغير دلالة
 النبوة اي بدون الدلالة على لازم النبوة وهو الصدق
 قال لانه يتصور وجود الخارق بدون دلالة على الصدق
 اوضح وهذا من النظم الاشارة راجعة لتوضيح ما ذكره
 امام الحرمين فان الدليل اي على الصدق وحاصله بالانتم
 وجود الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالة وما ذكر من السحر
 والاهانة لا يرد نقضا لانه لم يوجد فيه الدليل بل مقدمة
 منه فقط والمقدمة الواحدة لا تنسخ وذلك ان الدليل على
 الصدق وجود الخارق مقارنا لدعوى غير مكذب مجوز عن
 معارضته ولم يوجد هذا كله في حق الساحر وغيره وانما وجد
 في حق الانبياء ليس مجرد وجود الخارق اي ليس وجود الخارق
 المجرد عن القيود السابقة بل خارق له دليل على الصدق خارق
 مخصوص وهو المعتمد بالقيود السابقة ودلالة من جهة
 المتحدى بذلك الخارق مع عجز المعارض عن الاثبات بمثل قوله
 الشئ وانما الدلالة الاولى ان يقول وانما الدليل خارق متيد
 بالقيود الما قلناه المجرد الخارق لا يدل اذنا اي لا من
 التوكل والعجز عن المعارضة ولا يكون ذلك الا للشيء فلم
 يكن هذا الاشارة راجعة للقول المتقدم اعني قوله من حيث

الحسين عبد الملك بن محمد الجويني واعلم ان الشيخ اشرف
 امام اهل هذا الفن والمذكورين بعده محققون لمقتضى
 في هذا الفن فهم اركان الحق ان التقليد يكتفي في عقائد
 الايمان واذا ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشرف
 انه رجع لهذا القول وكذلك المصنف ويقال ان كبراه
 هذه هي اول ما ألف في العقائد وقد رجع في شئ الصري
 والمقدمان عن هذا القول الى القول بايمانه لا يبيح
 الاكتفاء به اي لا يتحقق معه النجاة من الخلود في النار
 وهو الحق لا هذا من عند المصنف ان به ترشيد وتقوية لما
 قبله وكان له هذا عن اعترافه واراد عن من حكى
 الاجتماع وحاصله كيف يحكى ذلك البعض الاجماع من
 شهرة الخلاف فيما ذكر فخصمير كان له من حكى الاجماع وقوله
 لم يعتمد خلاف الحسوية اي القائلين بكفاية التقليد
 في العقائد والحسوية فرقة لا يوافقون ذلك لقول الحسن البصري
 وكانوا يجلسون في حلقاته بين يديه فتكلموا بكلام
 ساقط ردوا هو لا الى حشر المخلقة اي الى خلفها
 اما لظهور فساد اي مخالفتهم لا تبطل الاجماع
 وعدم متانة اي عدم قوة علم صاحبه اي وعدم قوة
 علمه توجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف على
 معلومه وهذا الجواب اعني قوله اما لظهور بناء على
 ان المخالف للاجماع معاصر للمجمعين واما قوله لا يفتا
 الجواب ثان بناء على ان الاجماع منعت قبل ظهور المخالف
 فتأمل او لا نعتاد اجماع السلف قبله اي قبل ظهور

خلاف

خلاف الحسوية خلافهم خارق للاجماع فلا يعتد به وحصل
 ابن عرفة لاي جمع وما نقله عن ابن عرفة يعكس على ما نقله عن
 جمهور المحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع
 على كفر لان عادة الشيخ ابن عرفة يوجب القول الضعيف
 وقد اخرج القول بكفره فيدل ذلك على تضعيف القول بكفر
 فنقل كلام ابن عرفة لانياسب الكلام السابق الاول
 انه مومن غير عاصي اي سوا قد رعى النظر وتركه الا
 هذا بناء على ان النظر مستحب لا واجب وجوب الاصول
 ولا وجوب الفروع لانه لو كان واجبا وجوب الاصول لما
 كان مومنا لان الواجب الاصل ما يلزم على تركه الكفر
 ولو كان واجبا وجوب الفروع لكان عاصيا الثاني
 انه مومن عاصي وهذا هو المتمدن خلافا للشبه وهذا
 القول مبني على ان النظر واجب وجوب الفروع ببطلان
 الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذه
 العقيدة ليس واقعا في كلام ابن عرفة على ما سيأتي وانما
 اتى به الشئ من عنده نظر الى ان الاطلاق يلزم عليه في
 التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع واتى الشئ به
 نظر القاعدة الشرع الموافقة وهو ان ابن عرفة ترك العقيدة
 بقوله مع القدرة نظر الى ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر
 او نظر الى القاعدة الشرعية وهي ان الشخص لا يخاطب الا
 بما هو قادر عليه وحتم فلا اعترض عليه الثالث
 انه كافر هذا مبني على القول بان النظر واجب وجوب
 الاصول كالايمان هاذي به طوابع البيضاوي اي

في بعض النسخ والاصول لا يوجب النظر تركه الا

يتصور في قوله من اجرائها الى المحقق الثاني اي من الاقوال الثلاثة
 وقوله ان دلالة اي على الصدق وضعية كدلالة الالفاظ
 بالوضع لاي كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها
 فكما ان لفظ انسان يدل على معناه بسبب وضعه له كذلك لفظ
 تدل على الصدق لوضعها به وقوله بالوضع مح مج له لالة الالفاظ
 بحسب العقل والطبع كدلالة النقص على حياة لا مظهر ودلالة
 الصراخ على المصيبة قالوا لان الموافقة اي الموافقة و
 الموافقة تكون بصرح اي بسلام صريح يدل على التوافق الى التوافق
 ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون بسلام صريح
 يدل عليها كان اوضح كما لو قال شخص في تمثيل طلبا للابيض
 اي كالمقال في زيد لم ير ان ذهبت من الطريق الغلانية فاعلم ان
 تصدى طلبك في حاجة كما وبوافقة عرو على ذلك ثم فصل زيد
 ما واصله عرو عليه اي وافقة عليه فان ذهب من الطريق
 الغلانية فادع الى وقت من الموافقة اي الموافقة بهم طلب
 زيد على حسب ما واصله ووافقة عليه وقد تفرق كوعطف
 على قوله قد يفرق في هذا بحال الوجه الاول لان الاول يتكلم
 فيه لحد المتواضعين لا مع الآخر ويكمل الآخر من غير ان يسمع
 المتكلم كلام الناعل وانما يسمع من الفعل انه وافقة ووافقة
 والمعنى من قبيل الثاني لا الاول لان الرسول يتكلم ويكمل
 الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله من غير ان يسمع كلام
 عسارية فصدق بوجود كلام وان لم يسمع كلام الله الكلام
 من الثاني بالكلية وضمير كلاما للثاني وقوله يسمع بالبناء
 للمعول في محفل بفتح الميم وكسر الهمزة كجلس مح اي جمع من

الناس وقوله وقد نازح اي امتلا به والواو والهمزة
 هو قيد فيما قبل اي به لا فائدة ان المجلس قد امتلا بالناس
 ان الرسول هو هذا مقول قول الشخص في المحفل وهو محفل
 من الملك المحفل وذلك الشخص القائل بمراسم الملك اي حيث
 يراه الملك ويسمع كلامه والافلا يدل خرق عادية على تصديق
 ذلك الشخص القائل لحوال ان يكون خرق الملك للمعادة امر
 اتفاق والواو في قوله وهو والواو والواو بمراد هذا زيادة
 في التصديق والافلا على كونه يسمع والاحاز ان اتفاق
 والمحقق من هذا القبيل لان الله يسمع الرسول ويراه والرسول
 يرى من الله وسمع ان قيل ان السمع والبصر لله فيكون
 على الدليل السمع على الصحيح ولا حاشا للسمع قيل شئت للسمع
 وصدق الرسول فافقه السمع والبصر في مقدمانه دليل المحجة
 يودي للرد قلنا اما من اثبت السمع والبصر بالعقل فلا محال
 عنده واما من اثبت بالسمع فالعلم يعني عنهما فان علم الله تعالى
 الرسول ورغبته فان يصدق قائم مقام السمع والبصر المذكورين
 في المثال لا سيما ان يهرب عن علمه متقال ذرة وما ذكر في المثال
 من السمع والمرى ما هو توضيح للمقام ما هو يسي فاجابه الى
 القيام المطابق لما سبق ان لو قال فلما به الى القيام والقوى
 والقدر له انه اعتبار الزوم كان ذلك له جوابا دا وقوله
 بالموافقة اي الموافقة وقوله على ان خرق عادية متعلق بالموافقة
 وقوله يدل على رسالة خبران والصمير يدعي الرسالة وقوله
 بقيامه متعلق باسمه ان وهو خرق واعتراضه السعد بان هذا
 تمثيل وقياس للغاية على الشاهد وقياس الغاية على

تسلم لجامع انما يجمع في العمليات لا فائدة العن وهذا اعتقاده
ولم يظهر لجامع واجب بان هذا قيل للتوضيح لا لبيان الاستدلال
لا يقال حصول العلم في المثال المشاهدة الملك وما فعل لم يوافق
الممثل في قلنا ممنوع وان العلم يحصل لمن تواترهم كغيره ولم يشاهد
هذا المجلس للحاضرين فيها اذا كان الملك وراحت لا يجرها غيره
فكرها نصريقا واعلم ان العضد في الموافق ذكر هذا المثل وعلى ان
دلالة المعجزة عادية والمصداق في الدلالة الوضعية تبعا
للمقترح وغيره والكل صحيح اهـ يوسي يدل على رسالة اي
فكانا انما انتصا على ذلك والا والحاصل ان قوله الملك انتم رسول
وضعت الواضع لثبوت الرسالة للمخاطبة وكذلك وضع هذا الفعل
لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له الامرات لفظ وفعل هذا
معنى قولهم ان هذا الفعل منزلة منكم قوله تعالى صدق عندكم
فيما يبلغ عنى وظاهر كلام المقترح ان هذا ان من المايمة
من يرد القولين السابقين المعنى القول بان الدلالة عقلية والقول
بانها وضعية الى معنى واحد وهو كما قال ان الدلالة عقلية
وانما اختلفوا في اي حال بعضهم معنى كونها عقلية وان ظهر
المخارق على وفق دعوى المدعى مع الجزع عن معارضته يدل عقله على
ارادة الله تصديقه وقال بعضهم معنى كونها عقلية ان المخارق
موضوع للمصدق والموضوع يدل عقله على الموضوع اربعة ملاحظة
الوضع والامر في هذا اي ان رجوع الرايين لقول واحد او
جعلها متفايرين نظر الى ان الدلالة العقلية في نفسها غير
الوضعية امر سهل لا فائدة فيه واعلم ان ما ذكره المصنف من كلام
من ان كلام المقترح ظاهر في رجوع القولين لقوله واحد لا سلم
بل كلامه

بل كلامه ظاهر في تباينه ما وعدم رجوعهما لقوله واحد ولو سلم
ظهور ما قال المصنف من كلام المقترح وغيره فلا ينبغي ارتكاب ذلك
الظاهر بان الدلالة العقلية والوضعية متباينان في انفسهما
فقط كما بين العقلية والعادية فان اريد اطلاق الوضعية
على ما هو علم فلا صاحب في العبارة والامر قريب يوسي
قراين الاحوال عاصفة بيانية والاحوال مثل المحرق والمصفرة
فخرج الوجه قريبة على الخجل وصغرة قريبة على الوجه وقوله خوف
لخافيه تفسير لما قبله ولم يجر على ذلك فيما قبله في قوله خجل الخجل
الذي هو كمال الوضوح على خجل الخجل ورجل الوجه الاول من
كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بكسر الجيم
اضيف المصدر للوصف فيهما قالوا اي ارباب هذا القول في
بيانه وضوحه وقوله على الوجه المعروض اي من اشتاله على المتيقن
المقدمة فعلى الرايين ان هذا الوجه لشرح قوله الحق اما
على الاولين فيستحيل الخ على ايدي الكاذبين الاول الكاذبين
كما في بعض النسخ جمع كاذب لان المتصود الكذب فقط لا الجانبة
فيه بان يوجد ولا يوجد مدلوله تصوير لنقض الدليل العقلي
ومدلوله هو الصدق في المقام ثم فرع عليه ما يقتضي بطلانه فقال
فيصير ذلك الدليل شبهة فيصير ذلك الدليل شبهة اي لظن
انه دليل وليس له دليل لعدم اتجاها المطلوب جهلا مركبا لانه
اذا قال ان رسول الله والدليل على صدقي كذا فلو كان الدليل لادلالة
فيه لزم ان الرسول يمتد الصدق والحال انه لا صدق فيصير مقام
به من العلم جهلا وذلك قلب للحقائق بمعنى في كل من الدليل
المدلول وذلك لا حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل

انقلاب الدليل شبهة وكذلك العلم تبين كجمل فيقول انقلاب جملا
 ولا خفا في استحالته ان استحال قلبه لم يبق لادكون الشيء
 مبالغة في اخر ثم يصير عليه فيه جمع بين متناقضين وفيه راد
 الاوصاف النفسية عن الشيء ببقاياه وهذا يستلزم ان يبقا
 وغيره في الكل محال واما على الثاني وهو المواصفة الاولى
 ان يقول وهو ان الدلالة وصنعته لا هذه هو الثاني للموا
 وقوله لان حكم المواصفة الاولى لان حكم الفعل حكم الكلام
 الصريح اللهم الا ان يقال ان في معنى البا اي لان حكم المواصفة
 بالفعل حكم المواصفة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من
 عدم وجود مدلول الثاني فكذلك الاول فلما يلزم من
 خلق اي الكذب في خبر تعالى اي والكذب في خبره محال وقوله
 ثم لما كان الخدم للترتيب المذكور في الاشارة راجعة لتوجيه القول
 الثاني اعني قوله فلما يلزم من خلق اي الكذب في خبره تعالى
 اي وهو محال وقوله على معرفة استحالته لاولى على ما
 استحالته لخر اوجها اي ثلاثة وقوله اشرا الى مضها اي
 وهو اثنان وزاد الله واحدا وهذا اي ما في نفس العالم من
 حديث المطابقة لمعلومه فيكون كلامه اي النفس على وفق
 ذلك اي على وفق علم المحيط بالاشياء وقد علم ان ما في نفس
 العالم من خبر المطابق لمعلومه غير بخلاف الصادق لانه اي
 الكذب لا يكون في حقه اي في حق لباري بخلاف العالم فان
 يوجد الكذب في خبر لسانه كما ياتي وذلك اي كجمل على عليه ذلك
 الشيء قوله من علمه ما لا يتناهى الا قد ان لوقال من علمه على
 شي ليطابق ما تقدم وابت خبر بان هذا يقتضي ان الدليل على

ببوت

ببوت صفة الكلام عقل قد تقدم ان المتصور على علمه في بوبته
 السمع لانه لا يلزم من وجود الحادث في نفسه كلاما موافقا للمل ان
 يكون القديم كذلك وكون عدم هذا انقضا في حق الحادث لا يلزم
 ان يكون كذلك في حق القديم فليس العلم بشي اذن ملزم بالصدق
 اي تحاشا فضاء هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه حديث يطلق
 معلومه لا يقتضي ان العلم يستلزم الصدق ولا الكذب بل هو
 للمجهل هذا معلوم مما قبل بطريق القياس والمتصور بالان انما
 هو الاول فكان الاول لاقتصار عليه واجيب عنه اي عن
 للاعة اضر منع انه العالم لخر الاوضح ان لوقال واجيب بمنع ان
 المحل الذي قام به العلم من العالم عبر بالكذب لان العلم بمحل من
 القلب ومحل الخبر الحادث للسان اللغوي اي المنسوب للنطق
 من نسبة لخرى لكليه الاعلى وفق عقده اي اعتقاده اي علمه
 وكان الاول ان يعبر عنه لان الاعتقاد اعم من العلم وغاية
 له هذا جواب عن ما يقال قد يتفق ان الاسان يعلم ان خبرا
 حق ويمتد ذلك اعتقادا جازما ويعبر على قلبه انه مات
 فلم يطابق كلامه النفسي علمه وحاصل ما اجاب به الشان هذا
 لباري على القلب وهو تقدير مودة تقدير خبر اي وتقدير خبر
 ليس بخبر كافي الارشاد واد انه يكن خبرا لم يكن كذبا كما لا يكون خبر
 فتبين انه ليس للمعلم خبر نفسي يكون كذبا والحاصل ان العالم بحياة
 زيد قام بنفسه امر ان احدهما حديث النفس بحياة وهذا خبر صادق
 راسخ لانه مطابق لملمه والثاني حديث النفس بتقدير وتحوير
 مودة وهذا ليس بخبر ولا يتصف ولا كذب ووسوسة
 بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي بعدم الرسوخ

وهو بالرفع عطف على تقدير وقوله لا تخبر بالكذب أي لا أن الذي
يخبره خبر حقيقة ملتبس بالكذب حتى يقوم بخلاف كل منهما
قيام بذاته والتقدير كادته أي لا نهال لا تقوم الأحداث
وإنه ليس بمحدث ولا محلا للحوادث وقوله والتقدير كادته
وصف لما قبله من باب وصف الشيء وهو من شأنه الذي له
هو شرح لقوله أمثله وأيضا لا تصف كذا أن كذا يخبر به فظنه
محدث الصلة وفي بعض النسخ بإثباتها بخبر أي توجه
فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب أي كان الكذب وجبا لكن لما
باطل لأن وجوب الكذب يمنع صحة الاتصاف بالصدق و
هذا بيان ما ثبت بالأدلة من صحة اتصافه بالصدق
أذ لا يتصف بما يزهدا بيان للملازمة التي حكمت بها السلفية
والمراد أنه لا يتصف بصفة ذات جارية وهذا الإنافي أن صفا
الأفعال جارية وذلك أي وجوب الكذب عليه وهذا بيان
للاستثائية المطلوبة فظنه منع أي نفي اللازم المذكور منع
للملحة صحة من اتصافه بالصدق وهذا يقتضي بطلان الثاني
فالمقدم مثله وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه أي هو استحالة
الكذب عليه تعالى وهذا لم يذكر في المتن فهو من توسعة الشرح
والصدق صفة كمال أي لمن اتصف بالكلام مندها
نقص أي بحكم الضرورة كما يعلم أن العلم كمال والجهل نقص من غير
احتياج إلى قياس وحق فلا يقال أنه لا يلزم من كونه نقصا في
الشاهد أن يكون نقصا في الغايب هو يوسف وهذا ليس بحسب
المعنى لأنه منطقي يشي شيء آخر وهو أنه بعد تسليم وجوب
الصدق له تعالى واستحالة الكذب عليه فلهذه الأدلة المذكورة
لا ينفينا

لا ينفينا الأول لأن تصديق الرسل بالظلام النفسي الذي يستحيل
كما يشهدنا برأسه إشارة إليهم خبرا على خلاف ما علم كذبا
فيكونه الكلام النفسي صادقا والفعل كاذبا قلنا الماحاز الكثرة
في آثارنا التبريلها من جهة ظلامنا اللفظي كما يزعمه الكثر في التبريل
فيه أيضا تأمل هو يوسي وأما المزعف عطف على قوله ما على الأولين
وهذا توجه إلى الظلام على صدور المزعف على أي الكاذبين على
المقول الثالث وهو أن دلالتها على الصدق عادية وقد سبق
أن مصدوق القرين ما اشتمل عليه التعريف من المتيقن والاحتاجة
لقوله بحسب القرين لأنه لا يقال لها مبررة إلا بشرطها حيث
حصل العلم الضروري منها أي حيث حصل عنها العلم الضروري
للاستطاعة بصدق الآتي بها له وهذا جواب عما وحصل العلم
بالشيء ما ضروري ونفاري والعلم المحاصل من العاديات ضروري
فلذا اتفقوا عليه فإنه يستحيل أي عادة أن يكون كاذبا أي في
الواقع وقوله والإي والابان كان كاذبا بالانقلاب العلم الضروري
جملا أي مركبا أن يصدق على أدراك الشيء على خلاف ما هو عليه
في الواقع أن قلته مقتضى هذا أن الاستحالة عقلية مع أنها على
هذا القول عادية والجواب أن المستحيل العقلي انقلاب العلم
المحاصل جملا وأما حصول العلم من أصله عنها فهو عادي وقد
يستحيل عادة أن يكون كاذبا بقوله الله والانقلاب العلم
المحاذي والابان كان كاذبا بالانقلاب العلم أي لصار ما شأنه
أن يصدر عنها من العلم الضروري جملا مركبا وليس المراد أن هناك
علم موجود قبلي حصولها على يد الكذاب فبالقلب جملا بعد
ظهورها على يده تأمل فتدبر أن الكاذب لا يقول الثلاثة متفقة

على استقامة رفوع المعجزة من الكاذب وانما الخلاف في جهة الاستقامة
في عقلية على المؤلفين الاولين وعادية على الثالث من اول الدنيا
الى الآن الاولى ان يقول من لدن نعمت ادم الى حتم النبوة سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم لا يعطى الا بصدق بالمر من المعجزة
ان مدعى النبوة فيه كاذب قطعاً من المعجزة الى المعجزة المجنونة
الصادق بولادة فادفع ما يقال بسلامة يقتضي الكاذب
يكن من المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكنه من المعجزة بل انه
فالكثرة الامر ليس كذلك بل حريته عادية تعالى بعدم تمكن كاذب
من المعجزة راساً واذا خيل الى الكاذب سحر ونحوه اي كشوده
وادعى ذلك معجزة اظهرت بجمته عن قرب اي صوابا لمصداق النبوة
ولا يترتب المتصدق بذلك على مما ملته اي على علمه وفعله
ذلك والمشار اليه الامرات مما اعنى عدم تمكن الكاذب من المعجزة
واظهار فصيحته اذ خيل سحر والضمير في قوله ونحوه عايد
على المشار اليه والمراد بالعقل مطلق الاحسان وبالكرم الاحسان
الكثير الذي لم يكن عن سوال وهو اخص من الفضل لو اخرقة
العادة فيدان بجهل لا يتقيد بخلاف العادة الا ان
يقال هذا تخويز وقوعى وكانه قال وقد ينظر المعجزة على يد
الكاذب فليس المراد بجهل المعجزة اذ العقل يجوز وقوعه
على يده من غير اخراق للعادة ولا يحصل الخفاء ولا يحصل
ما اخرقه بالمعجزة بان ظهرت على يد الكاذب علم بصدق الكاذب
الذي ظهرت على يده والا كان الجمل على اي والاف حصل
العلم بصدق الكاذب على الكاذب التالي باطل بطل مقدم وهو
حصول العلم بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول

العلم

العلم بصدق الكاذب الذي ظهرت المعجزة على يده وهو شرط
وتخويز اخراصة المعجزة اذا ظهرت على يد مدعى الرسالة و
انه يحصل العلم الضروري عادة بصدق الاقاييم وتخويز حرق العادة بعدم حصول
العلم الا في حصول العلم الضروري بصدقه لانه لا يلزم في حوز
الشيء وتوحيده عند الوقوع فانه يستلزم كوار اذا هو فرع منه
فقول الله عند حصول العلم متعلق بتخويز وقوله في حق المتحقق
راجع لحرق العادة فالطروا انه راجعان للطرفين على الله والشر
المرتبة اذ معنى كوار العوض عن المصانف اليه اذ من حقارة
ان استمرار عدم العالم لو قدر واقعاً ولم يوجد العالم اصلاً
لم يلزم منه محال وليس معنى جوارزه انه يحتمل للوقوع وعدم الوقوع
اذ لا ياتي لاحتمال ذلك مع العلم بوجود العالم وتوضيحه بعد
العلم بان الجمل محال لا يتحقق ان يكون ذهباً لان العلم لا يجامع
الاحتمال ولا يبرم محال على تقدير كونه ذهباً عند انتفا المعجزة
واما عند شوته بحيث نشأت المعجزة والذهبية لشيء واحد
فهو محال للتادية للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار
عدم العالم مع العلم بوجوده فمعنى جوارز استمرار عدم انه
لو قدر واقعاً ولم يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند
وجود العالم كوار استمرار عدم الوجود اذ لا احتمال مع العلم
في غاية الوضوح اي فلا حاجة بتنبه كل عقل وامام اذ كره من
الحاصل اي هو بالغير المعصن اطراف الفصل المذكور في المقام اي
انه ليس حاصل الجميع ما ذكره بل حاصل البعض ولا يكون
العلم على اي من ظهور المعجزة على يد الكاذب حاصل اجبوتهم

اي لانه لا منزه لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والاى بان كان حاصل
انتقل العلم جهلا مركبا وحاصل ان المعجزة شأنها اعادة العلم الموروث
باصدق فلو ظهر على يدى الكاذب وافادت صدقة كانت
مقيمة للمجهل المركب فلا صدق عنده في الواقع الا انه سبحانه
لخاف بهذا فاعلمنا يتوهم ان هذا الحارق قد وقع في وقت ما
وقوله بل عادة الخواضر انتقل هذا فيما علمه الاشارة
براجعة لمنه قوله الا انه سبحانه تفصل بحر هذه المعونة
من البحث عن حال الحارق وحاله من سنة ولا يبحث عن حال ذلك
لخاف من كونه سحرا او محرق او مموونة ولا عن حاله لك انه عن من
كونه صالحا او غير صالح وقوله عصولا في سبب حصول العلم المقطع
والوصف بالقطع كاشف او ارد بالقطع العلم الكامل لان العلم
مقولا بالتشكيك فليس الا لاسلام او اليقينة وان لم يعلم
لانها كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيب القرآن ولا يلتفت
لاولى الترفع بالعامة على ما قل من جهة اخرى غير
لجهة الترفع كون الدلالة عادية فما الذي يؤمكم اي محبتكم
امين فاحذروا على مقتضى الرايين مع ان هذا كراي انا العاديا
على مقتضى اربابهم لا مقتضى راى غيرهم ولا من توبيخ في الكلام
فقالوا ان رايان القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع
لارباب الرايين كما هو ظاهر لكن لا المعجزة ان ليس مع المعجزة
الا اهلنا والمعية الواو للتعليل وهو صدق لقوله كن لامع
وجود السامع والمراد بالقيضها المسافة والاضلال
بالدليل الخ توجيه لاحتمال الاختلاف مع المعجزة فالواو
تقليبية وحاصل ان الدليل لا يباح الا العلم واسببه لا يتبع

لاجهل

الا جهل المركب ولو حصل الاصلان بالدليل لا نقل الدليل شبهة
والعلم حاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب لتحايق
والعلم حاصل عطف على الدليل فقالوا اي اصحاب القول الثاني
واذا كانت الخ توجيه لما قبله فالواو تنطيلية وهو انية
صدق النبي الخ حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يفضل لكن لا بانه صدق
الرسول واية صدق الرسول ليست بمعجزة وحدها بل بشرط
حصول العلم بها واذا خلق الله الحارق على يد الكاذب لا
يحصل لنا علم بصدق اذ لا صدق عنده حتى يعلم وجه فيحصل
الاصول بحق الحارق على يديه ولا يحصل راية الصدق لقوله
الاصول العلم الاولى ان يقول المعجزة شرط حصول العلم لنا
مما لكن لما جرى الكلام على ذكر من حصول العلم توسع واطلق
الاية عليه عن تلك المعجزة اي السامع عن تلك المعجزة
استثنى الخ اي لان العلم هو الاعتماد للحازم الثابت المطابق للواقع
وهو فلا يحتل لتقيص بوجه لا باعتبار الخارج بوجه المطابقة
ولا باعتبار الدهن لوجود الحزم ولا باعتبار تشكيل مشكلا
لوجود الثبات المقيض للمنافى والا فقلب العلم
جهلا وهذا يدل على ان معنى قوله انتزع مع حتمال الصدق
اي بحسب الدهن ووجود الاحتمال لوجود الشك والاراد بجهل
اشك لان معنى الخ حاصل ان الصدق واجبه عرضي وجواب
الكذب حاد ذاتي ومحاور الذي لا ينافي الوجوب العرضي ويحتمل
لما عقلا الخ هذا شرح قوله في المتن وتجويز خرف العادة الخ وهو
مع اطنابه ليس بحجة كتحريم ما في المتن مع اختصاره في حقيقة
اي في حق المحقق نقيض ذلك ان نقيض ما علمنا وقوعه ضرورة

الاولى الخ الى ترتيب منداى واما متعلقه بتجويز خلافى الاول
لا يتقدح في علم الصدقة اي يصدق الحق وبجملته في محل دفع خبر
تجويزنا عقلا خرقا للمادة الخ واذ علم الواو استيفاء وحذف
صلة صدق الرسل لظهورها اي صدقهم فيما احبروا به جواربه
من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اي واذ حصل بدلالة
المعجزة العلم بصدق الرسل وجب تصديقهم اي اعتقاد ان
اخبارهم كل ما اتوا به عن الله مطابقا لواقع اي لا للمعجزة
اقتضت ان الله صدقهم في مدعاهم انهم ارسلوا ليعلموا عن الله
كل ما امرهم بتبليغه فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم وجب تصديقهم
في كل ما اتوا به اذ التحلف يقتضي الكفران هذا والمناسب
سياق الكلام حذف علم ابدال تصديقهم بصدقهم فحق اذا
ثبت بدلالة المعجزة صدق الرسل وجب صدقهم في كل ما اتوا
به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه عقلا اي كان صدقهم
واجبا والكذب عليهم مستحيلا عقلا كامل ويستحيل منهم الكذب
اي ويستحيل وقوع الكذب عنهم وهذا هو الممهد له وهو معلق ما
قبله فكان الاول تزيينه عليه بالخلاف المراد به يستحيل منهم الكذب
في الاحكام واما الكذب في غيرها فيدخل في عموم المعاصي وقوله
عقلا راجع لكل من الوجوب والاستحالة وان شئت علقته بالثاني
ويلزم منه ان الوجوب عقلي ولا يحتمل ان هذا قاصر على القول
بان دلالة المعجزة عقلية او وصمية لما يلزم من كبرهم على الاول
نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الكذب في خبره تعالى كما يظهر
على القول بان الدلالة هادية لا وجوب صدقهم ولا تحتمل الكذب
عليهم على هذا القول عاذاي لا عقلي الا ان يقال مراده بالعقل ما قاله

السمع

السمع وحده يجري ذلك على القول الثلاثة والمعاصي شرعا عطف
على الكذب على حذف مصداق من باب عطف المعاصي على الخاص اي يستحيل
وقوع المعاصي منهم شرعا واستحالة المعاصي لم ترخذ الا من الشرع
لان الدليل العقلي والادب بالاستحالة بالنسبة للمعاصي المنع لا
عدم بقصور الوجود لان العقل يحيز وقوع المعصية منهم من حيث
انهم دونات اي ويمنع وقوع المعاصي منهم شرعا فغير من المعصية
للمتناكفة لانما موروث لغير هذا من لاقتناع وقوع المعاصي
منهم قال تعالى في حق سيدنا محمد واتبعوه لعلمكم بهتدون قال تعالى قل ان
كنتم تحبون الله فاستوفوا عيكم الله ويخير لكم ذنوبكم فلو ان المعصية
لوحده علينا تقتضي هذه الخصوص متابعته ففعل ذلك الذين كبر
وجود متابعته فيه باطل فنظير المتقدم وقد احتج في هذا المعالم على
عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبي ذنب لكان فاسقا ولو كان
فاسقا لوحده ان لا يتقبل شهادته في الاشياء المحترمة فلان لا يتقبل
شهادته في باب الاديان الساتعة الى قيام الساعة بالطريق الاول
ومنها انه لو تصدق الله بوجوب زجرهم لعموم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب التعظيم والتوقير لهم وفيه ايضا
اذا هو وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والآخرة ومنها انه تعالى احبر حكاية عن الجيسر قال فسرته لا يرضى
اجمعين الاعباد ذلك منهم المخلصين فاستثنى المخلصين من ذرية ادم
وهم الانبياء الذين لو كان المراد منهم غيرهم لزم استبعاد اسيا اصالحا
من الانبياء وهو خلاف الاجماع عامر روي بالاعتقاد انهم اي فيما ليس
خاصا بهم وغير جليل وغير مباح والافعال الخلية كالشيء العقود
والكرن لا يحس عليها متابعته فيها وكذا الافعال المباحة والامور

الذي ثبت اختصاصها فلو حازت عليهم لكان يتبرهن لبيان الملازمة
اعتقاد اعلیٰ منهم من قوله لاننا ما مورون بالاعتقادهم الخ واستخبرنا بالامر
من حوازل المعاصي عليهم امرنا بها فقامت الاوقات يقولون فلو وقعت منهم معصية
لكننا ما مورون بها لان يقال مراده بجواز الوقوع على العقل او ان في الكلام
حدوثي فلو حازت عليهم اربابا وقعت منهم لكننا ما مورين بها فامل
لكننا ما مورين بها او بالمعصية فيلزم لا يلزم من صدور الشئ عنهم ان يكون
ما مورايه لان الافعال التي تصدر عنهم ما ولجته او هندوبة او مباحة
والمباح ليس ما مورايه فنقول لكننا ما مورين فيها لكان احسن وقد
يجاب باننا لان لم نجد في المباح معهم بل ما يصدر منهم دائر بين الوجوب
والهندوب ولا يصدر عنهم مباح الا ويصير مندوبا وجم تكل ما يقع
منه يكون ما مورايه وجم ولا اعتراض قل ان المراد بالامر في هذا
العليل وان كان على صورة العقل لكن ثبت له السمع وجم فلا يمان كون
الاستحالة سمعية كما يقال في دليل متناع وقوع المكروه منهم
المباح الاتيين وهذا الاشارة رجعة الدليل مع وقوعه
المعاصي على حد في مصافي اي ومثل هذا فيقولون لو وقع منهم المكروه
لكننا ما مورين بالاعتقادهم لما سبق لكن الثاني باطل لانه يقتضي الجمع
بين متنافيين وذلك كونه ما مورايه متبعا عنه لانه وجد بطلان
الثاني قوله قل ان الله لا يامر بالمعصية كما يوهى كلامه بل و
المباح لم يعطوف على المكروه اي وقرى عدم وقوع المباح على
الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه بحس مقتضى الشهوة وحاصله
ان تقول لو وقع منهم المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم لكننا ما
به لما سبق لكن الثاني باطل لانه يصير ما مورايه مباحا وذلك
يتلزم الجمع بين متنافيين واذا بطل الثاني فالقديم وهو وقوع

في ان لا يثبت له
في ان لا يثبت له
في ان لا يثبت له

المباح

المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم مثله واذا بطل المقدم
ثبت نقيضه وهو عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم
اذا فعلوا عليهم السلام دائرة بين الوجوب والهندوب والامر
فلا يفعلون شيئا لا يقصد الناسي بهما والتقوى بهم على الطاعة
رطاه كلامه يقتضي ف دليل عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي
يقع من غيرهم هو قوله قل ان الله لا يامر بالمعصية وليس كذلك بل الجمع
بين متنافيين كما علمت الكلام في عصمة الانبياء يحتمل ان مراده
كلام المصطفى عصمة الانبياء الخ وهو غير مسلم لان كلام المصطفى عصمة
الانبياء بعد البعثة فقط ويحتمل ان المراد الكلام هنا في هذه النسخة
وهو ظاهر اكثر الاشاعرة الاول ان يقول اكثر اهل السنة
الشامل للاشاعرة والماتريدية الى ان اى محال والاشان و
الاولى استأطال لفظ الى قل البعثة الاولى قبل النبوة بل المار
استقام ذلك لان المتنام في الكلام على حكم المعصية قبل النبوة فامل
الى ان محال والاشان وقوله عتبع ذلك اي وقوع المعصية
منهم والمرد ميتنع عقلا كما يقتضيه السياق وذلك لانه لو وقع
منهم معصية لاستحقوا التضييع ساعة ما كن التالي باطل فكذلك
المقدم على ان قال اي اكتمه قال تصور المسئلة بالعتبة انتموها
وقوعا وتحققا وانظر هذا فانه لا يتم الا لو كان الكلام في ارس
رسوله فقط كقولنا ادم وفي النبي المسمون بعد الفترة والامر
ليس كذلك اذ الكلام في حكم الانبياء كافة قبل البعثة وتصور
وقوع المسئلة لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل البعثة
مكلفا شريعة من قبله الا ان الهارون ويوشع بن نون حتى
موسى فانها كانا قبل البعثة مكلفين بشريعة موسى واذا علمت

ان لا المتناع في تصور وقوع المسألة تعلم ان ما الجواب به المص
 في بعض كتبه لاحاحته له وحاصل جوابه ان المراد بقوله بعضهم
 يتنع وقوع المعصية منهم اي ما كانت صورة تصور صورة المعصية
 اي ما ثبت انه معصية بعد مجر الشرع كصورة الزنا وكونه وقال
 بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض اصحابنا يتنع صدور
 المعصية منهم سر كانت صغيرة او كبيرة بالسمع لا بالعقل فهذا
 قوله ثالث مخالف لكل من القولين قبله هذا ظاهره وان خير
 مان هذا لا تحسن مما ملته للقول الاول القائل انه لا يتنع عقلا
 صدور الكبار والصغار من الانبياء لان هذا الانبياء ان يتنع
 ذلك بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله و
 ذهب بعض اصحابنا الى انه يتنع عقلا فتأمل لكن دل السمع
 لا معنى لهذا الاستدراك فالاولى ان يقول فقد دل السمع
 ثم ان السمع اللفظ المسموع من القرآن او السنة والمراد بالشرع
 الاحكام الشرعية اي بقدر دلالة الالفاظ المسموعة بعد ورود
 الشرع ثم وفيه انه لم يرد بغير صريح بذلك فلملله اراد بالسمع
 تأمل وذهب لرافض المرق بين هذا والمذهب الثاني
 الذي اختاره عياض بختلاف المأخذ كما يظهر من قوله بعد ومتمم
 الفريقين وماخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة التقيح المتكلى
 وماخذ المذهب الثاني ما تقدم من المذهب المتكلى والاولى حذف
 قول المذهبين الثاني ما تقدم من الدليل المتكلى والاولى حذف
 قوله قبل البعثة لان المقام ليفي عنه ومعتزلة الفريقين يعني
 قبل البعثة الروافض والكثر المعتزلة لان صدور الكبار
 لماخذ الفريقين وهو انما يناسب مقول الروافض لجاري عن ما هو

اعلم بخلاف

اعلم بخلاف مقول اكثر المعتزلة لجاري على الكبار فقط من بعثة
 الرسل متعلق بحذف صفة الحكمة اي ما اقتضت الحكمة القاسية
 من بعثة الرسل من ابتدائها وانما عصى في الحكمة في بعض المرات
 كمال الخلق وهذا يقتضي تعظيمهم فيكون اي الصدور عنهم
 في الاحكام الاولى حذفه لان الاجماع على عصمتهم فيما يتلقونه
 من الله مطلقا وقوله لانه المعجز لا دليل من قبل الرسل فيما
 يلغونه اي قصدوا وما حواجز المراد بحواجز العقل لا الشرع
 فمعهم اذ لا خبر عن قوله وما حواجزه وانما خير بان المنع
 انما يتعلق بالصدور لا بحواجزه الاولى حذفه حواجزا وابدال
 لفظ منه ببقاء وجوز ان صدور الكذب منهم غلظا القاضي
 ابو بكر الباقلاني قصدوا اعتمادا على المراتب المطلقة ومختر
 الثاني النسيان لانما يقع في حال النسيان انما يقع على طريق الظن
 كما امر وفيه ان الناس قد يجهلون بالتمييز والقصد ويجزم بجانبا
 النسيان قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه اي في امتناع
 صدور الكذب في الاحكام ثم وهذا المذهب يقتضي ان لا خلاف في
 دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدورهم والمذهب السابق
 يقتضي ان لا خلاف في حواجز الصدور وعدم حواجزه فالاسلوبان
 متجانسان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بحواجز الذي وقع فيه
 بحواجز العقل لا خلاف فيه لانها في الاتفاق على امتناع صدورهم
 لانه لا يلزم من كون الشيء حواجزا اعتلا وتوهمه فاذا اولا حصول
 الاختلاف في حواجز حصوله عقلا وعدم حواجز حصوله ثم افاد
 ثانيا لاتفاق على عدم حصوله بالعقل والاختلاف في دليل
 عدم حصوله الا انه كان الاولى له ان يقول ولا بد له

اعلم بخلاف مقول اكثر المعتزلة لجاري على الكبار فقط من بعثة الرسل متعلق بحذف صفة الحكمة اي ما اقتضت الحكمة القاسية من بعثة الرسل من ابتدائها وانما عصى في الحكمة في بعض المرات كمال الخلق وهذا يقتضي تعظيمهم فيكون اي الصدور عنهم في الاحكام الاولى حذفه لان الاجماع على عصمتهم فيما يتلقونه من الله مطلقا وقوله لانه المعجز لا دليل من قبل الرسل فيما يلغونه اي قصدوا وما حواجز المراد بحواجز العقل لا الشرع فمعهم اذ لا خبر عن قوله وما حواجزه وانما خير بان المنع انما يتعلق بالصدور لا بحواجزه الاولى حذفه حواجزا وابدال لفظ منه ببقاء وجوز ان صدور الكذب منهم غلظا القاضي ابو بكر الباقلاني قصدوا اعتمادا على المراتب المطلقة ومختر الثاني النسيان لانما يقع في حال النسيان انما يقع على طريق الظن كما امر وفيه ان الناس قد يجهلون بالتمييز والقصد ويجزم بجانبا النسيان قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه اي في امتناع صدور الكذب في الاحكام ثم وهذا المذهب يقتضي ان لا خلاف في دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدورهم والمذهب السابق يقتضي ان لا خلاف في حواجز الصدور وعدم حواجزه فالاسلوبان متجانسان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بحواجز الذي وقع فيه بحواجز العقل لا خلاف فيه لانها في الاتفاق على امتناع صدورهم لانه لا يلزم من كون الشيء حواجزا اعتلا وتوهمه فاذا اولا حصول الاختلاف في حواجز حصوله عقلا وعدم حواجز حصوله ثم افاد ثانيا لاتفاق على عدم حصوله بالعقل والاختلاف في دليل عدم حصوله الا انه كان الاولى له ان يقول ولا بد له

فمنه الاستاذ فلهما الاستاذ وابته القاصي تامل في امتناع
 اي من جهة الوقوع بالفعل اعم من كونه حايثا عقليا او معتقليا
 والصواب ان الكذب لم يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا او غلطا
 واما جواز العقل وعدمه فشي آخر قد عرفت ما فيه من الخلاف وهذا
 كله في الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها ووقوع المعاصي
 غير الكذب فانما اشار اليه بقوله واما غير المذكور في الاما غير المذكور
 من المعاصي لم يذكر هو غير الكذب في الاحكام وقوله التولية
 شامل للكذب في غير الاحكام وقوله وصفاير خمسة اي التي تدل
 على خمسة فاعلمها ودانته كسرقة لقمة والتعنيف بحبة وقوله
 وباجماع على عصمتهم هذا يدل على ان المنع شرعي وقوله خلافا
 لبعض الجواب اي حيث جوزه وقوع الكبائر وصفاير خمسة
 عمدا اتفق الكل على جوازه اي جوازا وقوعيا وقوله سوى
 الروافض اي فانهم منموا وقوع جميع ذلك منهم عمدا ولو سهوا
 او غلطا لان صدور المعاصي منهم ولو سهوا مما يجزئهم في التقوى
 وينظر الناس من اتباعهم وهذا خلافا ما تقتضيه الحكمة في بيعة
 الرسل فيكون صدور ذلك منهم فيجب عقلا بل التفوق على
 امتناعه اي امتناع اتيان الكبائر وصفاير خمسة مطلقا لو
 كان عمدا او غلطا او نسيانا وضمير التفوق ارجع لكل اهل السنة
 والروافض وقوله وهذا الذي ذكره اي الامدي فقال القاضي
 ان يوبكر الباقلي دليل السمع اي التفوق على امتناعه بدليل
 السمع والمزاد به هنا الاجماع وبدليل العقل ايضا لكن دليل
 العقل عند اهل السنة مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل
 السنة انه لو وقعت منهم معصية عمدا او نسيانا او غلطا لكان

مامورين

مامورين باتباعهم فيها كذا الذي باطل لقوله تعالى ان الله لا
 يامر بالبعث الا لما يلزم عليه من كون الشيء مامورا به ومنها علمه
 واما عند المعتزلة فلما امر من ان صدور المعصية عنهم مما يجزئهم
 في اعين الناس وتبين من اتباعهم وهذا خلافا ما تقتضيه الحكمة
 في بيعة الرسل فيكون صدورها عنهم في جماع عقلا التي لا
 خمسة فيها اي لا دناءة فيها كالقبلة لاجنبية والنظر الحاشي
 لا اختلاف الناس في الصفاير اي ما هي فزيرا اراه البعض شيئا
 صغيرة يراه بعض اخر كبيرة فلا تحقق الصغيرة نظر الثاني
 كلهم فكان الاسلام مع جميع وتنزيه منصهم الرفيع عنه ولاذ
 جماعة لم يعمدوا لتبليغ اخر وقوله وهو كبيرة اي نظر المنع في ذلك
 وليس عند هؤلاء الجماعة شي من الذنوب صغيرة وافعالهم يجب
 له مبتدأ وخبر والجملة عطف على قوله لان المدح وهو علة ثقة
 فوجازة منهم الاولى فلو وقعت منهم لكانت له ولها اصل ان
 المعاصي ما كثر او غير كثر والثاني اما الكبيرة او صغيرة والثاني
 اما مسموعة خمسة او لا وفي كل اما ان يكون صدور ذلك منهم
 اولاد في كل اما قبل السنة او بعدها اما الكفر لم يقع منهم نقا
 ولم يقل احد جوازه عليهم الاجماع من الجوارح تسمى بالازارقة
 وما عداها في جوارح وقوعه وعدم جوازه خلاف وهذا دليل
 لا مباح شرعي وعقلي فيه خلاف وبحق امتناع وقوعها منهم لم
 يترتب على الوقوع تشريع والافلا وهذا اي التعليل الاخير
 وهو قوله ولانه لو وقعت منهم معصية لامرنا باتباعهم فيها
 فنقول ايضا لو وقع منهم مكروه لامرنا باتباعهم فيه فينقلب
 طاعة كذا انقلاب المكروه طاعة محالة لانه يصير مامورا به

سلك فيه سلك الطوالع في التراجم والابواب والمسائل
اعتقاد حازم فيه ان الاعتقاد لا يكون الا جازما
كما سبق من ان الاعتقاد حكم الله من الجازم فلا حاجة
لقولنا اوجب بانه ما شئ على طريقة اخرى غير ما روي
طريقة اللطويين وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الله
ملطقتا الغير دليل سواء كان جازما او لا مطابقا للواقع
ام لا فلذا اخرج الغير مجازم بقوله الجازم ولا يخفى ان
قوله الجازم فيه مجوز اي مجزوم بمصلحة او بالاسناد
المجزم للاعتقاد مجاز علق ان الجازم انما هو المعتقد
فالكلام فيه اما مجاز في المفرد او في الاسناد ولعل ابن
عرفه اخذ المجاز في التعريف لكونه شاع حتى صار كان
المجزم حقيقة عرفية في الجواب به اي بمصلحة تامل
لقوله فمورد للاعتقاد واللام فيه للمقوية ذلك العا
فان قلت ان المصدر لا يعمل موصوفا قلت محل ذلك
اذا كان المفعول غير ظرف او جار ومجرور والافلام
كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اراد بالجازم ما يشمل
الرايد للمقوية لا خصوص الاصل فتأمل وقوله
اعتقاد حازم بقول الغير اي من غير ان يكون هناك
اطلاع على دليله واللام يكن لها اصل اعتقاد ابل مرفقة
كذا قيل وقيل لو اطلع على دليله اذ ليس كل ما قارنه
الدليل يكون يقين لا سيما في التعريف وقوله لقوله
الغير مثل القول الفصل والتعريف فكان على ان عرفه
ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر عن الغير

وحي فيتم ما ذكرنا من فنيهم لهذا من كلام ابن عربي
الى به نربنا على التعريف الذي ذكره وقوله فيخرج اعتقاد
قول الرسول اي يخرج بقوله اعتقاد قوله غير معصوم
فهذا لا يقال فيه تعليل بل يقال فيه علم والمراد بقوله
الرسول الذي حكم على اعتقاده بالخروج من التعريف قوله
من حيث انه رسول اعني قوله المتعلق بما لا يتوقف المجزئة
عليه كالسمع والبصر والكلام واما قوله المتعلق بما يتوقف
المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده بتقليد وذلك
لان لا يثبت عند الشخص رسالة الا اذا اثبت عند
القدرة والارادة ونحوها والحاصل انك اذا سمعت
من الرسول الله سمع بصير متكلم واعتقدت ذلك
فلا يقال له تعليل لانه يكفي في هذه العقائد السمع
وبحصول العلم واذا سمعت منه الله حي قادر مريد
عالم واستقدت ذلك من غير نظر في الدليل العقل كان
هذا الاعتقاد بتقليد الاعلى لانه لم تثبت رسالته
الا بالمعجزة والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وحي
فلا يحصل العلم بهذه العقائد من قوله والاحكام اي
وحي اعتقاد قول الاجماع اي قول الله والاحكام لانهم
معصومون فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا يجمع
امتي على ضلالة ومعرفة مدلول كل اي وخروج عن
التعريف معرفة مدلول كل اي وخروج عن قوله اعتقاد
لا المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الله المطابق من
دليل واما الاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول

منها عنه فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب والامتناع
افعالهم دائرة في المراتب فافعالهم دائرة بين ذي الوجوب وهو
الوجوب فلا بد من التقدير في الاول وفي الاخر والامتناع اي
امتناع العمل في حد ذاته فلا ينافي كونه طاعة منهم واذا كان
اهل المراقبة لهذا تأييد لما قبله والمراقبة دوام استحضار
المراعاة المولى سبحانه على جميع احواله طاهرة كانت او باطنية
كما قال تعالى وما تكون في شأن وما تأتوا منه من قرآن ولا تنطق
من عمل الا كما عليكم شهود ان تصيبون فيه ولا تحالون الزوا
المراقبة بوجوب خلود النفس الكلية وحضور القلب في المحور
وضبط المحاور عن التلبس بالمعاصي وعدم الفعلة عن حرمانه
وسكناته ورسوخ المعرفة الاولى وكمال المعرفة لاحل ان
يفيد ان المعرفة متولة بالتشكيك فعمل اي في بيان
اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ونبينا
للشرف اي لتعظيم شأن المصطفى اليه وتشريفه لانه ثبت لنا
غاية الشرف بالنسبة اليه والنون له تكلم ومعه غيره اي مع
امة الاجابة والمولى هو الناصر وقوله قد علم ان قد لم يتحقق
اي قد علم تحقيقا بالضرورة ادعاه له الرسالة وكنه ذلك
نقل الموافق والمخالف كذلك بالتواتر وذلك يفيد العلم الحرفي
وعلم عرفانية ثم ان قوله ونبينا هو اشارة الى قياس اقرانه
حدوث كبراه اي وكل من كان كذلك فهو رسولا سيخبره الله
رسولا وتجدد المعجزات قد علمت ان من يتوحد بمعجزات الله
ومحسب ذلك يظهر منه ما في قوله معجزات من التمور حيث سمي
الموارق معجزات باعتبار ما آلت اليه ثم لا يخفى ان معجزات جميع

سلامة

سلامة وهو من صميم التلذذ وبمولانا محمد قد ظهر على يديه
ما لا يحاط به من المعجزات لما جمع اذن في غير محله الاصل والاحل
دفع الابهام استبدت قوله لا يحاط بهما وقوله لا يحاط بهما اي كثرتهما
وفيها انما تحاط به بالفعل بمحصوله لان يقال هذا على سبيل المبالغة
والمعنى تحاط بمعجزات من شأنها انها لا يحاط بها تكثيرها او يقال
ان من جملة ما تحاط به القرآن وهو باعتبار ما اشتمل عليه لا يحاط به
في اثباته لو كان جملة صفة لنظم ولو اعتبره صلة للدليل
لعداه بعلى وظهرت لغوارق هذا يتفطن كونه محمدا بها
قبل وقوعها وانما وقعت غير مكذبة له وحم فكلامه متضمن
لجميع فتوود المعجزة وكانه قال قد ظهرت بالمعجزة على يديه
بالتواتر اي بالكلام المتواتر الذي ينقله له صفة للتواتر
اظهرت به ما هو عليه من علوم المرتبة الموافق المراد به الذي يعرف
له بالرسالة والمخالف هو الذي لا يعرف له بها والتواتر اي
ولجوه والتواتر اي المتواتر ضرورة اي وجوب بالان العلم المتأني
بالتواتر قبيل انه ضروري وقيل انه نظري فحلنا الضرورة على
الوجوب لاجل ان يكون كلامه صادقا لكل من القولين فقد
تقدم له اي نظر الى قوله قبل وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل
عقلية او وضعية او عادية اقول ان من المكربين للنبوة
المعجزة ان الفرق الثانية لا تكثر شوته وانما تكثر عموم بسمته
فكان الاولى ان يقول ان من المكربين لرسالته ولعمري
اليهود ويقولون ان من المكربين لشوته فرقة من اليهود تأمل
وزعموا ان النبي محال وتمسكوا بما ظاهره ان الضمير
في زعموا وتمسكوا جميعا جميع اهل تلك الفرقة فيكون ظاهره

ارجع تلك المرفة افتقوا على استحالة النسخ وانهم افتقوا على ان
 الدليل على استحالة النسخ الدليل العقلي ودار بعضهم الدليل العقلي
 على الدليل العقلي فتولوا وبعضهم تكووا بالنقل في زيادة على الدليل
 العقلي وان جعلوا ضمير تكووا ارجع لبعض تلك المرفة لاجمعهم
 كان ظاهر مقيد ان بعضهم تسلك على استحالة النسخ بالدليل العقلي
 وبعضهم تسلك بالنقل وجم فتدحست المقابلة لكر كلام من
 التماس في في العالم بعيد خلاف كل من الاحتمالين وان المرفة
 الاولى جميعا تسكن على استحالة النسخ بدليلين العقلي والنقل و
 بضمة ويزعمون ان النسخ محال وتكون في احواله على علمهم بجهن
 العقل والنقل اما العقل فقالوا النسخ يتغير المبدأ والمفعول
 محال واما النقل فقالوا ان موسى نزع على ان شريطة لا تنسخ انه
 قال تسكو بالسبب اه كلامه وتكون اصنعة معنى اعتقدوا
 فعداه بعلى وان على معنى الباء يستلزم المبدأ والمفعول شي
 كان خافيا عليه سبحانه وتعالى وان قال عطف على قوله نزع
 وهو كالمصدر فهو عطف على ملول بالسبب اي باجتماعه و
 تعظيم وحرمة العمل فيه تعرف بالعمومية المناسبة للربط ان
 يقول وتعرف بالواو والعمومية نسبة لمعنى يتواطىء على تلك
 الى الرب اي النبي اسرائيل والرد لهما قرر ما لهم من الادلة
 توجه الى دفعها فقال والرد له ادعيت ان مقابلة تحذف
 اي وان عييت به شيئا غير هذا فعليك ببيان قد سلك في هذا
 الرد طريق الاستفاد قوله ولذا نسخته اي ولا يخلو ظهورها كان
 حافيا على نسخ الحكم الاول في النسخ الاولى للنسخ وقوله اي
 الباري سبحانه والحوال الثاني وهذا سند للنسخ ينفع بالالتصوير

اي التخرق

اي التخرق المصور بكذا تخرق اي تعالى وقوله منع لخرق الحاصل
 النسخ وهو مطلق تخرق او ان الباء للتصوير واسرار هذا الى
 ان تخرق تعالى في افعال عبادته الاكتسابية من جهة الحكم بان يجعل
 هذا الفعل ممنوعا او جائزا مع ما اطلقه اي جوزه في وقت
 وقوله واطلاقه اي تخويله قوله الباء معمول لا يستلزم وقوله
 لا يستلزمه اي الباء تخرق فيهم اي تخرق تعالى في العباد اي
 كان تخرق فيهم مستلزما للبدا اي كمن الثاني باطل باتفاق
 فبطل المقدم والى هذه الامثلة اشار بقوله واذالم يدل الخ
 بافعاله اي التي ليست مكتسبة للمباد واذالم يدل الخ
 الاولى واذالم يستلزم الثاني المدا فلا يستلزمه الاول والمراد
 بالاول هو قوله تخرق في افعال عبادته لخرق والمراد بالثاني هو قوله
 تخرق فيهم بافعاله الخ كيف ومن المعلوم ان اي كيف يكون
 الثاني مستلزما للبدا والاستفهام انكارى بمعنى النفي ولا يصح
 ان يكون الثاني مستلزما للبدا لان من المعلوم ان الخ فالواو تعليلية
 سند للانكارى عليهم اي نهى المصدر الاول من العصابة
 فالصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الباري تعالى هو الخ
 للمشارة لرحمة المصنوع قوله والرد على من حال النسخ للبدا اي
 والرد بما ذكر على من حال النسخ اذا تنزلنا الخ لا يبالى اي سوال
 نعمت فلا يبالى في انه يسال لسوال تفهم وادب ثم نقول الخ
 هذا الزام للمرفة الاولى المستندة في احواله النسخ على السمع
 والنظر العقلي والاولى تقدم على الدليل الذي مر لانه الذي مر
 تحقيقي وهذا الزامى والثاني ان الزامى يقدم على التحقيقي
 اي اما قلزمكم بكون الرسالة لسيدنا محمد كذا على ان النسخ

لا يستلزم فهو شيء كان خافيا على الله واما النسخ في مقابلته
 محذورا اي وما امر مثبت لرسالة موسى وعيسى عليهما السلام واما
 النسخ في وقد حرم بالنسخ الفاعل اي وقد حرم الله وقد
 حرمه اي حرم عليهم فهو بالنسخ الفاعل ويصح تناوذه للفاعل
 اي اعتقد وانحرى فهو معنى للمفعول والماعل وعلى كل حال
 فالضمير لليهود لذوي الولادة يحتمل ان المراد من تمكن منه
 الولادة بان كان بالفاعلا تجب لا على البالغ دون الصغير
 ويحتمل ان المراد من ثبت له الولادة سواء كان صغيرا كبيرا
 وقد أحصوه في اسناد الايجاب لصغير اليهود توسع اي وجعل الله
 عليهم احكاما بوجوبه ونسبة الحكم لهم بماز يكون ظهورهم بحتم
 ان ذلك باجتهاد منهم مما يقتضيه الاستنباط انهم بعد
 قوله ولا يخفى كذب هذا النقل يقتضي لابطاله ثم بعد ذلك لم يرد
 انه لقنه لهم ابن الرازي ثم يبين شانه ابن اراوند
 بفتح الواو وكان من الزيادة خلافا لما قاله بعضهم كالنادي
 في حاشيته المطول من انه كان من الاولياء المهديين على الله
 لما ظهرت المعجزة اي لا كلام من شريعة كبريا محمد وعيسى وقع
 فيها النسخ لبعض ما في التوراة من شريعة موسى كما لم يظهر اي
 فيما مضى وقوله ولا يظهر اي في المستقبل بالسر الزمن المص
 اولى الازمنة اي حق وانت خبير باب ما ياتي يقتضي ان يكون
 متعينا لا اولى كما اقتضاه كلامه فكان المناسب ان لو قال
 لتبين ذكره في وقد بالنوازل هذا ترشيح لضمون قوله و
 ايضا لو كان ذلك النقل في حق غير واصفته في كتبهم فكان
 فيها ابيض مشرب بحمر فغير واذلك الى اسود ولم يجز احد منهم
 بذلك

بذلك اي النقل المتقدم عن موسى واما الميسورية وهو القائل
 انه مرسل للمرب خاصة لا يخفى تناقضه اي لان قوله لم يكن نبيا
 في كل الخلق سلبية كلية حصرية وقد عترفوا بان رسول للمرب
 وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قال وهو انه رسول الخلق
 كونه وهو موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها السالبة
 لجزئية واصلا اي المعجزات المقدمة في قوله وتحد المعجزات
 ان لا يحاط بها ولما كانت ما تقدم يورهم تساويها في الغصيلة دفع
 ذلك بما هنا وانما كان المراد افضلها لغاية منجى الى غاية
 الدهر بخلاف غيره كاستحقاق القرابة منجى في وقت معين
 الذي لم يزل يفرع لفرع ما حوذه من القرع وهو خبط السارية
 به لانه وهو الوصول وهو خبر نزل واسر قوله اياته وفاعل نزل
 صير يور على اياته اي الذي لم تزل اياته بقول لاسماع السلفا والبغا
 جمع خليج وهو ذيل الملكة الذي يمتد على التعبير عن ما يقصده
 بخلاف خليج اي مشتمل على ما يقتضيه كمال لتفصيل متعلق
 بتفريع اخر عما ملتبس بتفصيل غير دين الاسلام قال تعالى ومن
 يتبع غير الاسلام دين الاية ويحرك هو بالباء التفتية عطف
 على قوله لم يزل اي والذين يركبوا هذه الوصف بالقراب في بعض
 النسخ تحرك بالثا المثناة فوق عطف على قرع فهو خبر ثان لترك
 في طلب المعارضة اي بالاثبات عليه وقوله على سبيل التخيير
 اي لاجل تمييزهم اي في امور عجزهم حمية النفس مفعول تحرك
 ولكمية ما حوذه من كفاية وهي الرفع والحفظ والنسب نظام
 وسكون السين جمع ليس نفع اللام وكسر السين وهو النصب
 اي النصحا واصنافية حمية للنسب من اصنافه الصفة للموصوف

اي وتحرك المصحح الذين لهم قدرة على الدفع والمعارضة و
حفظ ما يتولونه او من قبيل الاضافة السياسية المتوقفة
المنظمة صفة الحسن والمتوقفة جمع متوقفة قد حذفته فونه
للاضافة والتوقد اشتغال النار اريد به هنا الارادة وهو
الكمال والمنظمة التريخية بمعنى العقل والترجيح توصف عند
كثرةها وكما لها بالتوقد كالتار كما توصف بالمرود عند قلتها اضافة
متوقفة للمنظمة من اضافة الصفة للموصوف في المنس الكامل
المنظمة والعقل لا يخفى ما في كلامه من المحار حيث اطلق الاشتغال
واراد الارادة وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالذات وابع
التأثير والتعلق في كل الان النار متى تعلقت بشي وتوجهت
اليه اثر فيه وكذلك العقل واشبات التوقد تخيل الاقوي
المعارضة من اضافة الصفة للموصوف في الموصوفين فان معارضة
قوته ويقال فلان قوى المعارضة اي ان له قدرة على الكلام و
المعارضة وقوله نقل اشرار نصيب بفرع الخافض اي الذين لهم
قدرة على المعارضة بالمعظم والنشر لخافضين من الخوف بمعنى
السرف والمراد بنبوت البلاغة اساليبها وطرقها وهي مقتضا
الاحوال والمراد كما يتصرفهم في مقتضيات الاحوال انهم متى عبروا
عن شي ترا في عباراتهم ما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات
الاحوال وافي بقوله طولا وعرضا بالمعاني في حال تصرفهم في
اساليب البلاغة وهو منصوب على التمييز المحو عن المضاف
انها خافضين في طول كل فن وعرضه لانفتت بضم اناه
وفتح اللام اي لا يخرج امسح كلمة اي اقواها وهو فاعل
نقلت وانت الفصل لاكتساب الفاعل الثانية من المضاف

اليه

المسح واطلق الكلمة في المتام على الكلام الموصوف بالبلاغة تورا
ومجازا اي بحيث لا يخرج عن معارضتهم اولى كلام سليم هذا اذا
عرض بغيرهم فيه بل ولم يرض فيه بغيرهم اي انه على تقدير لوائ
شخص بكلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة على معارضة من حيث
الاشياء مثلا وعبر بامسح بمعنى قوى لان الكلام السليم يتفاوت
في البلاغة فكيف وهم يسمون اي فكيف يتركون معارضة
القرآن ولحال انهم يسمون في تعجيزهم اي في شان تعجيزهم الى ثبات
عجزهم صريح لئلا يتركهم للمعارضة في تلك الحالة بسبب رعاية البعد
وقوله مثلا اي مثل القرآن في الاسلوب والبلاغة ثم صرح بغير
لجميع اي جميع من تحدا عليه القرآن وهو الميمون لهم والمرسل اليهم و
هذا جاز على طرف من الخلاف السابق وهو ان المديونية غير مرسل اليهم
وراد بها التصريح ما يشمل ما فهم بطريق الزوم لان العرف في حال
الامراد غير مصرح به بل مفهوم من الالية بطريق الاولية وانظرا
وجه تقديم الشرح على الاشارة ان اسلوب لاية جاز على العكس
ومع ذلك اي ومع فرع ايات القرآن اسماع البلاغة الموصوفين
بما تقدم بتفصيل دين الاسلام وتحريكهم في طلب المعارضة و
تصريحهم بغيرهم عن معارضة شي من الاشياء مثلا لم تتحرك به
انتم اي المعارضة والمراد بانفسهم هنا هم العملية لاستكبارهم
وهم المحيلون له والواو المحال والضمير المجرد عايد على الانفة
بمعنى المهم العملية اي ولحال انهم المطيعون على الانفة ولا يخفى ما في
هذا الاسلوب من التصريح وهم المحيلون لا غيرهم كالهم ومن
عاداتهم هذا من تمة قوله وهم المحيلون عليها وقوله معها اي
مع الانفة وقوله ضبط انفسهم اي عن المعارضة وان كان

في ذلك اي في معارضة ذلك للمعارض هلاك النفس فكيف بما
هو كذا اي فكيف يعقل قائل انهم عن المعارضة حيث قد جزموا
بالجزم ما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم اي صفة كلامهم
وتدرب اي البلاغة فيهم من ديب الطفل اذا مشى ومعلوم ان ديب
الطفل ناشئ عن غير روية فكانه ملحا الى ذلك فكذلك البلاغة تتولد
فيهم من غير روية فهو اشارة لتفكر البلاغة فيهم كحتم انهم بما اي
بالبلاغة في كل واحد من اودية الكلام يشوب اشارة الى ان كل كلام
وقع منهم كان مدحا او هجا او رثا او غرلا او غير ذلك لا يكون الا
بليغا اخرسهم الى سكوتهم وانهم وقوله احسوا اي ادركوا
قوله مقاومته اي معارضة اما انه ليس اشارة بهذا الاله
اضطرب في وجه الحجاز القران بعد الاجماع على انه معجز هل ذلك
لصرفة اي انهم كانوا يتعبدون على السجود والالتفات عظمه والام
صرفوا عن ذلك اي سلمهم الله القدرة على ذلك بعد وجود النبي صلى
الله عليه وسلم وان لم يكن في طوقهم لكونه في الطبقة العليا من
المصاحبة والدرجة المتصوى من البلاغة ولم يبعث احد من البشر
تلك الطبقة وهذا هو الصحيح اما انه اي ما يقع بالمعارضة
من القران وهو السورة من مثله ومن لم يستمع لخواجرا عليه
في المقام من البحر والسكوت عن معارضة في حق من له عقل اما
من لم يستمع فقد اشار له بها وقوله وانتدب اي تحرك وقوله
لمقاومته اي لمعارضة هذا الامر وهو التراب العظيم
كسيلة هو كبر اللام وفاتها من والى بخرفة من الخرق
بضم الحاء المعجمة وسكون الراء بعدها قاف اي بضمكة وحمق
اي شئ يفهمك منه ناشئ عن الحاقة وقلة العقل نقل

احاد

احاد هذا بدل من نقل غيره لا يمكن الاعتذار عنهم اي بان
يقال السبب في عدم معارضة من عدم وصوله لهم توازا
بلا كلمة ردع وزجر بمعنى الكف عن هذه المقالة بحملة جمع
حامل بمعنى حافظ وهو متعلق بامتداد وقوله وصحفة اي
محال كسبه والاشارة بالادال الغملة اشاعة امره وقوله سهلا
وحملها بدل من فصل من مجمل والمراد بالسهل ما قابل لمجمل والمراد
بالبد والبادية وبالحاضر الحاضر مؤمنها وكافرها حنينا
واسها السياق يقتضي ان هذا من اطراف البدل وان خير
بان هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل في ساكنها
تأمل قريبا من تسمية كنه هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب
قريبا من وفاته رحمه الله اذ وفاته كانت سنة خمس وتسعين
وثمان مائة فيستريب الاستنباط انكاري بمعنى النفي و
الاشارة راجعة لمضمون ما سبق اي فلا سبيلك عاقل بعد
هذا الذي سبق في شأن القران بخبر وقوله صدق لخر اي بل هو
من عند الله بخبر مع ما فيه اي القران بالنيوب اي الامور
المخفية عنا اي مع ما فيه من الاخبار المطابقة بالامور المخفية
عنا قبل وقوعها ومحاسن علوم لخر اي من علوم الشريعة
المحاسن اي بحسان وقوله المشتملة بيان لوجه كونها هانا
من المصالح الدينية اي كالايات المتعلقة بمجلى البيع و
حرمة الربا والمتعلقة بمجلى النكاح وحرمة الزنا ونحو ذلك
وقوله والاخرية اي كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة
والصوم والحج وتخبر الادلة اي كما في قوله تعالى فلما رأى
الشمس بازغة لخر وكما في قوله تعالى ان الله يات بالشمس من

من المشرق فان بها من المذهب الاية وكما في قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله الاية وكما في قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى الاية وقوله وتحرير الادلة عطف على محاسن او
على الاخبار وعلى كل فهو من الاطراف التي خفيت بهما ايضا
وذلك كتصريح مولانا موسى ومولانا نوح ومولانا ايوب
وغيرهم وانما سرقت فيه قصص الماضين وان كانوا قد مضوا
تحذير لهذه الامة عن تهاطل المعاصي المتضمنة للنعم المذكورة
في تلك القصص وتركية النفس في نظيرها برأى
فوق من يتق الله يجعل له مخرجا ومن اصلى فاحره على الله من
يعلم مقدار ذرة في قوله وتركية في عطف على اخبار فهو
من جملة ما بنيت به ما ادى مجادها المراد بها الصلوات
التي يفتح بها على العبد من تلك المواضع هذا كله هو هذا
ترتيب لما اقتضاه المقام من اعجاز القرآن والاشارة راجعة
لما تضمنه شان القرآن لم يخط كتابا في لم يخط كتابا
من الملاحظة وفي نسخة لم يخط كتابا يمكن الحمل في محل
رفع صفة الخالطة والباقي قوله علم ذلك به المسيية
من ذلك اي مما تضمنه شان القرآن وقوله علم ذلك كله
يتم ان يكون قوله علم بالبنا للفاعل وفاعله صير النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة راجعة لمعلوم
القرآن اي علم النبي صلى الله عليه وسلم ما احتوى عليه القرآن
من العلوم الضرورية اي بالبداهة ويحتمل ان يكون بالبنا
للمفول وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على
يد بني اي في سياق قوله بعد وما كنت تسكنوا الاية يد على

الاول وما كنت تسكنوا دليل لكون ذلك على يد بني امي
كثير لا حصولا بها وضمان للايات والمجرات دفعا لما توهمه
صيغة ما من القلة وقوله لا حصولا اي بالفضل لا بحسب الواقع
اذ هي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو مختص بحسب الواقع
والمرقح لما حرق في كلامه ذكر الاية والمحمق استشر سوا الا
وحامله ما الفرق بين الاية والمحمق مع ذلك اي مع القلة
على صحة ما حابه فالاية تجامع المصحق في الدلالة على صحة ما حابه
ولكن المحرق يختص بالتحدي واما الاية فلا يشترط فيها ذلك
فهو اعم من المصحق واختلفوا في تعيين الحق لما افاد الاجماع من
المسلمين على ان القرآن معجز وكان لخلاف قد وقع بينهم في تعيين
الوجه المعجز منه الذي تحديه النبي صلى الله عليه وسلم كان الشان
الغرض انما قيل ما فيه من الاقوال وسان ما هو منها ناهض
وما ليس منها ناهض يقال واختلفوا اي بعد الاتفاق على معجز
وان اشتمل اي ولعل انه مشتمل في الاقوال والمحال فقال
بعض المعتزلة اعجاز اسلوبه المناسب ان لو قال فقال بعض
المعتزلة هو اسلوب الحق فيكون الصير عايدا على الوجه المعجز
الذي وقع التحدي به واطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجز
بسببه الذي وقع به التحدي وكذا القول فيما بعد من الاقوال
اذ عبر فيها بالاعجاز مقام الوجه لهذا المقصود تفصيل الوجه
الذي به اعجاز لا تفصيل الاعجاز ونظر لخاص تفسير
لما قبل اي نظر لخاص الذي ليس على سبيل النظم ولا السجع
فهو ليس نظرا ولا سجعاً بالمجموع اي مجموع ما ذكر من النظم
لخاص راحته وان كان في مقدورهم اسم كان ضمير

مستر والظاهر انه عايد على القرآن وانت خير بان غير مناسب و
 المناسب يعود على ما تكون به المعارضة وهو المثل المفهوم من
 الكلام قبل وقد يقال انه عايد على القرآن على حذف مضاف اي
 وان كان مثل القرآن لم وهو قول لا يبحر لافاد ان لا ي
 لحن قولين وان السطام له قول واحد انجازه في جملة
 انجازه متدا وقوله في جملة متعلق بحرف جرته وعدم تناقض
 ببحر بدل من جملة اي ان انجازه كاي من جهة عدم تناقض
 اياته فان الكلام الطويل شأنه التافض وتكذيب بعضه
 وقوله وتصديق لغير تفسير لما قبله انجازه اشارة الى
 الوجه المعجز الذي تحدا به انبأوه انجازه ان عبارة اي من جهة
 انه عبارة قاي مغير عن الكلام لغير نقصا بالقول اي الحكم به
 العقل من النسب لقائمة بمعنى ان الاحكام التي ورد بها القرآن لا
 تضاد المتضاي التي يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم بان العدل
 حسن والظلم قبيح وهذا قد جابه الزيادة لكل قضية وردت في
 القرآن سلم العقل ولا يحيلها قديم اي من جهة انه قديم
 واحسن هذه الاقوال ان لا افاد الاقوال تقريرها وانها تسعة
 اقوال اخذ يكلم على ما عليه تلك الاقوال من الصحة وغيرها
 فقال ولحسن ان وانت خير بان ما وجه به الاحسنية من
 قوله فانه عليه الصلاة والسلام انه يقتضي تعيين قوله
 القاضي والامام لا احسنية فقط ومفهوم قوله احسن ان
 سائر الاقوال حسن وليس كذلك اذ سياق في التقريع في
 بعضها بعدم الصحة فكان المناسب ان لو قل والصحيح
 القول الذي اختاره القاضي لكان الله الام ان يقال ان افضل

ليس

ليس على يابه فمراده باحسن هذه الاقوال بحسن منها وهو
 ان غير هذا القول ليس بحسن وغير احسن صادق بالضعيف
 وغير الصحيح تامل القول الذي اختاره القاضي اي وهو
 ان انجازه من جهة نظره بخاص وفصاحته المفلو يقال
 افلق الشاعر واقتلق اذا اتى بالعجب يوسى وهو يكون
 التا وفتح الدام اي الماهر في شرم وقوله فان الشاعر لم
 ترشح لهذا القول الذي اعتمد في المتن ايضا انجازه هي
 الفصاحة والمثل هو المخلص هو المظلم الخاص او ترمي الى حال
 عن السجع وبه يخالف الخطبة لم يكن الا في ذلك معارضا
 لها اي لان المعارضة انما تكون بمجموع الامرين ولم يوجد هنا
 الا واحد وهو الفصاحة دون النظم بخاص في الاولة والنظم
 الخاص دون الفصاحة في الثاني وهو نظير معارضة كلمة
 انه الضمير عايد على الطرف الثاني اعني معارضة الشاعر الذي
 سرد قصيدته بليغة بمثل وردت شعرة عارضا عن فصاحته
 وجزالة بزهاته جمع زهرة بنهم التا وفتح الالامدة
 فارسي مرب اسم للباطل اي اموره الباطلة فقد سبق
 اي في قول المتن وهو الاصح لكن فيه ان هذا الذي قد سبق
 بصحة لا بصحة الا ان يقال يراد بالاصح الصحيح
 فانه لو كان انما سند للضعف وضمير انه للمحال والثاني و
 كان تامة اي فانه لو ثبت صرفهم بعد اتيانهم بما ائله القتل
 شي لم ولو نقل لوجد اي واما ما نقل عن امر القيس فقد
 لم يقع به انجازه لقلة وذلك مثل قوله يعني المرء في الضيف
 الشا حتى اذا جال الشا انكره المرء لا يرضى بحال واحد

قتل الاسان ما اكروه فانه هذا اسند للشرطين
 قبله وقوله ما تنو فرادى على نقله الى المرغمة في نقله لا ترا الملقاة
 السبع فانها قد تعلقه رغبة فيها فكان كونه في ادنى الخزان
 مقتضى صرف قدرهم على معارضته ان يكون في ادنى مراتب
 المصاحبة ادلا على كونه في اعلاها مع ادنى اعلاها لظهور
 المجازة اللام بمعنى في وقوله كيف كذا كيف يكون الادنى انبى
 لخال انه لا خلاف في هذا وانما قال المجازة لهذا الاسلوب
 اصح مما جرت عليه قبل عند حكاية هذا القول بعدم ان سبب
 عدم التساقص فيه وقوله على طول اى مع طوله ولذا اى لا حركه
 من كون حكيم عليم وصفه في الان التحدى كذا ان لو وقع التحد
 بالاثبات مثله في كونه مع طوله يصدق بمضاهاة لا ناقص
 فيه لم يتحد سورة منه بل يتحد بجلته والعرض التحدى وقع سورة
 منه اذ لا يتحقق سند لما يليه والصير لانبا لذلك اى
 بوافقه لقضايا المعقول اذ ذلك وصعد اى بكل قضية منه
 يسلم العقل ولا يحلها لانه ان اراد بالقديم كذا الاولى ان
 اراد ان قديم من حيث ما دل عليه وحاصل ان من قال ان المجاز القرا
 مرجحة كونه قد يقال له ان اردت كونه قد يمان جملة
 مدلوله فلا يصح لان شرط المجز ان يكون فعلا لله ومدلول
 القرآن قديم ليس فعلا لله وان اردت كونه قد يمان قديم من
 حيث داته فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة ومجلا
 يصح القول بان المجازة من جهة كونه قد يمان ان عبارة اى
 من جهة ان عبارة كذا فانه لا يمنع كذا اى ومن مقتضى ذلك القول
 ان كل كلام حادث عبر به عن الكلام القديم يكون مجزا والسالى

باطل

باطل فان التوراة والانبيا مثل عبارة عن الكلام القديم والاعمار
 فيها واذا انقرض ان المعجز المتحدى به المدعاة قوله البلاغة
 حراد وفيه ان المعجز نفس القرآن لا البلاغة فكان الاولى ان يقول
 واذا انقرض الوجة المعجز المتحدى به البلاغة وكان الاصح وجوب
 لما سبق ان يقول بدل البلاغة بطله الخاص وفصلته وان
 التحدى لم يعط على اد مع مدلولها قد استقر الخاى بعد ان
 كان اول القرآن كله ثم بعشر سور من مثله كذا فقد قال جواب
 اذ وقوله هذه السورة اى التى استقر التحدى عليها هي المشتملة
 كذا اى التى انطوت على ان التمجيز كسورة البقرة وسورة يونس و
 سورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها اى التمجيز حيث
 قال في البقرة وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة
 مثله وقات في سورة يونس مثله وقال في هود ام يقولون
 افتراه قل فانوا بعشر سور مثله معتريه وابت خير بان صا
 هذا القول يقول ان الذى استقر به التحدى هو السور المشتملة
 على اى التمجيز او مثله قدرا وهذا خلاف ما يعطيه ظاهر
 عبارة المص من ان السورة المشتملة على اى التمجيز فقط فكان
 المناسب للشان لو قال المشتملة على اى التمجيز او مثله قدرا
 لاجل يطابق الواقع وهذا صيغة لاشارة راجعة لقوله
 بعض الاصحاب مكر مطلق اى فيصدق باى سورة كانت طويلة
 او قصيرة فلا يقيد بغيرها اى على السورة المشتملة على اى التمجيز
 في القدر اى الطول لان لفظ سورة فيها اى في سورة المص
 فيها اى التمجيز وقوله فلا يقيد بغيرها قدرا اى ولا يقيد ايضا
 بالسورة المذكورة فيها اى التمجيز يكفى اى في التحدى انقص

سورة للمعجز عن معارضتها فضلا عن السورة المستطيلة كالص
والكوثر المناسب لو قال قصر سورة وهو المصغر والكوثر ارفع
من غيرها قال المحلل ومنه ما فيه اي في الاغمار قد رها من غير
بعض القول وعلى هذا تخرج اقصر سورة وهي الكوثر والمص
قال في القاصي من اهل الخبر من هذا التداينة في المتعارف
الناشي من اهل المعرفة عن معجزة اي على كون القرآن معجزة
ثم احتجتم بظاهر عبارة ارفعهم انفقوا على ان وجه المجازة
نصاحته وحرالته ونظرة بهم لم يحتجوا في غير ذلك و
ليس كذلك بل كل من مصاحته وحرالته ونظرة من جهة المختلف
فيه فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان يقال قد اصرطت في
المعجز من القرآن بعد اتفاقكم على انه معجز وكل قول يقتضي بطلان
غيره من الاقوال فاذا ائتمر باحتمال انتم انتمت معجزة لقرب
اكونه معجز الا ان حق المعجزات يكون طاهر لكل الناس في ذلك
اي في وجه المجازة فان من زعم المحملة للاختلاف ومجواب
لا يعنى ما في الكلام من الاحتجاب وحاصل الجواب ان المحذور لم يتعلق
بكونه معجزا حتى ياتي الاعتراض بل هو متعلق بتعيين الراجح
وقع به لا بخاره وحصل به المحذور وانما كونه معجزة هو ثابت لا
وهذا اي بغير التعلق عن مفارقة وتوهم كونه ان القرآن
ولا في عدم اي ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة لدى احد منه
الاغمار اي وقع به المحذور وان حصل الاغمار بالكل مجرقة
بالتقاف من الحرق بضم المقاف وهو كما في كتب القيمة كحق الحرق
الاحرق ولذا قال الله سبحانه وحق ان يكلام يصحك منه
ناشي عن حماقة وقلة عقله لدلائلها على حرقه بضم بحاي
على حمقه

على حمقه وفي نسخة لدلائلها على سفهه وهذا اي ما ذكر من
المحرقه التي اقي بها معارضتها للقرآن وثيل اي واثيل اي ذكر
فالثيل عطف على الدب ولا يعني ما في كلامه من الركائز بطلان
الليل على الدب بلا جامع اذ لا جامع في المقام استخف بالمجاز والنا
المعجزين ارفع كقوله عند ما سمع سورة الكوثر ان اعطيتك
المعصية فصر لربك وادعني ان شئت لك هو الاطلاق وغير ذلك
تنبه لخرق سلف ان التنبه في العرف اسم لحدث لاحق ينسب
به كلام سابق ولا شك انه مر الكلام قبل النصاحته والمجازة
والاسلوب والسلم كان من المناسب ان يتكلم هنا على معانيه
لكن ما سبب النصاحته ان التماس في معيار لما عند البيانيين
وكذلك تنبيهه يقتضي المعايير بين النصاحته والمجازة وكذا
بين اسلوب القرآن ونظمه ولا يعني ان هذا خالف لما قلناه
سابقا من ترادف النصاحته والمجازة وترادف نظم القرآن و
اسلوبه المرص هو المعين وصنير منه للمعط اي من اللفظ
اي دلالة اللفظ على المعنى شرط ايضا المعنى من اللفظ شرط
ان تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى واضحة وطاره قلعت حروف
اللفظ اذ كانت شرط قلعت حروفه طاهر كانت الدلالة على المعنى
واضحة ولا في بعض حده والمجازة هم عموم وخصوص ورجح
وسايب محاذرها اي بان يكون كل حرف مجزعا قريبا من مجزعا ما يليه
لترتيب الخلال بترتيب الاقوال جعل كل قول في مرتبة بان يقدم
مادل على السب على مادل على السب ويقدم الدليل على المدلول
العلة على المطلوب وكون ذلك مطابقا للمقتضى لعمامة لا في الحرف
وفي بعض من البيانية هو بيان للاسلوب بخامس الذي هو ترتيب

اتخذ وجعلها ظرفية يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه وفي قوله
 الخاص إشارة لما يرة النظم والاسلوب فالاسلوب جمع الأقوال
 مطابقة سوا حمل كل قول في مرتبة أولا والنظم جمع الأقوال
 مع جعل كل قول في مرتبة فالاسلوب اعم من النظم ثم يمكن
 فيه في النظم وقوله يحكي بقدر تناسب الكلمات أي الجملة التي
 يذكر في موارد ها أي في المواضع التي يورد فيها والمراد تناسبها
 في موافقتها ما قد يكون ذكرها في موقعها مناسباً للحال المقصود
 لذكرها بأن يؤكد الكلام المعنى للشأن والمكسر فلا يؤكد حاله
 وذلك أي تناسب الكلمات في مواقعها السويح والصان والمراد
 بالأنواع والأصناف شيء واحد والمراد به مقتضيات لأحوال
 كالتوكيد وعدمه والتقديم والتأخير والمجهر والهمس وعدمه تأمل
 ومجموع كل أي ومجموع الخلال والنظم دون فصاحة هو المذمومة
 فالفصاحة ليست مشترطة في البلاغة عند ابن التلي كما كان
 ذلك بحال المتعارفين عند السبانيين كان من الشبان الذين
 هو مشهور بين السبانيين فقال قلت لهما فاد الأيمن علي
 ما في كلام الفهرى بن المراكه هو عكاري أن يكون حاله
 أي حاصله أن فصاحة الكلمة خلوصها من تناقض يعرف من المعرفة
 ومن مخالفة القياس غدايره مستتررات أي فاه متعارف
 له وفي والتأخر وصف في الخط يوجب نقلها على السبانيين
 السطوحها في ذلك أي في تناقض الكلمة ومن المراته هي كون الكلمة
 وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة الاستعمال رذ
 حنة أي جفون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة
 القياس وكلامه بعد مقتضى ذلك كرم لمرش أي المفسر

هذا

وهذا عن بيت وصدور مبارك الاسم أعز القلب وإمامنا
 في الكلام أي حاصل ما ذكره أن فصاحة الكلام خلوصه من التقيد
 ومن ضعف التأليف ومن تناقض الكلمات مع فصاحتها على
 ما سبق أي جارية على ما سبق من اعتبار خلوص من التأخر من
 القرابة ومن مخالفة القياس لأن تأخر فيها التأخر كون الكلمة
 فصيحة على اللسان وإذا كانت صحيحة كما في البيت المذكور
 ضعف التأليف هو كون التأليف لكلام على خلاف القارون
 النحوي كالأخبار قبل الذكر لمطابق معنى ومن التقيد
 التقيد المراد به كون الكلام معقدا غير طاهر الدلالة على
 المعنى المراد أما الخلل واقع في التركيب بسبب تقديم أو تأخير
 أو حذف أو غير ذلك ما يوجب صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى
 بالتقيد اللغوي وأما الخلل واقع في انتقال ذهن من المعنى
 المفهوم من الكلام بحسب اللفظة إلى المعنى المقصود وذلك بسبب
 إيراد اللوامم البعيدة من المرادفات المنتزعة إلى الوسائط
 الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود ويسمى هذا
 بالتقيد المعنوي وأعلم أنه يشترط في فصاحة الكلام البلا
 من كل التقيد من قول الش ومن التقيد المعنوي الأول من
 التقيد مطلقا سوا كان في المعنى وفي اللفظ وقوله أحرازا
 أي هذا البيت من التقيد اللفظي لا فيه فصلا بين المستأثر
 الخبر أعني أبو أمه أبوه بالأجنبي وهو حي وبين الموصود وصفته
 أعني حي يقارب بالأجنبي وهو أبوه وتقديم المستثنى أعني
 ممكنا على المستثنى منه وهو حي وبين البديل وهو حي والمبدل
 منه وهو مثله الذي هو اسم ما وفي الناس خبرها وما التقيد

الشهادة تبين اعتراضه بأنه ان اراد المدلول المزمع وهو ثبوت
 الوجدانية لله والرسالة لسيده ناهجاً فغاده ان مرفة العقائد
 المغايرة لهذه العقيدة بالدليل لا يكون خارجاً وان اراد
 المدلول ولولا التراما فالتفتة داخلان فيه لان
 من اقربا به رسول الله واذ عن ذلك فقد صدقه في كل
 حاجاته ومن جملة ما حاجبه المعاد والفتنة وحق فلا
 يحتاج لذكرها بعد وقد حيايت باختيار الشق الثاني وكنت
 اتيهما اهتماماً باحوال الاخرة والمعاد اي ويخرج
 مرفة المعاد اي احوال العتامة من الحشر والنشر والصراف
 وقوله والفتنة اي ويخرج مرفة الفتنة اي سواله المتكئين
 ثم ان العقائد قسمان عقلية وسمية فاشارة للعقلية
 بقوله وخبرج مرفة المعاد نحو وقد يقال ان الفتنة و
 المعاد انما يعلمان من قول الرسول فيدخلان فيه ويراد
 بقول الرسول ما جرى على لسانه سواء كان قرآناً او سنة
 وحق فالاولى حذف المعاد والفتنة لزوجها بقوله لقوله
 غير معصوم فتأمل اما بدليل راجع لقوله مرفة
 بدليل اجمالي اي كما لو قيل ما الدليل على وجود الله
 فقبل العالم ولكن لا يفي ذلك القائل دلالة العالم على
 وجود الله هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى
 فرض لو عرفنا من جهة الامكان او من جهة حدوثه لا
 يعرف يركب الدليل من مقدمتين صغرى وكبرى ولا يقدر
 على حل اي دفع الشبهة الواردة على هذا الدليل فعلى فرض
 وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين وورود

شبهة

شبهة على احدي المقدمتين لا يقدر على دفعها كما لو قال
 العالم حادث لا بد له من محدث فورد عليه ان الاسلام الصغرى
 وما المانع من ان يكون قدما لان مستند التقديم فهو
 قدم فتولد الشك مجوز عن تقريره اي عن تركيبه من صغرى
 وكبرى وقوله وحل اي دفع شبهة الواردة على الدليل
 وقوله وحل اي كذلك العجز عن احدها فالواو بمعنى او
 التي لمنع الخلو فانه دفع ما يقال صاهو كلام ابن عرلة
 انه اذا عجز عن احد الامرين منه لا يقال له دليل اجمالي
 لانه المجوز فيه عن الامرين ولا تفصيل لعدم القدرة على
 الامرين مع انه اجمالي قطعاً وقوله مجوز لبيان الاحمال
 كما ان قوله مقدم وبخبر بيان للتفصيل فتى ايات
 ذي التقليد لهذا شروع في الكلام على حكم صاحب
 التقليد اي على حكم المتصف به بعد ان تكلم على حقيقة
 التقليد وقوله فتى ايمان خير مقدم والمبتدأ محذوف
 وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت وفيما يضاف حذف
 مضاف والاصيل فتى صحة ايمان ذي التقليد وعدم
 صحة اقواله ثم المحذوف مع الواو هو نفس القولان
 ولها لم يصرح به او لا صرح به بعد ذلك بقوله ثالثها
 وقوله فيها متعلق بالتقليد اي في العقائد العقلية
 والعقائد السمية المشار لها فيما مر قوله مدلول الشبهة
 والمعاد لانه قائل ان قدر الاولى ولو قدر اي هذا اذا
 كان غير قادر بل لو كان قادراً او معلمي او يكون
 موافقاً مع المصيان اي ان قدر على النظر وتفسير الايمان

دين

في غير طريق الطيب
 في غير طريق الطيب
 في غير طريق الطيب

المعنى فهو كقول ساطب بعد الدار عنكم لتتروا وتسكن عياد
الدموع لتجدوا ذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم لتتروا
معنى وانجل الكابة والحزن من فراقكم لاسبب ذلك الى وصل
يدوم ومرة لا تزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر
يسر وكل بداية نهاية فجعل الشاعر سكب الدموع كناية عن الكآبة
والحزن اللازم لفراق الاحبة واصاب في ذلك السرعة فهم الذين
من سكب الدموع فاحطوا في جعل جهود المين كناية عن الفرج
والسرور وذلك لاجل جهود المين لا ينتقل منه للفرح والسرور
وانما ينتقل منه الى نجلها بالدموع حالة الحزن وينتقل من نجلها
بالدموع حالة الحزن الى نجلها بالدموع مطلقا وينتقل من
انتقال الحزن وينتقل منه الى الفرج والسرور واذا علمت هذا
تعلم ان قول الشاعر اترار الخوف فيه شئ لان ما ذكر من البيت ليس منلا
للمحترز عنه الذي هو المعنوي تأمل من كلمة بيان للتفصيل
حاريا ان مشتق على ذلك اي السبب تفسير الحال
مراتب الانكار فبلاغة استعماله على التوكيد مع فصاحته
لا فائدة من هو مستر بالحكم او لمن عنده اشمال بالحكم وقد
يمكس الامر في هذا توجه لتخرج الكلام على حلاى مقتضى الظاهر
لعوارض اى ذلك بان يترك المكرر الشاك مرة غير المكرر
لامارات موجودة عنده بحيث لو تأمل فيها رجع عن انكاره فيلقى
له الكلام غير موكد وكذلك يترك العالم بالحكم مرة المكرر لعدم
علمه بمقتضى علمه فلقى له الكلام موكدا كما في قوله جاشيق عارضا
ومعه ان نبي علك فيهم وماج والاحوال بالرفع مبتدأ وقوله ما
يليق بها اى بالاحوال من مقتضيات اى وما يناسب تلك الاحوال

من مقتضيات كثيرة جدا والى هذا يشير قوله القزوينى في
التخصيص فان مقامات الكلام متفاوتة لئلا ان البلاغة
اي بلاغة الكلام اخص من فصاحته لاخذ فصاحته قيدا فلا
فلا توجد بلاغة الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا
متوقف على بلاغة اذ مدار فصاحته على سلامته من التعقيد
ومن تناقض طمانه ومن تعقيد مع فصاحته كلمات سوابق
مقتضى الحال لا وهو الاعمى اى ذوالاعجاز الذى لا يمكن
معارضته وهو ما اذا انزل عن حاله الاولى ان يقول وهو
ما اذا غير عنه الى ما دونه كاعبر به القزوينى التحق
اي لعدم مطابقته راسا لمقتضى الحال ثم هذا اى ما ذكر
من معجزة القرآن ينتمى الى مثله من المعجزات الخ فاسم الاشارة مبتدأ
خبره تحذوف والمجوز متعلق بخبر اى ثم هذا ايضا ومضموم
الى مال الخ الى مال من المعجزات اى الدالة على صدقه التى
لا تحصى نصية هذا ان لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم
وما تقرض له بعض الناس في كتبهم فليس حاضر المعاجيل ولله
ذلك معجزات اخرى وقوله لا تحصى اى بالفضل لكثيرتها وان كانت
في الواقع خصوص لا انها موجودة وكل موجود فهو محصور
في الواقع ثم الى ما حيلت لئلا هذا انتقال الى طرف اخر وهو
ما يدل على صدقه في دعواه الرسالة من الايات اذ اوصاف
الذات لم يقع بها التحدى حتى تكون من الطرف الاول وهو
المعجزات والكالات جمع قلة استعمل في جمع الكثرة ولما كان
كاد من افعال المعارية التى لا تتحقق معها وقوع الخبر ضرب
عن ذلك وحق ان تلك الكالات انضمت بالفعل فقال بل

بل انضمت اى بلسان الحال وان كان يتصور فيها السامات
المقال والمجربى على هذا الاسلوب انشأ للتقوس في التلقى
وارقع من الجرى على اسلوب تحتق الانصاح من اول وهنة
وان كان هو المتصور خلقا خلقا يتميز للكمال من جهة
المخلق بفتح الخاء يرجع الى الكائنات المنسوبة ككلمة علم وحلم
وتواضعه ثم مع ذلك اى مع ماله من المعجزات والكائنات
التي حيلت عليها ذاته المفضحة برسالة الله اكد الله صدقه
في دعواه الرسالة بذكره الخ والاحتفاء ذكره في الكتب باسمه
وصنفته يكتفى في الدلالة على صدق رسالته اذ شهادة زلفت
ثبوت لاحد بالرسالة دليل قاطع على رسالته واذ لم يظهر منه
معجزة يذكره باسمه اى يجنس اسمه لا بخصوص محمد لا
اسمه المذكور في الكتب المعاصرة بعد واطلق الخ عطف على
اكد والاخبار رجع خبر كبريها ونحوها وهو الانصاح العالم
والاشارة راجعة لذكر اسمه وجميع صفاته اى اطلق الله الستة
العلماء قريبا من مبعثه بجميع ما ذكر في الكتب السابقة من اسمه
وجميع صفاته حتى انفتح للمعاصرة شأنه كما انفتح للحمية
حتى انه سبحانه لم يبين ان يعتبر هذا اعليا لما افرجه الكلامات
من زوال اللبس والاف المناسب لما قبله ان لا يات به في اسلوب
الاعيان ان يقولوا واكد زوال اللبس عن ثبوت ما من معجز الخ
قوله عن ثبوت الاول عن رسالته واتي بقوله بفضله لطائفة
اهل بحق وردا على اهل البدع من قولهم بوجوب الصلاح والاصح
باسم الخاص به وهو محمد فانه اسم خاص به دون ابايه و
قومه لانهم لم يكونوا يسمون به كما ورد في السير ومخصوص

في المقام

في المقام اضاف في الاحتمال والافلا يلزم قوله بعد الا اناس قليلون
رجا حصول الخ وهذا علة لتسميتهم بذلك وانما سمي بذلك
الاسم للرجاء المذكور لما سمعوه من الاخبار من ان بنى اخر الزمان
الذي اتم ظهوره يسمى محمد اذ لم يطق الخ هذا من تمام العناية
حازلة اللبس عن جانب هذا النبي الكريم لانه هذا اتم في اراءه اللبس
كيف وقد اجتمعت كلها فيه اى في مولاه محمد صلى الله عليه وسلم
من جهة الملائكة ورجعها اى مرجع تلك الاشياء الى طريق عقل
ونقل وامراد بالعقل هنا ما يقابل العقل فيصدق بالروى
والعادي واما العقل ما ليس للنقل فيه مدخل اما العقل
اى اما الطرف العقل فوجوه اى حسنة معجزة بلاغة القرآن
اصافة المعجزة لما بعده ببيان وقدم الكلام على العقل الانصاح
به عليه الصلاة والسلام بخلاف النقل وذلك لان العقل حرم
الى المعجزة بلاغة القرآن والى الاخبار بالمعانيات والى الحكمة العقلية
والطورية والى بقية المعجزات غير بلاغة القرآن والى سيرته و
اوصافه وهذه الامور كلها متصلة به صلى الله عليه وسلم
على ما سبق اى في المتن وفي الشق قبل هذا النص وثانيها انه
احذر عن المعانيات اى بحسب ما مضى وبحسب ما هو وان لم
يقبل هنا على ما سبق كما قال في الذي قبله مع انه سبق في النص
الذي قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار عن المعانيات
نظر القرآن والمحدث والذى الطرف الاول فقط حيث قال
هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع بالمعانيات المطابقة له
فطابقت اى المعانيات خبره اى مدخول خبره فثبنا
اى من اخباره بالمعانيات في الاخبار اى في الستة كما يقتضيه

السياق اما الذي ورد في القرآن اي اما الاخبار بالمعيات
 الواردة في القرآن وكان كما اخبرنا وكان الامر الواقع ملغى
 به فالكافي رايد بعد عليهم اي بعد غلب فارس للروم
 الى معاد اي الى الموضع الذي اعتدته وهو مكة فماد من الاعيان
 قل للمخلفين من الاعراب اي الكاينين حول المدينة الذين
 تخلفوا عن صحبتك لما طلبتهم ليخرجوا منك الى مكة عام الحزبية
 خوفا من تعرض قريش لهم اذ رجعت منها وقد وقع ذلك
 اي له عال للقوم اصحاب الباس الشديد وتوله بنو الحليفة هم
 اهل اليمامة ليستخلفهم في الارض اي بدلا من الكفار
 قوله كما استخلف الذين من قبلهم وهم ثو اسرائيل في الاخرى
 واما الذي ورد في الاخبار بالمعيات التي وردت في السنة
 منها قوله هذا القدر اي ثلاثين سنة وذلك زيادة ستة
 اشهر خلافة الحسن بن علي وعلى هذا هو من خلفاء هذا خلاف
 المتعارفين من انهم الاربعة فقط وفي بعض النسخ وكانت خلافة
 لخلفاء هذا خلاف المتعارفين الاربعة الراشدين هذا القدر
 وفيه انهم تبلغ هذا القدر الزيادة ستة اشهر الى اخذها
 سيدنا الحسن بن سعيدنا على فكان كذلك اي فثبت ذلك اي
 اقامتها بعده فكانت تامة واسم الاشارة راجع لقامها بعد
 والكافي رايد في الفية الباغية اي الجماعة الخارجة عن خلافة
 مولانا على والمقصود جماعة معارضة فتعطل على في فتعل
 اذ كان في فية على يوم صغين بوزن سجين معرب بالحركات
 على النون ويرى اعراب بالحروف كقول القائل حضرت صغين
 ويب صغوب وهو موضع بناطلي الغزاة كانت فيه الواقعة

المنظمة

المنظمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في فترة صفر سنة اثنين
 وسبعين اهل يوسى وهذا اي الحديث يدل على وجه دلالة
 ان جماعة معارضة اهل الشام قد ثبت هذا الحديث انهم بغاة
 والمنظمة هم بخارجون عن الامام فعلم بذلك ان عليا كرم الله
 وجهه هو الامام بحق حين اسره العدو وهم المطلوب
 وكان اسرا مسلمين للمعيار قبل اسلامه فللمفضل كذا
 ولم يدا منه كذا هو ولد اب للمعيار ومنها اي ومن جملة
 اخباره بالمعيات الواردة في السنة النجاشي هو سلطان
 الحبشة وكان مومنا مصدقا سلم على يد بعض الصحابة ولم
 يجمع بالنبي وهو جريح النون وقد تكسر مما هو كثير اي في كتب
 الاخبار الوجه الثالث اي من الوجوه كالمنظمة الصالحة
 لا تكون دليلا على صدق سيدنا محمد في دعواه الرسالة
 واسمايه ولعكامة فيه لا بما للعقل فيها بل المرجع فيها
 للتوقيف وهي علم هذا التصوير للحكمة العملية كما ان صورة
 الحكمة النظرية بالمثل انما اعطى معجرات اي غير عامر والافا
 من الاخبار عن المعيات معجرات اي في فضيلة كلامه ان كل
 واحد من الاطراف المذكورة معجزة وليس كذلك بل بعضها
 ليس بمعجزة بل اية دالة على صدقه صلى الله عليه وسلم فقد روي
 انهم في ذلك ولو عبرة لايات الاعم من المعجرات كان اولى
 واحيا الموت ورد ان ابو جهم يحيا له وامناه وانه احيا شاة
 حار بن عبد الله التي ضيف بها النبي واصحابه بعد كمال الصحابة
 لها وقد امرهم ان لا يكسروا عظمتها فخرج الله عليه وسلم عظامها
 بعد اكل اللحم وقال لها قوموا بذن الله فقامت وشهادة

انشاء اي نظرها لهم من اطلاق الملقب والمرادة اللازم محالا
يخصر بظهره مع قوله مشهور بالخفاء غير ملائم لاداء المشهور المستقيم
شأنه لظهور الهم الا ان يقال قوله محالا لا يخصر كثره ^{الاحكام}
الاولى الخماسية ووصافه وقوله ووصافه تفسير لسيرة
وقد اعترفوا بغيره بذلك اي يصدق من اوله عمره ^{وايضه} ووصافه
لما المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احد الحكم ياتي بقوله وقد اعترفوا
لهم ترشيحا والمناسبات سقاط لفظا ايضا للبره اي عابه عدوه
بالكذب فالنبر الميعة منه قوله تعالى ولا تأبروا باللقاب
من العرب العربا المراد الخلق من العرب واصنافه جوامع تتخلف
من اضافة الصفة للموصوف ولا في اصراره على حق
الرفع هو رفع الصفة على انساب الاجزاء في ايديهم قيل من
جملة التواضع التكبر على الدنيا لثقة بآدمه ولا يزداد مع العصب
الاحكامية ان كلامه يقتضي اجتماع العصب مع العلم وهو انصافا
قلت الكلام على حد مضاف اي مع اسباب المضب لاحبا ولم
توجد اي تلك المحاسن يشير الى محاسن لوح بهذا الى تصور
المسارعة عند الاحاطة بكالاته عليه الصلاة والسلام خلفا و
خلقا مبينة بكسر اليا اسم فاعل وهذا اي ولا حرج محاسنه
خلقا وخلقنا واما النقل اي واما الدليل النقل الى
على نبوته عليه الصلاة والسلام في الكتب الحاصية اي الكتب
الالهية المنزلة قبل القرآن وجملة الكتب المنزلة مائة واربعة
وستون على شئت وثلاثون على الخليل وعشرة على موسى
قبل التوراة والتوراة والانجيل والزبور والفرقان وذكر
الانبياء عطف على نفسه وايضا هم اي ايضا الانبياء وهو

محتمل

محتمل لان يكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة والمنقول
نظر القوله تعالى واذا اخذ الله النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمه
ثم جاءكم رسول مما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه دليل
قانع وذلك الاستحالة صدور الكذب من ثبوت نبوته فاذا الغر
بنبوة احد ثبت نبوة ذلك الاحد والالزام لكذب في خبره و
هو محال مميئين اسمه اي بانه محمد واحدا كما ياتي نفي نبوته
في النص المذكور على نبوته وكانه الاول تقديم الزبور في الذكر على الانجيل
لتقدمه عليه نزولا مع مبالغتهم في تبديلها اي في التبديل
فيها اي في الكتب المذكورة وذلك ليدل على وثقا النص المذكور على
نبوته يها مع مبالغتهم في تبديلها يدلل على لا يزيل حمية التبديل
اي لا يزيل التمدل حمية تقدم المنقول والضمير عايد على ما هو
موجود في التوراة والانجيل والزبور من امر عليه السلام صفة
للمصوح وكثرة ترادف ذكره فيما يابى كيهودى الكاينية
فيما يابى بهم صفة للمصوح من المكتب الاناى حالة كون
ما يابى كيهودى النصارى من تلك الكتب من جملة المكتوب
الان اى من جملة ما وقع فيه التفسير والتبديل فمنها اي من
تلك النصوص الكاينية فيها التي اطلع عليها علما قال الله محمدا
هذا هو ما في المصحف الخامس من التوراة بالمعنى اني اقيم ايجل
بعدك لى اسرائيل كيهودا يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الخليل
واسماعيل اخو اسحاق واسماعيل عم يعقوب فاولاد اسماعيل
وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد عم يعقوب فتولده من
بنى اخواتهم اي من اخوة جدهم وهو اسحاق وليس المراد ظاهر
العبارة والمراد من الاخوة كيهود لان اسحاق ليس له الاخوة

واحد وهو اسماعيل فليس جمع في اخوة على حقيقته على هذا
 النبي اي الذي يتيمة الله لبني اسرائيل ليس من بني اسرائيل ان ليس
 من اولاد اسرائيل انهم اي بنو الاخوة المذكورين اما العرب وهم
 اولاد اسماعيل وقوله واملكروم وهم اولاد الميصر بن اسحاق و
 ليصل رايهم بخليل كان له ولدان فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل
 ابو العرب وليس من ذرية بني الاسيدنا محمد واسحاق كان له ولدان
 يعقوب وعيسوا ويقال له ايها الميصر من ذرية الروم وليس من
 اولاده بني الايوب وجميع الانبياء المتأخرين عن اسماعيل واسحاق
 ما عدا سيدنا محمد ويوب من ذرية يعقوب اسرائيل واما لقب يعقوب
 فنزوله من بعض امه عقيب الميصر لانها كانتا توامتي في بطن واحدة
 فنزل الله في التوراة من بني حوتم يولد على يد هذا النبي ليس من بني
 اسرائيل ثم هو محتمل ان يكون المراد من بني اخوة ابيهم ويحتمل ان يكون
 المراد من بني اخوة جدهم والاول محتمل لان بني اخوة ابيهم الروم وليس
 منهم بني الايوب وهو قبل موسى فتبين ان يكون المراد من بني اخوة
 جدهم وهم العرب والنبي الذي منهم هو سيدنا محمد وهو بعد موسى
 وكان قبل موسى برمان يقال له كان في عصر يوسف وبنو يوب ابن
 ايرص بن دزام بن ريغايل بن الميصر بن اسحاق ابن رايهم بخليل
 عليهم السلام فتبين ان المراد بالاخوة الاول ان المراد ببني الامه
 واهل الكاهن الاوضح من اهل الكاهنهم وفي بعض النسخ
 اهل الكاهنهم بدون داود وهي ظاهرة والكاهن المذنب اسوة
 في هذا اي في قول التوراة اين ساقيم لبني اسرائيل في هذا
 كله لاشارة راجعة للمذكور في التوراة الا ان العرب اقدم فلم
 يكن مقام لبني اسرائيل في التوراة ليس بخافي انه هو
 على وجه

ما على وجه الارض اي من الفرق وارباب الملل والافطاهة لا يلزم
 من يجهل امر محمد اي من حيث رسالته لمحيط بخلق اي وحقه فكلام التوراة
 نص في انه هو وانه قال اي لانه قال في هذا كتابه الكتاب
 اصلي الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه بانه مبعوث الى الخلق
 كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا ايها الناس
 اني رسول الله اليكم جميعا قلت لهذا من كلام المصحوب عما يقال
 كيف يكون رب الله عامة مع ادكلام التوراة يقتضي انها خاصة
 سني اسرائيل وانه خير ياب هذا الجواب فيه شيء لا يلزم من نفي
 ادوات المحصر عدم الاختصاص اذ له اساليب كما هو معلوم عند
 علماء البيان الا ان من معان اللام الاختصاص وليت من ادوات
 المحصر ما عاينوا الجواب عن ما يقال حيث كان المراد من الكلام
 عدم المحصر فلم عين بنو اسرائيل بالكر دون غيرهم لرفع ما
 يتوهم به اي مفهوم بنو اسرائيل مفهوم موافقة بالامر
 وذكر ارباب المحاشي ان هذا الجواب وهو قوله قلت لهذا من كلام المص
 جواب ثاني عن اعتراض اليهود وانه في غير محله لان اسرائيل لم
 يقدم بشاركة غير بني اسرائيل لهم في بعثة نبي حتى يحيا بانه
 لا حصرا فاقدم بالبعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبني
 اسرائيل راسا فلا يكون جوابا الاما قال العلامة القرطبي
 ثم قال هذا العالم اعاد العمل للفعل الواقع بكلامه اي المص
 كلام القرطبي دفع ذلك اي بخبر السابق اي دفع مضمونه وهو
 انه ليس على وجه الارض من يجهل امر محمد من جهة عموم رسالته
 وبذلك الخبر اي ومضمونه ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله
 يدفع ذلك وبذلك راجعة لمضمون قوله قبل فقلت له ما على الارض

من يجهل اخبرنا اسلافنا اي ولكن لا نعتقد انه قال
 بولس قوله وبذلك الاوقية استثنان من قوله اسلافنا
 اليهود ان قلت كلام هذا الخبر السابق يقتضي انه من اليهود
 المسيوية وهذا يفيد انه ليس منهم والجواب ان ما تقدم على
 التبرل وارثكاب مذهب الغير ثم عطف اي هذا الخبر اليهودي
 اي ما رآه نشأتنا اي خلقتنا على اليهودية اي وقد وجد
 ما يدل على بطلانها وتامه يوقى بالتا لتعظيم ادا كان في نج
 واستغنام كاهنا جالده اي جاسرع الله موسى من جبل مبنا
 اي من جبل المسمى بهذا الاسم لانه انزل عليه التوراة فيه وقوله
 واسرق اي واسرق الله من جبل ساعين اي من جبل المسمى بهذا
 الاسم واسرقه منه عسادة عن انزاله الاخييل على عيسى به فيهار
 ديه في ذلك لجبل وهو من جبال الروم كان عيسى يكنى قرية
 بالشام قرية منه يقال لها ناصرة ونسروية واليهما نسبت
 النصارى ومعه جماعة من رجال فاته هكذا يوجد في بعض
 النسخ وفي بعضها باسقاطه وقد قال الخ هذا استدلال
 على ان فاران هي مكة هاجر كانت جارية لسارة زوجة
 سيدنا ابراهيم وهي بتدبير الراوي تخفيها وانها اسماعيل
 فاران معلوم ان اسمها انما اسكنها مكة فتكون مكة هي فاران
 بكال الظهور اي فهو يدعي على كمال شرعه لها جرف ساد
 هاجر وقوله حين دعته اي دعته المولى لاسماعيل قوله خشوع
 اي دعائك وفي الزبور الخ لما فرغ من الكلام على نقل نص التوراة
 شرع في الكلام على نقل نص الزبور الذي بايديهم الان وصف
 للزبور ان به حروجا من العهد بطر التوبة سابقا وقد اطلع
 علماونا

علماونا على تلك الصوص فيما بايديهم اليهود والنصارى من
 المكتبة الان ويجوز بانها المهمة اي يملك واراد البحر المحيط
 فاراد بالبحر ولا شقة اليمين وثانيا شقة اليسار فهو اشارة
 الى ان ملكه وادم عام وفي نسخة ويجوز بانجيم اي يمر من البحر الى
 البحر وهذا كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار الخ
 اي من الامار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والذجلة والار
 يكونها مسطحة انها غير محيطة وهي منقطعة عن الاحاطة
 ويخلص عداه بالتراب اي على التراب كناية عن اهانته واذلاله
 بالقرابين جمع قربان يطلق على ما يتقرب به الى الله ويطلق
 على من يتقرب من الملك ويخلص معه كالوزير وهو المراد هنا
 اي وثانيه ملوكهم الخاصين به كالوزراء وتسجد له في كل
 وقوله وتدين من التدين اي وتدين له تدينا مفسورا بالطاعة
 والانقياد لانه يخلصهم لا طرفي قلبه في الجملة ان
 الله ظهر من صهيون لجليل اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب
 الرياسة وهو سيدنا محمد كما قلنا ويجعل محمودا بدل من اداكليل او
 قتاله يحالفه اي يخلصه في الرياسة والنبوة وليس من رتبة
 والظن ان هذا المنفرد به سيدنا محمد لان الرسالة انما انتقلت في رتبة
 اسرائيل الى سيدنا محمد وادان الله ليس من رتبة وبوا صهيون
 اي واليخرج سرا صهيون وهم العرب لان صهيون هو مولانا
 اسماعيل وهو ابو الرب اصطفي لهم مة اي اختار للنبي الذي
 هو مسم وهو سيدنا محمد مة ملة ملا محمد الاسود ذات
 شرف من الشرع مة الشين وسكون الفاحاب الشين راما
 الشرف بالمعنى فهو جاب الفصل واحد السيف وهو المراد هنا

هذا الخبر اليهودي
 الذي رواه النصارى
 في انجيلهم
 وهو ان
 عيسى بن مريم
 كان من
 ناصرة
 في الجليل
 وكان
 يسمونه
 المسيح
 ابن داود

اي ذات حدين واشرفهم اي ويؤمنون اشرف الامم الجاهل
اي صاحب لغير المعترف والمراد به كيد محمد صلى الله عليه وسلم ونريك
كانه عطف لتفسير لنا موسى والناموس لوجي وقوله مروة بملك
اي بتركك يمينك بالسيف يحزون تحتك اي يذلوك ويهزؤون
في الاسلام ملوعا او كرها او يودون الجزية عن يدهم صاعرة
فولد داود مبتدا وقوله هو عيسى ختم وقوله الذي ادعى نوح
نفته لولد داود لان من احفاد داود اي لان امره في ذرية
كيعلم الناس اي لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد وهو
عيسى فيقول ليس بذلك يارب وقد حقق الله رعبته فيمض جليل
الستة وما هي الستة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قائم لنا
ادعيسى شرع الله ورسوله وكذا قال في هذا الخبر حسن
الى النقل عن الانجيل على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل
نص البربر شرع في الكلام على نقل نص الانجيل البارقليط
هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قال السيد ومعنى البارقليط
كاشف الخفيات ومظهرها ومصدق الاس في قوله اما ان
الاسان مولانا عيسى ومصدق الاسان احد مرجم عليها
السلام شرع يثان واس الاسان خبر اول عن يوحنا
اي نقل عن يوحنا بكسر الحاء هو احد الاربعة الذين عرب كل واحد
احد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية للعربية وترب يوحنا
هو الممول عليه عندهم وقوله البارقليط هذا مقول القول
لا بد من يوحنا كما قال العكاري ونج العالم من التوبخ وقوله
وسوى بينكم وفي نسخة وليوسكم من الحق من السياسة و
هي المعاملة بلطف الى ان قال اي في الانجيل نقل عن يوحنا

قوله

بالامثال غوال الدنيا مثل كذا بالساويل اي تاويل تلك الامثال
وتبينها اي انه ياتيكم بجان هذه الامثال ان تتم الكلمة اي وهي
النبوة ونماها ختمها وقوله التي في الناموس اي الوحي اي التي هي
من الوحي وفي بعض النسخ التي هي الناموس التي ينزل الناموس بها
لانهم انفسوني مجانا اي من غير موجب اي لانهم كفوا به فاذا
تمت الكلمة يظهر تمامها فجورهم وكفرهم بعد ما كان خافيا
فلو قد جاء المخنث اي فاعنى مجي المخنث يظهر صحة ما قلناكم
من عند الرب اظهرها في محل الاضمار اي من عنده وقوله روح القدس
اي الروح المطهر وهو سيدنا محمد وهو يدل من المخنث بلسان
السريانية المحاصل ان اللفاظ ثلاثة مترادفة المخنث البارقليط
ومحمد الان الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث عربي
كرها بفتح الكاف وسكون الراء هو شجر القصب ومضى على
ذلك اي على ذلك التمثيل حتى تمه لمحمد الخ اي ثم ضرب
مثلا لمحمد وهم فالامثال التي ضربها للامة مثل لادنيا ومثل
الدنيا لنفسه ومثل سيدنا محمد وجعله الموكل اي فالموكل سقيه
واصلاحها دم اولاه هكذا الى سيدنا محمد سراج عنكم ارجع
وزير وقوله ملئ الله اي الرياسة من سقط على هذه الصخرة
اي من تعرض لها بسوء يريد لذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر
ومن سقطت عليه اي سلطت عليه تلك الصخرة من
ناواه هو بالنون اي باعصية وعاداه وحاربه اظهر الله
عليه اي جعل الله الغلبة عليه ولا يسمع صوته تفسير لما
قبله الفور يضم الفين المجهة وفتح الواو كخضر وفي بعضها
بضم العين المهملة وسكون الواو وعلى كل النسختين فكناية

عن العمى المعنوي أي أنه يزيل الجمل الفلق أي التي عليها غلا
وعظا بحيث لا يصل لها شيء من الموعظ أحمد خبر عن قولة عبد
وقوله محمد أنه لتعليل لتسميت أحد قرح البرية من الزح و
هو السور على كل شرف أي محل مرتفع ولا يضعف أي عن
مقابلة من عاداه كالنصرة الضمنية أي خوفهم من الله
ولا يخفهم بالبنا للمعول أي لا يفهم ولا يظلم بالحجة بل هو الغالب
لها وفي نسخة ولا يصح أي لا يملكه قال مقاتل وكم تصنعنا من
قرية كانت ظالمية الآية حتى شجعت بالمعنى وفي بعضها
يثبت بالمضارع وهو أنب بالمقام وضمير الشك في قوله حتى
لله تعالى والمراد بحجة شريفة وإلى قوراة أي فرقائه
فاطلق التوراة على الفرقان وقد وقع تسمية الفرقان توراة
حديث الشافعي قال الله محمد صلى الله عليه وسلم أن متولي غلبه
توراة حديثة نعت بها أعينها عينا وأذا صا وقلوبا غلفا
فيها ينابيع العلم وضمير الحكمة ورجع الملقوب في غير ما وجه
ما زائدة أي في غير وجه أي في أكثر من موضع من ذلك قوله
يوصي الأمم يعني يعلم من ذلك أنه مشهور للأمم عموما ولم يكن
البحث عليها إلا لبيان محمد صلى الله عليه وسلم وفي الأجيل
أن المسيح الخافط صليبه حيث خلل ما في التوراة بما قال النبي أشيا
عليه السلام وإنما بحث الغنم بخوز به عن من أرسل إليهم
من بني إسرائيل بجامع الضعف وعدم القوة على الجهاد وقوله
الراضية أي لما كسنة في أحاسنها فالراضية ما خوذت من الرضا
وهو محل المبته وهذا كناية عن عدم انتشار رسالة الله وقصورها
بخلاف رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يجوز هذا

من تنمة

من تنمة ما في الأجيل كما في العكاري وفي صحف حيقوق الظاهر
أن هذه الصحف التي جلبها المصنف النقل عنها زائدة على العدد المتعارف
في الصحف المنزلة وحم فالعدد لا مفهوم له ولعل الاقتصار عليه
لعظم المنزلة عليه ولعله ذلك الغير من جهة الحجم من التين
أي من جبل التين وهو جبل سيناء أي جاشريعة وأمره على موسى
في ذن ليجن بملك أي أحمد وقوله أي أن قال في آخره أي
في شأن محمد بأمرك أي بسبب أمره بالقتال أي ترتوي في
السهام بهم الأعداء أرض البادية المراد بها مكة وقوله العطشا
أي من النبوة لأنها كانت مرحلة من النبوة من عهد اسماعيل لأن
محل الأنبياء والرسل الشام فاعطى الله مكة بيتا أشرف الخلق
منها يحاسن النام لأن لبنان مرجيا لها والتبج من الإبتهاج
والإبتهاج الترنين والغلواة جمع فلاة وهي البرية أي الأرض
المعرا لبنان جبل بالشام مشهور وشانه أنه صاحب حسن
وماوى للصالحين ومتعبد الأوليا وكمل عطف على محاسن
فالكاف زائدة أي أن مكة سقطى بأحمد حسنا مثل الحسن و
النور الذي في جبل لبنان وحسن مثل حسن المسكر والراض
المسكر جمع وسكرة وهي القرية والصومعة والأرض
وبسوت الأعمام يكون فيها الشراب والملاهي أو بنا كالقصر
حوله بيوت أهليوسي والمساب هنا المصنوعين الأحرار
الافتقار والأيام التي يتعقد فيها الناس المقر بالمعروف
والإحسان فتعريف ذلك أي تسميته هذا وقوله على كثرة
أي مع كثرة أو أن على التعليل تخبر به أي فأخبر به وقوله
قيل لى أي على لسان ملك أو قيل لى سرى قلت لى

أخذ رابصرية وكأنه مثل ذلك فراه يصير بابل موضع
بالفرق ينسب له السحر والخمر وما الزل على الحكيم بابل
الهرق أي البالية للشهامة فصاحب يحمل هذا من كلام المص
بابل متعلق بقطر وقوله من دون الله متعلق بعبادة الأصنام
وهدمت أوثانها بنينا أي بسبب نبينا لا بسبب عيسى
لم تليت أي لم تكن وقوله أن قلت تصور لقوله تليت تلك
الكرامة بالخط يخطه من الله فالخط ففعله
من الله الخط وهو العنصر وأحرقت السمايم جمع
جمع سموم وهي الریح الحارة تكون هار غالبا ففعله ذلك
هذا إشارة لظهور شريعة سيدنا محمد العظمى أي النبوة
نار هذا إشارة لصناديد الصحابة وشدة بهم في الحرب
وقوله من أغصانها أي الأشجار المفروسة المفهومة من العرس
تلك الكرم أي المشيم بابنوا إسرائيل فاعتبرتم
هذا من كلام المص وقوله لا أرض تحطف على قوله هذا
التصرح وقد نعت كذا وكذا أنه قد نعت كذا لا تطرد عنهم
أي لا تستمر دعوتهم رضا طويلا بل ينقضوا ويظهر كذبهم برب
قربانهم أي ما ينقربون به بساعده أي بقوته وقدرته
أكثر تنازع قوله لا يظهر ولا تقوم كذا فاعتبر من هذا عدم
أي المنقول عن صغور دانيال وهذا من كلام المص تحت نظر
فظم إليها وسكون لها المعجزة معناه ابن ونصير فيمخ اليونان
وتشديد الصاد المهملة المفتوحة اسم صم كما في القاموس
وهو علم مركب تركيب اضافي سمي به لأنه وجد لتيطا عند
ذلك الصم ولم يعرف له أي وهو الذي سمي بني إسرائيل وخرب
بيت المقدس

بيت المقدس واسر من جملتهم دانيال على قصته المشهورة به
وطلب به أي أنه طلب منه أنه يخبره بما راه وأنه يخبره
أي بما ويله فقد طلب منه أن يخبر بالأميرين وذلك لأن
ما راه أفرعه وقد شبه فطلب منه أن يخبر به ثم يفسره له
فقال له أما المصام الذي رأيت فكذا وأما تفسيره فهو كذا
وعظم تفسير لقوله ربنا صدقت أي هذا هو الذي رأيت
باليمين الشام أي أحداها باليمين والآخرى بالشام
وهلك فظم الميم وسكون اللام عطف على دين على اختلاف
أديانها أي مع اختلاف أديانها الماطية بالبحر فكت للكتب
أو بالرفع نعت لنصوص لا يلا يخرج أي ولا يزيد عليه
ليلا يخرج هذا المختصر عن العرض أي وهو الإيجاز وال في العرض
عوض عن المصاف إليها أي عن عرضنا ومقصودنا فيه عدم
سبعة هذا هو المشهور وبعضهم كلهم في سيرتنا وصلهم
إلى اثني عشر فلذا وقعت أي هديت وحلفت للآل داعية
والقدرة على العلم بهذه الخوارق الدالة على رسالة التي تضمنها
للبحث من قوله في أول الفصل ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه إلى هنا للعلم بهذا
كله أي للعلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته حصل لك
العلم في ترتيبه حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق
للعلم بالخوارق الدالة على الرسالة شيء إن حصول العلم بصدق
الرسالة مرتب على حصول العلم بالخوارق لا على التوفيق له
وبحباب نانه عومل بسبب السبب معاملة السبب إذ التوفيق
سبب في حصول العلم بالخوارق المشار إليها وحصوله سبب

في حصول العلم الضروري بصدق رسالة نبينا محمدا وبقوله ظاهره
جاء على تقدير أي وقت لهذا كله وحصل لك العلم به حصل
لك العلم الضروري بخبر ضرورة أي بالضرورة والبداية لا
بالنظر فالمراد بالضرورة ما قبل النظر فوجب الايمان بالخبر
أي فترتب على حصول العلم الضروري بصدق رسالته وجوب
الايمان به فيما ذكر وهذا يقتضي أنه إنما وجب الايمان بما
ذكر لكون العلم بصدق رسالته ضروريا فلو كان العلم
بذلك نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاول
أن تفسر الضرورة بالوجوب لأن العلم بدهيا ونظريا أن
حصل العلم وجوبا أي قطعيا في كل ما جابه أي في كل رد
جابه له جملة وتفصيلا لا يحتمل أن يكون راجعا للايمان
به أي فوجب الايمان به جملة أي في الجملة وتفصيلا أي
على التفصيل والايمان به في الجملة بأن يصدق بأنه رسول
الله والايمان به تفصيلا بالاستطاعة ويحتمل أن يكون
راجعا لما جابه مرجع ما جابه جملة إلى المشتابه ومصدق
ما جابه تفصيلا مقابل المشتابه كالحشر والنشر من
المعلوم أن ملجأ به صلى الله عليه وسلم شامل لامور المعاد
وغيرها والمص أجرا المثال على أمور المعاد خصوصا اهتماما
ما بشأنها وذكر النشر في المقام مستغنى عنه بناء على ما فسر
به في الشك الحشر ولكنهما أراد أن في الشرع وبذلك تعرض له
المص لعين هذا البدن أشار بهذا إلى أن لكسر والنشر
يتعلقان بالبدن النبوي عند أهل السنة ثم أن قوله
لعين هذا البدن إلى قوله وفي إعادة عين الوقت قولان
قد ثبت

قد ثبت في بعض النسخ وفي بعضها إسقاط هذه الزيادة
وضيح الشك يقتضي أنه لا ثبت لها في النسخ التي يتطابق بها الشك
أجماعا أي بإجماع من يعتد بإجماعه وبعض أهل الترخيع أعاد
المثل محض راجع للأمريين أما رجوعه للثاني فهو ظاهر
وأما رجوعه للاول فالمراد يكون التفریق محضا أن يصير
جواهر فردة تردد باعتبار الخبر لخالصه أن قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه يحتمل أن المراد بهلاكه تفرقا جزائيا ويحتمل أن
المراد بهلاكه عمومه عما محضا فالقرآن يحتمل للأمريين وقوله
باعتبار ما دل الخبر فيه شيء لما علمت أن القرآن قابل للأمريين
تكون دلالة على عدم ظاهرة وأما دلالة على التفریق في
فهي خفية وتعبير الشك بالدلالة يقتضي أن القرآن صريح في
في الأمريين أما الجواز المتعلق بهما أي في عدم والتفریق
المضامين الصحيح منهما أي من القولين أعادتهما بإجماع
خلاف لما قاله بعض المتكلمين من عدم أعادتهما بناء على أن
المعاد إذا أعاد للمعنى فلو أعيد العرض لزم قيام المضى
بالمعنى وقدم المص ههنا الطريقة التي تحكى الاتفاق على النظر
التي تحكى الخلاف في عكس ما حرا عليه في الشك والمراد بالأعراض
التي في أعادتها التفرع الأعراض التي تبقى زمانين بذاتها أو بغيرها
أما المعاد هي التي لا يتحقق البدن بدونها كالبياض والسود
والضرب والحركة والالتفات والسمع والالام والاصوات
وهو ذلك فإن هذه لا تعاد قولا واحدا لا بد أن تعاد لا بتمامها
كما ذكر المعكاري وفي اليوسى أن هذا قوله أكثر المعقولة وأنه
الصحيح أن العرض إذا مطلقا وانظر ما معنى إعادة العرض

بأنه حديث النفس التابع للمعرفة تفسيره لا يمان الكامل
 على هذا القول والذي قبله نالها هو كما في هذا الضعف
 الأقوال لما جرت به عادة ابن عرفة من تأخيرها لا ضعف
 الأقوال لنقل المقتراح بفتح الراء وهذا شروع في
 عز وتلك الأقوال التي نقلها في حكم المقلد على سبيل اللغز
 والنشر المرتب فتوله لنقله هذا سند للقول الأول
 بحجتي حاله من عز الدين والامدى لانها اللذان
 تصد بالاحتجاج واما المقتراح فهو ناقل فقط ولم
 يتصد للاحتجاج لذلك القول ومما يدل على ان قوله
 بحجتي مثنى وليس جمعا تغييره التفسير حيث عبر
 بجم في قوله مع عز الدين ولم يعبر بالواو قائل
 لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية اي بل متدينين
 فيها لغير النبي او مقلدين للنبي في العقائد التي ادلتها
 العقل وتقليد المصوم في العقائد المذكورة ليس بحجة
 والمراد بالمسائل الاصولية العقائد كثبوت القدرة
 وحكم صلي الله عليه وسلم باسلامهم اي تحكيمه بسلامهم
 دليل على ان المقلد مومن وليس عاصيا وقد يقال ان
 حكمه عليه السلام باسلامهم متطور فيه للظاهر متطور
 النظر فيه عن الباطل لان الشرع يحكم على كل من كان في
 الظاهر عارفا بالاحكام الفروع ولم يتسلا لها بالسلام
 ولو كان الباطن خرايا لم يحصل ما فيه لرتبة التقليد
 وحقه فلا يصح الاحتجاج بهذا على الدعوى وهي ان المقلد
 مومن وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا بالاركان

النبي

النبي عليه الصلاة والسلام حكم بايمانهم وبما حصل ان المقلد
 كون النظر غير واجب وان المقلد مومن غير عاصي دليل
 ليس جاريا على ذلك بل هو جار على الحكم باسلامهم وهو
 موضوع اخر غير المدعى فلا يدل هذا الدليل على ان
 التقليد بمنح عند الله لعدم جريانه على ذلك فتأمل
 ونقل الامدى هذا سند للقول الثاني وهو عطف
 على قوله لنقل المقتراح اي ان الامدى نقل عن بعض المتكلمين
 ان المقلد مومن عاصي بترك النظر فنقل الامدى عنهم ذلك
 يدل على وجود ذلك القول وانه ليس من عند يان ابن عرفة
 واي هاشم عطف على نقل الامدى على حد مضاف
 اي ونقول اي هاشم وفي الكلام حذف المنقول ايضا اي ونقول
 اي هاشم ان المقلد كافر مع مقتضى قول الفهرى وهذا
 سند للقول الثالث اي ان القول الثالث سنده قوله
 اي هاشم ببيان من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضى
 قول الفهرى والمراد بالفهرى شرف الدين ابن التلحاني
 كان مصر الدار شافعي المذهب من تلامذة المقتراح و
 قوله الكفاوه الخ هذا متقول الفهرى لا فيما ينبغي من
 الخلود في النار اي واما المنعني من الخلود فلا بد فيه من
 المعرفة بهذا الكلام مقتضاها ان المقلد الذي لا معرفة
 عنده كافر بخلوده في النار ولا ينبغي ما في هذا من الاشارة
 الى الاعتراض على ما احتج به القول الاول وقول الثالث
 عطف على مقتضى قول الفهرى اي مع مقتضى قول الفهرى
 ومع قول التامل والتامل كتاب الامام الحرمين وان

وحركة الذكر في العرج مثلا وقد سأل شيخنا شيخنا المملوك بعض
 مشايخه عن ذلك فتوقف قال شيخنا العدوي ولعل اعادتها على
 وجه يعلى الله وإن قصرت عقولنا عنه وقد اعادته غيرنا
 قولان حاصلة الاجساد الدنيوية حيث كانت تقاد باعيانها
 واعراضها فهل تعاد الاوقات التي مرت عليها التثنية لها بلطاعا
 وتشهد عليها بالمعاصي والالتعاد قولان وكالحراط عطف
 على الحشر والمشاوي فالحراط مما يجب الايمان به وهو جبر محمد
 على متن جهنم يرده الاولون والآخرين ولا طريق للمجته الاعلى
 وهو المعنى بقوله تعالى وإن منكم الاواريدها وهو ارق من
 الشر واحد من السيف ووردانه مسيرة ثلاث الاف سنة
 الى صمود والى هبوط والى استوى وقال ابن ابي حنيفة
 قدجا في صفة الحراط انه اذق من الشر واحد من السيف وان
 سبع عقبات واد طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة
 وكالجنة لقب لدار النعيم وهي موجودة الان عند اهل السنة و
 النار لقب لدار العقاب وهي ايضا موجودة الان عند اهل السنة
 وقالت المعتزلة لا وجود لهما لان وانما يوجدان يوم القيامة
 وسوقها الى الموقف وغيره اى كالسوق الى الخبز والحراط
 وظاهره ان الحشر عبارة عن مجموع الامور المذكورة ولما نشر
 فهو عبارة عن الاحياء ومن عطف النشر على الحشر في المتن من
 عطف الجزاء على الكل ولكن المشهور ان النشر هو ايجاد الابدان
 بعد فناءها ارجعها بعد تزيينها مع احيائها واخراجها من
 القبور واما الحشر فهو سوق الناس للموقف وغيره من
 مواطن الاخرة واجمع المليون يعني ارباب الشرايع وفي بعض

النسخ

النسخ المليون مكان المليون والذي يناسب الخاتمة المليون
 قال المؤلف في نه الجزاءية لانه ان الملك كلها من لندام
 الى سدا محمد بجمعة على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها
 ويرد الارواح الى مساكنها كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة
 المهدوم جارية عندنا وعند المعتزلة لكن المهدوم عندهم شئ
 واذا اعدم الموجد بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد لاجل
 ذلك وعندنا اذا اعدم الموجد ينتفى بالكلية مع كونه ممكن
 الاعادة وخالف الفلاسفة والتناسخية وواقفهم بعض
 الروافض واولي الحسين البصري ومحمد الخوارزمي من المعتزلة
 اما الاولون فانكر المعاد لهيمان واما الآخرون فهم وان
 قالوا به ينكرون اعادة المهدوم ويقولون الاعادة جمع الاجزا
 وقد بين المصاحف امكان الاعادة بقوله والدليل انه ولحق الفلاسفة
 على امتناعه بامور سياقي ذكرها والرد عليهم اهو يوسي والدليل
 عليه اى على الاحياء ان الاعادة له وحاصل ما ذكره القياسات
 من تلك الاول احوها ان تقول الاعادة اما ايجاد بعد عدم
 او جمع بعد تفريق وكلاهما ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق
 لقد في التمهيد نتيجة الاول المأخوذة على نهامصري للقياس الثاني
 اهو وقد يقال ان الحد الوسط لم يتكرر في الثاني فالاحسن في تقريره
 ان تقول الاعادة فمكتبة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر
 الصادق بوقوعه فهو حق وظاهرا يمكن اى فالاعادة ممكنة
 واخبر الصادق بوقوعها فقد طوى هذه النتيجة المظهور وعليها
 يترتب قوله وكل ممكن الحد الذي يدل على ما قيدنا به النتيجة من
 قوله واخبر الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق

مكن شيخ الاعادة ممكنة والثاني ان يقول الاعادة ممكنة وكلام

اخبر برتوع هذا المتن الخ وانما قلنا هذا توجيه لسند قوله
وكلاهما ممكن الذي هو كبر القياس الاول لما عرفت التعليل لقوله
تقبل لذاتها والالزام لخواي والا يكن ذاتيا بل كان قبوله بوجه
والعرض للوجود والعدم معللا ولا احتاج لقوله اخر لان المسئلة
انما تؤثر في معلولها ما يقبله ولا تؤثر في القول الا اذا كانت
قابلا لقبول الاخر وكذا يقال في ذلك القول الاخر هكذا وقوله
لزم التسلسل اي والدور في الكلام حذف او انه اطلق لتسلسل
هنا بالمعنى الاعم وذواتها اي اجواهر الاعراض لا تنقلب بعد
عدمها اي بحيث تكون مستحيلة الوجود بل هي في حالة الوجود
قابلة للعدم وفي حالة العدم قابلة للوجود ولا تنقلب لهما بعد
انقراضها انقلب وصارت مستحيلة الوجود وانما قلنا الخ
هذا تهديد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها الخ وجاب بالتهديد
للمفصل فوضح اي لان الاجزاء قابلة للمجموع بدليل النشأة الاولى
وان نظرا اليها يجب فاعلم الخ هذا مستغن عن بدويته
امكان التأويل بما مر من عيوك عموم تعلق الصفاته وانما ذكره
زيادة في البيان فلا تغدري في جميع الاجزاء بعد اقترانها
اي ذاته اي المعاد وهذا ناظر للمقابل وقوله انشأها مقدم
لخلق في العليم في الاستدلال على الاستدلال بقوله انشأها مع
ان انشأها مقدم في السدرة لان اخذ الفاعلية في الاول اظهر
خصوصا مع المبالغة بخلاف انشأها فانه وان كان صريحا في
اشياء الفاعل لكن الاظهر في الدلالة عليه لم يخلو في عليم
واما اصل ان انشأها في ضمن امرين يدل عليهما خلاف وعليم
صلحة ثم ارشد الى القران بعد اختلافه بغيرها هذا اظهر
على القول

على القول بان الاعادة عن تفرق لعل القول بانها عن عدم
ولجواب ان الخ هذا الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام
ان المناسب لقوله ثم ارشد الى الجواب الخ ان يقول ولجواب ما
ارشد به بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم ثم ياتي بقوله
او انه تعالى عالم بجميعها الخ عالم بجميعها وهم ملا استبعاد
رجوع جميعها قد علمنا ما تنقص الارض منهم قال ان عطية
اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم ليعود اليهم بعينه يوم
القيامة فقد تغير طبعها اي لان طبع الحياة الحرارة والرطوبة
وطبع التراب اليبوسة والبرودة وهم فيها متباينان كيف
يتقلب حدهما الى الاخر ورد ذلك بان الاشجار طبعها البرودة
والليونة وهم يخرج منها الحار اليابس وهو النار الذي جعل
لكم من الشجر الاخضر بارا وهو شجر المراح ونحوه من الميدان التي تحل
بعضها ببعض فتخرج منها النار واما ان الصادق الخ هذا
بيان للطرف الثاني من صغرى القياس الثاني وما تقدم بيان
للمطرف الاول منها لانها قابلة للاعادة ممكنة لخبر الصادق
بوقوعها ولحق المتكرون لخواي وهو الملا سفة وقوله
سبب الاجساد اي احيائها واخراجها من قبورها واصلها ان
الملا سفة انكروا مع الاجساد ومسكوا بشبه بعضها ارشد
القران اي جوابها وقد تقدم ذلك وبعضها لم يرشد القران لجوابه
فتصدي المصنف لفكره ولجواب عنه بقوله ولحق الخ لو اكل انسانا
اخر ليس المراد انه اكله كله بل المراد انه اكل بعضه وصار ذلك
المعض المأكول حزا من الاكل فلا يحلوا اما ان يباد هذا الجزء
المأكول لم يبد المأكول منه او لم يبد الاكل او لم يبد كل منهما

واما ما كان هو باطل اما وجه بطلان عوده لكل من المدينين فلا بد
 يلزم عليه جعل الشيء الواحد بالشخص حالا في محلين واما بطلان
 جعله هرا من احد المدينين فلا يلزم عليه من عوده الاخر ناقصا
 واذا عاد ناقصا لم يرد عوده بتمامه واما وجه بطلان عوده
 بتمامه ولانه يلزم عليه الترحيم من غير مرجح لان عوده ذلك
 البعض المأكول جزا من بدن الاكل ليس باصل من جهة جزا من
 بدن المأكول منه وكذلك العكس جعل المأكول بعد اعادته
 في الجملة انما قال ذلك لان ذلك المأكول حين كان جزا دخل
 لم يكن جزا للمأكول منه وبالعكس لانه كان جزا للاكل بعد اكل
 وكان جزا للمأكول منه قبل الاكل ويستحيل جزوة جعله
 اى بعد الاعادة لاستحالة طول الشيء الواحد بالشخص في
 محلين اى واما حلول الشيء الواحد بالنوع في محلين فهو جائز
 كقول الانسان في زيد وعمرو بناء على ان الكل له تحقق في جزية
 لمقصود اى لاجل تحصيل امر مقصود او لمقصود اى
 او ليس لتحصيل امر مقصود اما الايلاام اى بالنسبة للمعاد
 وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم اى بالنسبة للمعاد والار
 اى الايلاام وقوله لا يصلح اى بناء على اصل التحيز العقل
 لان العقل يقتضي ان اعادة العبد لا يلاامه قبيح والعكس انما
 هو اعادة لاكرامه لانه الاصلح بالمعبد وترك الاصلح قبيح
 والثاني اى تحصيل اللذة بالمعاد ليس في هذا العالم بين
 عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك خلاص عن الالم اى بدليل استمرار
 وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة الى اللذة لا بقيد قوله في كميته
 اى بل كل اللذات المحاصلة لعالم الدنيا سواء حصلت له في الدنيا

او في الاخر

او في الاخر خلاص عن الالم اى والمخلاص من الالم ليس لذة حقيقية
 عند الجمهور خلاص عن الالم اى فلهذا الاكل خلاص من الالم الجوع و
 لذة الشرب خلاص من الالم العطش وقد يكون اللذة خلاصا من
 الالم التسوق الى الشيء وهو فلا يتبقى ان يكون الغرض في الاعادة
 حصول اللذة للمعاد لانه لا لذة اصلا والثالث اى وهو دفع
 الالم بالنسبة للمعاد وقوله لانه يحصل اى لان دفع الالم عن المعاد
 يحصل بخلافه والجواب عن الاول اى الذي هو قوله ان انسانا لم
 اجزا اصلية اى وهي التي تكون باقية من اول العمر والاراد بها
 العناصر الاربعة التي تتركب منها الجسم كما قيل في الاخر التي تنقلت
 بها الروح في الرحم واجزا نفسية اى فاضلة وزائدة على
 الاجزا الاصلية وهي التي تتغير بتغير الغذاء فتتزايد بسببه
 وتزول وتنقص بسببه والمأكول فضلة اى اجزا فاضلة
 بالنسبة للمتغذى زائدة على اجزائه الاصلية فهي وان كانت
 اصلية في المأكول الا انها فضلة في الاكل اى زائدة فيه على اجزائه
 الاصلية وليست اصلية لانهما حادثة فيه وطائفة عليه لانه
 كان انسانا به وبها وحيث كانت فضلة في الاكل واصلية في
 المأكول فلا تعاد في الاكل وانما تعاد في المأكول والجواب
 عن الثاني لانه حاصله انما يختار ان يعود للغرض ولا التحصيل
 مقصود وقولكم انه يعود الى السفه والعصاة ممنوع لان من
 السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وحفة العقل والعبث
 في العرف فعل الشيء الذهول وعدم التصدد له ولا ملازمة
 بين هذا وبين نفي الغرض وبيان ذلك انه تعالى لا غرض له في
 فعله مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه والرادته ولا لا

شك ان جريانها على وفق علمه يقتضي بنى مجهول بمواقب الامور
 فلا يكون فعله سبها وجريانها على وفق ارادته يقتضي بنى عدم
 المقصد لتلك الافعال فلا يكون فعله عبثا ان افعله فعاقب
 يستحيل ان يظلم الخادم وجه فقنار ان العود لا الغرض والتفصيل
 مقصود وقولكم انه يودى للموت والسفوف ممنوع وقد سبق
 بيانه اى بيان استحالة تقليل افعاله بالاغراض وحاصله
 انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك العمل واجبا
 عليه لا يتأتى له تركه لكن التالى وهو وجوب فعل من الافعال
 عليه باطل فيبطل المقدم بيان الملازمة ان معنى الرضى انه
 يشتمل الفعل على حكمة تبعه عقلا على اجاده بحيث يلزم
 نقصه لو لم يفعل فيكون الرضى موجبا للفعل بيان الثنائية
 ما يلزم من وجوب فعل عليه قهر وعدم اختياره وقد ثبت
 بالدليل القطعي انه فاعل مختار فيبطل ان يكون له غرض بحمل
 فعله ان يكون الرضى اى في إعادة المدوم وقوله الا لاذ
 اذ اى لاذ المدوم وهذا هو الطرف الثانى المقاد بقوله قبل
 او تحصيل ذلك من غير ان يسبق اى الشوق اليها ولا شوق
 اصلا اى كمن عمر على مسألة علم من سبق اى الشوق اليها
 ولا شعوره في قلبه بها وكذا من عمر على كثر فئات من غير
 طلبه اياه ولا شعوره به ان لغة الاحرف كذلك اى لانها
 جارية على غير هذا النسب الدينى قوله فتكون ايضا دفعا
 للالهاى كما ان لذات الدنيا دفع الالم يسببه بقصها
 لخواصها لانه البعض الآخر لا يسببه لذات الدنيا
 لاني الصورة ولا في الحقيقة لانه جاء فيها ما دعيت راة

ولا اذن

اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انه لا شركة بينهما اى
 بين لذات الآخرة ولذات الدنيا الا فى الاسم وكما ان اخلق اللذات
 على الملذذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا فى التسمية
 كما يقال ان فى الجنة عسلا وخمرا وعنباً ورماداً نحو ذلك وفى
 الدنيا هذه الاسماء الحقيقية متباينة كما قال تعالى لا فيها غول
 ولا هم عنها يزفون اى بخلاف خمر الدنيا اى يوسى ثم يوبى
 ان ثم يوجد بها معنى ولم يثبت بين ذلك وهو انه يفرقها ثم يجمعها
 فوجب الوفاق وهذا مختار امام الحرمين وهو ان تقطع بان
 الاجسام تعاد ولا تجزم بعد ذلك بانه عن عدم وعن تفرق
 بل نتوقف لعدم دليل يبين احدهما وتبعه المختلفون
 بل التفرق ايه هلاك اى لانه ازالة لهمة والمهيئة الرئيسية
 فصدق عليه الهلاك وهم فلا يتم ذلك الاحتجاج التالى
 لعدم بل التفرق ايه هلاك اى لانه هلاك للاجتماع
 الاجزاى ذهابه له فكما ان الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق
 بالاجتماع وهو باطل اعلم ان الذى حققه بعض الافاضل
 فى حواشى المقاييد وجملة الماخوذ من تحوى كلام السعدى
 فى عقايد المقاصد ان المعاد هو الاجزاى الاصلية لكن فى
 قالب وهيكلا اخر مماثل للاول لانه عينه والمتبادر من
 قول الله فالله ما د غير تلك الاجسام ان الاجزاى الاصلية
 تعاد فى الهيكل اى القالب الاول فيخالف ما المخط عليه
 كلام حواشى المقاييد من ان الاجزاى الاصلية من المناظر الاربعة
 تعاد فى هيكل اخر مماثل للاول واختلف اصحابنا المراد
 بهم اهل السنة والصحيح إعادة اعيانها مقابلة القول

بأنها لا تقاد با على ان المعاد انما ليعاد لمعنى فلو اعيد المرض
لزم قيام المعنى بالمعنى ثم انه على الصحيح من انها تقاد لتقلوا
هل يصح ان تقاد في غير محلها او لا بناء على ان اختصاصها بمحلها
نفسى يمتنع او بارادة الفاعل المختار فيجوز والى هذا ميل المحققين
انظر اليوسى وقوله وقال ابن العربي هذا اسنارة لطريقة ثانية
تحكى الاتفاق على عادة الاعراض باعيانها والمعصية تقدم
الطريقة لمرادى ليعهد له بالطاعة او عليه بالمعصية قضية
هذا ان اوقات النوم لا تقاد الا ان يقال المراد شهده له ولو بعد
وقوع المعصية كما يعاد للجسم والفرق يؤخذ منه ان الاعراض
التي تقاد الاعراض اللازمة للجسم لا عموم الاعراض وتقدم
ان المقول عن اهل السنة خلافه وهين عليه عطف على حازر
يعنى بها غيرها لما كان المتبادر منه قوله جلودا غيرها
ان المراد جلودها غير لجلود الاول بحسب الدابة وهذا ليس مرادا
الى بالمعناية للافادة ان لجلود الثانية غير الاول بحسب
الذات والغيرية انما هي باعتبار الزمان فالزمان الذى اعيد
فيه لجلود ثانيا عاده او ثالت عاده نحو غير الزمان الذى حصلت
فيه اول عاده وان كان المعاد ثانيا وثالثا هو شخص الاول
فلو كان الوقت يعاد لكان لجلود الاول يعاد بوقته فلا يكون
ذلك للمعاد غير الا بحسب الدابة باطله متعين انها بحسب
الوقت وقد علمت ان الغيرية بحسب الوقت لا تاتى الا عند
عدم عاده الوقت ومن قال وقت لا يعاد فلذا كانت اوقا
الآخرة لا تقاد فكذا اوقات الدنيا وقد بين ذلك في كتب
الاصول هذا من كلام ابن العربي هنا هو كلامه واما قوله هذا
ما يتعلق

في كونه بغيره في قاعدة الاعراض على الطريقة التي حكمت الاتفاق
بأنها لا تقاد با على ان المعاد انما ليعاد لمعنى فلو اعيد المرض

ما يتعلق له فهو من كلام المص فهو اى شرعا جبر نيتهم
وكسرها وهو ما يعبر عليه كالمقنط وقوله على متن جهنم
اى على ظهرها واما الصراط لغة فهو الطريق ومن امك
قد هذا تمهيد لقوله فلا معنى لخرود دفع لما يستبعد من شئ
الانسان على ارق من الشرع لان ذلك ممكن ولا ان القدرة له
المعبد فيه واما الفاعل له هو الله تعالى ولا يتعاصى على
قدرته ممكن لتجلبج الشك في ثبوت التجلبج هو التحرك
والاضافة بيانية اى فلا معنى لتجلبج والتحرك الذى هو
الشك في ثبوت كما سلكت المقترلة راجع لقوله والمعرض
لتاويله وحاصل ما في المقام ان المقترلة تأولوا ما ورد من
لقط الصراط على غير حقيقته وذلك انهم قالوا لا يات
المشي على الصراط ولو قد را امكان لان في المرور عليه تعبيرا
للمؤمنين والمؤمنون لا عذاب عليهم قالوا واما المراد بالصراط
طريق مخفية المشار اليها بقوله تعالى سيرهم اليه ويصلح
بالهم وطريق النار المشار اليها بقوله تعالى فاهدوهم الى
صراط الحبيب ومنهم من حمل على الادلة الواضحة ومنهم من حمل
على المباداة كالصلاة والزكاة ومنهم من حمل على الاعمال
الردية التي يبال عنها ويؤاخذ بها فكان السؤال عنها مردود
عليها وبطلان المردود بكثرتها وتبصر لعلها واجاب اصحاب
بان المبرور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشي على الماء والطين
في الهواء واما قولهم ان فيه تقديرا للمؤمنين الجواب ان الله
يسهل على من شاكها وروان منهم من يجوز كالبريق الحاطف
وكالتح وكما يجوز اذا لم يتم موجب للتاويل وجب الايمان

بالصراط على ما ورد ولا يعرف عن طاهر وهو المطلوب ورد
 به الكتاب والسنة الصراط ما وجد قوله هنا ورد به الكتاب والسنة
 ولم يقل ذلك في وصف الصراط مع انه ورد به ايضاً الكتاب والسنة
 وقوله ورد بالكتاب والسنة قال الله تعالى ونضع الموازين
 القسط ليوم القيامة وقال من ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون
 وهو يورد كميتين بكسر الكاف وفتحها والكتان أحدهما
 منيرة والآخرى مظلمة وورد أن الكفتين كاطباق السموات والأرض
 وتوضع كتب الحسنات في الميزان على هيئة حزمة وكتب السيئات
 في المظلمة على خلاف ذلك والصحيح يومئذ مناقيل الذر مبالغة
 في تحقيق المعدل وهذا الحسنات كل إنسان وزيادته على
 حدة وورد أن الجنة تكون على عرش العرش والنار على سياره
 ينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن عرش العرش
 قبالة الجنة والآخرى عن سياره قبالة النار والوزن عام كما
 الورد وإما قوله تعالى في حق الكفار فلا تقيم لهم يوم القيامة
 وزناً أي نافعاً فهو على حذف الصفة والموزون فيه هي الأعمال
 أي فتوضع جميع الأعمال الحسنة في كفة وجميع صفات السيئات في كفة
 ويخلق الله لكل إنسان علماً يدر به رجحان حسنة أو سيئة
 كذا قيل وعلى هذا فليس هناك صبح يوزن بها أو ضل لا تملك
 أي للأعمال أي الأعمال التي هي أعراض تجسم وتوزن على قدر
 على التعليل أي لأجل أظهار قدر أجور الأعمال وعقابها وما
 يتعلق بها فيه أنه عين الأول وكان الأول أن يزيد في الأرض على
 قدر أجور الأعمال وعقابها وقوله ما يتعلق لتفسير لما قبله
 وأنكر معظم المعتزلة ذلك أي الميزان والوزن بحسين وقوله

وأولوا

وأولوا الوزن على اعتبار الحسنات أي وأول بعضهم الوزن باعتبار
 الحسنات أي واعتبار السيئات والمراد باعتبار الحسنات والسيئات تعداد
 أفراد كل من الحسنات والسيئات وعدم تقييس شيء منها والحاصل أن
 المعتزلة قالوا أن الأعمال العرضية لا يمكن وزنها بحال وجودها فكيف
 إذا زالت وتلاشت وهم فلم يبق إلا أن يكون المراد بالميزان الوزن غير
 منبوياً فيقول المراد بها المعدل الثابت في كل شيء واعتبار الحسنات والسيئات
 وعدم تقييس شيء منها وقالوا وزن كل شيء أي وقال بعضهم تأييداً
 ثانياً المراد بالوزن الإدراك فيميزان الألوان التي تدرك بسببه البصر
 والأصوات السمع والطعام الذوق وكذا سائر الحواس فيميزان مد
 المقولات التي من جبلتها الأفعال العلم والعقل فوزنه كل شيء بحسبه
 والجواب أن الموزون صحايفه الأعمال والخفة والثقيل باعتبار ما فيه
 من المغان أو تجعل الحسنات لجسام نورانية والسيئات أجساماً ظلمة
 وهذا كله لا استحالة فيه وقد وردت ظهور النصوص بالوزن المميزان
 فلا وجه لعدم إعتبارها أصلاً قال ابن دهاق ولا يكون الوزن معاً
 بين العبد وربه كما ذهب إليه الجبائي فقال توزن الحسنات والسيئات
 لما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات دخل
 به النار فأنه ذلك باطل لا يصح بل مذهب أهل الحق أن العبد
 إذا أتى بطاعات كاملاً أحبب إليه كانت له مخالفة واحدة فهو
 في المشيئة فلهذا أن يعاقبه عليها ويعطيه ثواب طاعته وله أن
 يعاقبها له يجوز أي يجوز عقلاً أن يكون المراد بالوزن والميزان
 الوارد في معناها الحقيقية المتعارفة ولا تقطع به سيما لا احتمال
 أن يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيئات وعدم تقييس
 شيء منها بطلان التوازين الأول هو ما أشار به بقوله وأولوا

الوزن والثالث قولنا من المخر وجه بطلانها انه قد وردت ظواهر
 التصريح بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها وحرفها عن ظاهرها
 لغير موجب الاعمال الصالحة اي وتوزن تلك الجواهر عن ذلك اي
 عن الذي يوزن فقال توزن الصحف هذا اللفظ لا يقتضي انه لا يوزن
 غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يوجب قول الجبائي لكن لما كان الحوت
 في معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال كان فيه معنى كحرف وان
 الموزون هو الصحف لا جواهر اخرى وهذا اي صرح هذا الحديث
 كان تخطيطه للجبائي ويكون القول الثالث المذكور عند المس وهو
 ان الموزون من آلات باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائي او
 قلنا انه غيره الا فرق بينهما فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا لم
 اي دليل من خفت موازينه فادليك الذين خسروا انفسهم في حتم الخلق
 الاية ولا يصلح الانكفار وجيب بانه كفي بخفة الميزان عرفه الله
 وهو بعيد فيه تردد اي قولان فثبتوا اي في المقادير
 وهما مخلوقتان اي الا ان قبل يوم الجزاء الجنة والجنة البستان وحطلا
 دار النعيم في الآخرة والدار الجنة جسم لطيف عرق والمقصود به
 في المقام دار العذاب في الآخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية
 الشيء باسم ما دل فيه وهو بوط ادم منها هو باجر عطا على
 قوله ان دبريل هو بوط ادم منها اي من الجنة وادم هو البئر
 خنقة ادم يوم الجنة بارض عرفه وعاش الف سنة ومات ودفن
 ابنه شيث وما فكرة كنه خلق الجنة فقط ولم يذكر نخل خلق
 النار قبل يوم الجزاء من العرافة وكان المناسب ان لو قرئ لمبان
 يقول وقوله تعالى وقودها الناس والحجارة لغدت للكافرين و
 قوله تعالى باعده باللفظ غير نار اذ روي النبي صلى الله عليه وآله في الاسر

وقد

وقد اكر جماعة من المعتزلة خلقها اقبل يوم الجزاء واستدلوا بقوله
 فقال تلك النار الاخرة تجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا
 فساد حيث عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان
 المراد جعلها ملحا لا خلقا والتعليك استقبالي وهذا الاية في جزئها
 الان على انه من باب التفسير عن المستقبل لا من هذا بانه خلاف
 الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة ثم على حملهم يكون المعنى انها
 تستعد في يوم الجزاء ويرد ايضا بانه لا معنى للاعدادا ذلك
 وانما يرد الاعداد قبل ذلك اذ يوسي من بيتين الارض
 اذ كان بينهما جبل يقال لادم غير ان البئر اخروا من ذلك البساتين
 قالوا وان ذلك البستان بعدن واستدلوا بهذا الحمل بقوله تعالى
 في الجنة الحقيقية وما هم منها يخرجين ورد عليهم اذ لا مانع من ان
 يكون من عنواي اسفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد دخولهم الجنة
 وهذا انما يعجب بالدين في الدين والاشارة والجنة لقوله وحطلا
 الجنة الخ وافعال ادم الخ هذا روي عنهم انه لا فاي خلقها قبل الثواب
 والعباد ولو تزلزل هذا روي عنهم بحسب قاعدتهم وقوله في
 ايقانها اي في ايقان افعال ادم وقوله في المانع من اشتغالها لان الافعال
 التي هي هنا خلق الجنة والنار الان والاشغالها انكارها والاعداد
 اي الافعال لا بالمعنى المستعد بل بمعنى المضمول بخلاف ما تقدم فان المراد
 بالافعال فيه حقيقتها لطف في الايمان اي لطف للاشتغال في
 الايمان بسبب محالة الوعد والوعيد اي اذ نقول ما المانع من ان يكون
 في اعدادها الان لطف وهو العزم بدليل السياق وكان المناسب
 ان يقولوا نقول ما المانع ان يكون العرض من اعدادها اللطف
 بدوى الايمان بسبب محالة الخ لقوله تعالى سبانه للملأمة

التي حكمت بها الشرطية وقد قال تعالى في هذا سند الاستثنائية
 للطوية القابلة لكن التالي باطل وهو وجوب عدم انقطاع النعيم
 الجنة فالمقدم الذي هو كون الجنة والنار مخلوقتين الآن مثل ما
 نزل في المقدم ثبت نقيضه الذي هو ليست مخلوقتين وهو المطلق
 والجواب اي عن ما تسكوا به وقول ان ذلك اي دوام الاكل والظلم
 وقوله بعد دخوله ما في الاخرة اي بعد دخوله الجنة والنار في الاخرة
 فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله انا لانسلم الملازمة في الشرطية
 وما المانع من وجودها الآن ثم يمكان في المستقبل مع ما فيها
 يوجد ان بعد ذلك وقوله تعالى اكلها دأيم اي بعد الدخول في المستقبل
 او تقول الخ حاصله منع الاستثنائية وتقريره ان يقال لان
 الاستثنائية وما المانع من وجوب عدم انقطاع النعيم وقوله تعالى
 كل شيء هالك الا وجهه اي ما عدا ما استثنى من الجنة والنار وغيرها
 فالشرطية مسلمة والاستثنائية ممنوعة عام مخصوص مني التخصيص
 الذي ذكره ان يحمل الجنة والنار من المستثناة وقد ورد ذلك في
 حديثه ودليله اي دليل المذكور من عذاب القبر وسؤاله و
 احياء الموتى فيه ولا تحسب الخ هو دليل على احيائهم فقوله
 تعالى النار يومئذ عليها الاية دليل على عذاب القبر والاحياء
 فيه لان اعراضهم عليها يقتضي احيائهم حتى يعذبوا ولا يصح
 الجواب عما يقال المراد بالعذاب في الاية عذاب الاخرة فاجاب بما
 ذكره من ملاحاب به معارض بقوله تعالى ولهم رزقهم فيها مكره و
 عشا بمعنى مقدار في النهار من الدنيا فكما تصور ذلك في الجنة فيصور
 في النار نعم قوله بعد ويوم تقوم الساعة الاية يعني ان قوله النار يومئذ
 عليها عشا او عشا ليس في الاخرة ولذا جابه المم ولو اقتصر عليه

بأن قال

بأنه قال ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الاخرة لقوله تعالى ويوم
 تقوم الساعة كأنه اولى وقوله تعالى عطف على قوله لعدم تقييد
 والمال للترتيب اي معلوم انهم لما اغرقوا اقبوروا فتكون النار حاصلة
 لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك الى الاستمادة من عذاب القبر
 وبشر الخ هو بشر بن عيان المرسي يفتح الميم وكسر الراء الشدة
 نسبة الى مريسة قرية والمسائلة اي والسؤال فيه ورد الارواح
 اي وانكر واد الارواح فيه اللازمة للسؤال فهو ميت في قبره
 اي فهو مطروح في قبره لا يتعلق به سؤال الى يوم الحشر على غير سمة
 الايمان اضافة سمة للايمان ببيانية اي على غيوصة هي الايمان
 بأنه مات كافرا او فاسقا وقوله فانه يعذب اي في القبر بين المسخطين
 وسيا الاذالك واما من مات على سمة الايمان فلا يعذب في قبره
 ولا يسأل فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بحرق اقبارهم
 ودفن المؤمنين اي لان العاصم عندهم يخلد في النار ولكن لا
 يعذب عذابه الكفر واما المؤمن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم
 ثلاثة وانكروا ان الثلاثة السلم والحياء وابنه وقوله وانكروا
 تسمية الملكين الخ اي لاستنادهم الى التحسين العقلي زعمانهم ان الكفر
 هو ما يصدر منهم في حق الكافر تاجله اذ سالوه والكبير هو
 تعذيبهم له وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام تقي الدين ان
 لفظ صالح بالتسوية والفضيلة كانه لقب له ورايت في بعض التباين
 انه بكسر القاف ولما رآه عند من اتقوا به يوسف جازي حواره
 وقبحا وقوله وتجري على المؤمنين اي كما تجري على غيرهم ويالم
 اعداء كانت الروح لم ترد اليه خلافا لفروته اي خلافا الامر
 الصوري من ان الحياة برد الروح كيب في الاحياء والنالم فلذا انتفت

الحياة انتفى ما ذكر منها وهم لا يشعرون اي لا يحسون به فانه
يحس باليه اذ ارجع الخاي واما قبل ذلك فلا يحس بالالم اذ الكون
لا يتايم اي لا يحس بالالم حال الضرب قبل ان يرحم اليه عقله وانما هذه
الجواب عن سوال مقدر الى بعض اخرايه اي الميت من القلب وغير
من الاخر وهو مختار امام المؤمنين وبعضهم كابن حجر عيين ذلك بالنفس
الاعلى وذكر بعضهم اذ الحياة تحل في كل لا في بعضه فقط وهو قوله
لعلي والحاصل ان اهل الحق على ان الميت يحى في قبره واحتلوا في
كيفية احيائه فتبيل على الحياة في نصف الاعلى فقط وقيل في اقل اجزاء
من قلبه او غيرهم وقيل تحل في جملة وقال السمعاني في المقاسم ان
اهل الحق على انه تعالى يعيد الميت في قبره نوع حياة قدر عايناهم
وسيلف ذو شبهة فذلك الكتاب والاحبار والافان لكن توقفوا في انه
هل تقاد اليه الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح
ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال
الاختيارية ولهذا لا تعرف حياة كمن اصابته كفة ويدركه اي
الجواب المفهوم من عيبه اذ ويدرك الملكا من الجواب الذي يجب به
ان يسمع اي الميت كلامهم او كلام كل من الميت والممكن قالوا
اي العلماء وليس في اعيال الاطفال اي في قبورهم لاجل السؤال وحاصله
انه وقع التراع بين العلماء في الاطفال هل يفتنون في قبورهم ام لا ذهبت
طائفة الى انهم يفتنون وسيا لولن عن الميثاق الذي اقروا به في صلح
آدم وثبتهم الله تعالى وذهبت طائفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس
عليهم الحساب ولا عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير وانما ذلك
في حق المكلفين يدل على التقييم اي على تقييم سوال لكل من مات
سواء كان صغيرا او كبيرا ليرفوا بذلك بمعادتهم اي بسعادتهم

انفسهم

انفسهم اي انهم من اهل الحكمة وقوله وشقاوتهم اي شقاوة انفسهم
وانهم من اهل النار فمن احاب تبين له سعادة نفسه ومن لم يحب تبين
له شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذا المعصومون المراد بهم
الانبياء وفي سوالهم خلاف عما في اليوسى فاراد بالتبنيهم انهم يسألون
على احوال قولين فتقوله وكذا ارجع لفتنون قوله وظاهر الخبر يدل على
التقييم واعلم ان سوال القبر وعذابه لا يختص بميت في القبر بل لكل ميت
سواء قبرا ام لا سوى شهيد المقتل ومن مات مرابطا ومن داوم
على اداء السجدة ومن داوم على قراءة سورة الملك كل ليلة ومن مات
يوم الجمعة او ليلة ومن قرأ قل هو الله احد في مرضه الذي فيه و
من مات بالطاعون او في مرضه ومن مات مبطونا وقيل مريضنا
مطلقا كما ورد في الحديث عاما والانبيا والاطفال على خلاف
فيها والمتمم ان الانبياء والاطفال لا يسألون ويكون ترفيها
لسعادتهم ويكون سوالهم واجابته ترفيها للملائكة بسعادتهم
بعد ان يدعاهم الله عن المعرفة السابقة او المراد ترفيها لهم بسعادة
انفسهم ان احدى حياتين حياة القبر ان هذه الآية غير هذا
القابل تدل على حياة الميت في قبره واورد عليه في القابل
ان احدى حياتين حياة القبر لا يلزم عليه ان تكون حياة ثلاثا
لان حياة في القبر تنضم اليها الحياة في الدنيا والحياة برزخا
فتكون ثلاثا وهو باطل لان الآية دلت على انها ثنتان وحاصله
انه لو كانت حياة القبر احدى حياتين لكانت حياة ثلاثا لكن الدال
باطل لمخالفة القرآن في بطل المقدم وحاصل الجواب انما لا نسلم
بطلان الثاني بل نقول انها ثلاث ولا يشكل مع الآية لان الآية
وان دلت على ثنتي حياة الثالثة بطريق المفهوم لكن صريح

النصوص بغيرها واذا عارض دلالة المنطوق والمفهوم قوت دلالة
المنطوق وايضا قوله في الآية واحيينا اثنين اثنين عدد ومنهم
غير معتبر عندهم او يقال ان الحياتين المذكورتين في الآية هما الثانية
وهي حياة القبر والثالثة وهي حياة المشرق وخصهما بالذكر دون الاولى
لانها اللتان انكرتا بعد الموت واما الاولى فمخسرة فلا يحتاج من
النص عليها واعلم ان هذه الآية تساق من جهة لخصوصهم لا
على نفي حياة القبر بالاختصار على اثنين ولجواب ما بان
الاماتتين في الدنيا وفي القبر وكذلك الاحياء ان فاعلهم
عليهما ما ذكره التمام لمعارضه القاطع اي وهو منطوق
لمحدث الاله على ان الحياة ثلثا انما حصل للحياتين اي الاخيرتين
ويحتمل ان هذا جواب ثان عن الآية فان تسكوا اي للمقابلة
المنكرين للحياة في القبر والسؤال فيه وينبغي ان يعلم ان المقابلة
قد تسكوا في منع احياء الموتى شبه عقلية ونقلية فتوجه المعنى
لنقل ما احتجوا به من النقل وبيان فساد احتجاجهم ويتبرهن
بعد ذلك لذكر شبهتهم العقلية وابطالها في جملة ما تسكوا به
من النقل هذه الآية وهي قوله تعالى لا يدركونها الموت الا الموت
الاول في دار الدنيا لكن التالي باطل فلو كان في القبر حياة لزم
موتنا موتين لكن التالي باطل لان الموتى قال الا الموتى الاولى
لما حصل ان لو كان في القبر حياة لزم موتنا موتين بعد حياة
الاولى وبقية حياة في القبر والموتى انما نفي الموتى الاولى ولم ينف
موتة ثانية فدل هذا على عدم حياة في القبر واجيب بان المراد الا
الموتة الاولى المصاحبة للقصص وموتة القبر كما يصاحبها نفسه
وان كانت ثانية لانزال الاشتباك الذي بين الروح والبدن

بالموتة

بالموت في الاولى وذلك هو سبب الالم في خروج الروح فنفى
القبر يدخل الروح ويخرج من غير الموت في ذلك التي لم تثبت الا
للاولى اي وهذا لا ينافي حصول الموت في القبر الا ان خالف النصوص
انك لا تسمع الموتى ان يخلو ويردت لحياة لهم ومصاروا يسموا
قوله ما داموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا ردت لهم سميت
كلامه فان قالوا اي انما فون لاهيا الموت وهم المقترلة في المعاد
عن نفي الخروجه ببهة عقلية وحاصله ان الميت اذا دفن في القبر
عليه بعد مدة وجدناه كما هو فلو كان احيى وعذب لم يتوقع على
حاله الاول فدل ذلك على انه لم يحس ولم يعذب هذا يؤذن
لما في ان صدور هذا السؤال من هذا السائل بعد ان سمع كلام
النبي يؤذن بعدم طمأنينته للايمان وانت خير بان هذا لا
يحسن جوابا والمناسب ان لو حال على ما سياتي جوابه في النص
الذي بعده وهو قوله ولا يفتح فيه مشاهدتنا للميت الخ
وتعاقب الملائكة اي ويسلم تعاقب الملائكة فينا ويسلم قوله تعالى
لهذا وقوله ومن سلم الله من هبت اخره قوله لا يشك في التصديق
بذلك اي باحياء الموتى في القبور كيف والنائم الخ في هذا
توسيع القول والبرزخ اول منزل للروح والبرزخ في اللغة كالحجر والمراد
به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه وذلك عند
النفخة الثانية وهذا هو البرزخ باعتبار الرهات والبرزخ
باعتبار المكان فهو من القبر لا على عليين وتعمد ارواح السعد
ومن القبر الى سمح من تحت الارض السابعة وتعمد ارواح الاشقياء
ولا يفتح فيه اي في الايمان بعذاب القبر وسؤاله هذا ما
يقتضيه السياق وان الضمير عائد على المذكور من جواب القبر

ما كان جواب ان الجملة الاسمية اعني قوله قولنا القاضى
وقوله قولنا القاضى مبتدأ حذف خبره اى وان مات الخ ففى
ذلك قولنا القاضى الخ والمراد بالقاضى ابو بكر الباقلانى
لانه المراد عنده الاطلاق فى هذا الفن الاصح اى الظاهر
كفى وهذا مقول القاضى وقوله بعد قوله الخ قد يقال ان
هذا رجوع منه عن القول الاول وحق فليس له الاقوال واحد
فكيف ينسب ان معرفة له قولان قائل وفى وجوب المعرفة
الخ لما انتهى من معرفة الكلام على عز وجل الاقوال المتقدمة لا ريبا
اتبع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة وما للامة فى ذلك
من الاقوال المناسبة فتولده وفى وجوب الخ من كلام الزمخشري
وهذا الظرف متعلق بخبر مقدم وقوله بعد نقلا
الخ مبتدأ موخر وحاصل ما قاله ان المعرفة التمهيدية لا اعتقاد
للجزم المطابق للواقع عن دليل واجبة وجوب الفروع
بمعنى انها ليست شرطا فى الايمان ولا جزاء منه ثم اختلف
فيما فقيل انها واجبة على الاعيان اى على كل واحد بعينه
بالدليل الاجمالى ولا يجب الدليل التفصيلى على كل واحد
بل هو واجب كفاى ويجب على اهل كل قطر ان يكون
فيهم من يعرف الدليل التفصيلى وهذا القول نقله الامام
عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب الفروع على كل
احد بالدليل التفصيلى ولا يكتفى بالدليل الاجمالى وهذا
القول نقله الامام عن غير الامام القول الثالث ان
المعرفة واجبة وجوب الفروع وجوبا عينيا بالدليل
الاجمالى ولا يجب الدليل التفصيلى لاعتينيا ولا كفايا

بل هو

بل هو مندوب فتولدت وفى وجوب المعرفة المراد
بالوجوب وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق
بينهما ان الواجب وجوب الاصول يكره تاركه كالإيمان
بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن الامام راجع
للقول الاول وقوله وغير راجع للقول الثانى
وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالى اى ان ادنى
المراتب ذلك فلما ان بالدليل التفصيلى كان كافيا من
باب اول قايلا حال من الغير اى حاله كون ذلك
لغير قايلا الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اى
تفصيلى ودون شبهة فهو مومن عاصى ففى فقد
الدليل الكلى التفصيلى والشبهة كان مومنا عاصيا
هكذا قررت عبارة الشافعى واعتراض بان قوله فهو مومن
عاصى بترك النظر يفيد ان الدليل الحنفى مطلق الدليل
لا خصوص التفصيل وحق فغير الامام موافق للامام
فى ان الواجب عينيا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر
هذا القول الثانى ونسبته للغير والحاصل ان مضمون
هذه الحال لا تدل على ان الغير يقول بوجوب المعرفة
على كل واحد بالدليل التفصيلى لان حكمه على ذلك المتقدم
من غير دليل بالمصيان يقتضى ان الواجب عينيا مطلق
دليل اللهم الا ان يقال المراد بالسطر فى قوله بترك النظر
النظر الحامل وهو التفصيل فتأمل دون دليل
ولا شبهة اى واما لو كان الاعتقاد له دليل او شبهة كان
مومنا غير عاصى واعتراض بان الشبهة بحر للمجهل المركب

وسواله وهو العتيق والمناسب ان لو جاز على تسمية الضمير
 على نحو ما وضع في الاحسن اسقاط لفظة نحو ومصدر وق ما
 لحوال والعايد على نحو في اي حال الذي وضع عليه في قبره
 وجه المذبح عندهم هو ان من حل به العذاب لا يتي على حاله قبل ذلك
 كما هو مشاهد اخبر بها اي بوقوعها الشرع اي الشارع وان
 اسناد الاخبار للشرع مجاز وهي جازية عقلا فاذا كان في الموت
 وما بعده خوارق عادات اخبر بوقوعها الشارع والقول بخوارقها
 كان ما جاز من تعذيب الميت وحياته وسواله صحيح مع مشاهدتنا
 له على حاله في حمله اي حمل المذكور من العذاب والاحياء والسوال
 هذا المعنى اي الذي جاز عليه في المتن وشرحه الذي سبق هو
 المفاد بقوله والبرزخ الخ واما ما استحال ظاهره اي عقلا
 والمحالات الشارع اخبر بوقوعه فهذا تعرض لمفهوم قوله وهي جازية
 عقلا لكن لا باعتبار خصوص ما جاز عليه المقام الذي هو خوارق
 عادات في الموت وما بعده ويؤخذ منه قوله ظاهره ان الشارع لم
 يقع منه اخبار بوقوع ما كان مستحيلا قطعا اي في الظاهر
 والباطن وهو كذلك فانا اي معشر اهل السنة اتفقا اي
 من السلف والخلف والا اي والايك ان تاويل واحد بل تاويل
 متعددة ومعاني متعددة وجب التوضيح اي توضيح الامر
 الى الله تعالى في تعيين واحد من تلك التاويل ولا تعين واحد
 منها مع التزنية الاولى حذف هذا لان المقام في غيب عنه
 لان قوله سابقا فانا نصر فيه عن ظاهره يعني عنه لانصر فيه عن
 ظاهره هو التزنية خلافا لامام الحرمين اي فانه يعني بحمل على
 واحد منها ليندفع الالتباس والاستنباه على العوام وحاصل ما

ذكره

ما ذكره المصنف ان ما اخبر الشارع بوقوعه ان جوز العقل وجب
 الايمان به على ظاهره وان احاله العقل صرفه عن ظاهره فان كان
 له تاويل واحد تعين بحمل عليه من تلك التاويل عن المتقدمين وتعين
 حمله على واحد منها عند الامام كذا قال المصنف والمصنف يستوفى ما في
 هذه المسئلة من الخلاف وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع به
 بوقوعه وكانه ظاهرا مستحيلا كاليد والقدم والوجه والعين
 والاستواء لله تعالى فالاشري يقول ان هذه الامور ونحوها
 اسمان لصفان لا طريق لها الا السمع ولا علم لنا بواقعتهما
 مذهب الامام التاويل وهو مذهب خلفه فيتمين عندهم
 صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلها واحد تعين حملها عليه
 وان تعدد تعين حملها على واحد منه ومذهب المتقدمين وهم
 السلف الصالح المتويعون اي انه يعرف اللفظ عن ظاهره
 المستحيل ثم يفوض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت
 ذلك يظهر لك ما في كلام المصنف وسياتي بيانه والتعرض
 لتاويله بدعة هذا سند لقوله ولا يجوز تاويله فالواو تعليلية
 ولو كذب العقل الواو تعليلية وهو سند لما يليه والاشارة
 راجعة لما اخبر الشارع به وظاهره مستحيل عند العقل لانه
 العقل اصل البيان للملازمة التي حكى بها الشرطية القابلة ولو
 كذب العقل الخ لنبوت النبوة اي وذلك لانه النبوة ثابتة
 بالمعجزة وهي فعل الله حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة
 وعلم وحياة فيستفاد من ذلك العقل بطريق العقل فعدم لزوم
 من كذب الاصل كذب فرع ونحو ذلك اي مثل يد الله فوق
 ايديهم ولا شك انه يستحيل حمله على الجاحدة ولم يبق الا حمله

وان تعدد تاويله خوارق العادات
 في حقه ما جاز عليه

في حقه

على القدر تأويلان ينبغي ان يحمل الجمع هنا على ما فوق الواحد
 لان هذا ما حوز في مقابلة ماله تأويل واحد لن يدفع اللبس
 الى الالتباس والاستنباط ويغوض الامر فيه الى في التبيين
 الى الله تعالى ظاهر ان المتقدمين يقولون انه يغوض الامر الى الله
 في تبيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ من تلك التأويل وليس كذلك
 بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يعرف على ظاهره المستحيل ثم
 بعد ذلك يغوض الامر الى الله في المراد منه ولا ياورن اصلا
 ولا يلتفتون لتأويل فيقولون في اليد مثلا ليس المراد بها
 ظاهرها المستحيل وهو بحارحة بل المراد بها امر لا يقرب تعالى
 لا يمل الا هو تامل بمعنى قصد الى الرحمن قصد الى خلق كل
 شئ هناك في العرش بمعنى كمال الى معنى الآية الرحمن الرحيم
 كل الخلق يسمى استوى في وعمل هذا الوقف على الرحمن الذي هو
 بالرفع بدل من ضمير خلق السموات والارض وقوله على العرش استوى
 جملة ابتداءية فقوله استوى مستدا وعلى العرش خبر الى الشئ الذي
 يسمى استوى كائنا على العرش ومستقر عليه والاعلم بهذا
 من تصرفات المصنف والمقام في غني عن قوله مع القطع بتبريد الخ
 لانه لا نزاع فيه لان تبيين الخ هذا بيان لوجه الاظهرية
 الا انه ينافي ما بعد من قوله انما كان له دليل الخ والمناسب ان يكون
 الاظهرية بانها حوط فصل وما جابه الخ قد سبق قوله
 فيجب الايمان به في كل ما جابه صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه
 من جملة ما جابه من امور المعاد وكان المناسب استقاط الرحمة و
 سوق ما هنا في احلوه ما قبله بان ياتي به معطوفا على ما قبله
 بان نقول وكنفوذ الوعيد عطف على قوله سابقا كالحشر والنشر

نفوذ

نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته اي من اهل الكبار منهم
 الذين لم يتوبوا والمراد بالامه امه الاجابة ثم ان ظاهره ان
 الوعيد ينفذ في طائفة اما من الزبالة او من شرية كخمر وغير
 ذلك وليس كذلك بل المراد ان فرقة الرثاة لا بد من نفوذ الوعيد
 في طائفة منهم وهكذا فان الاولى ان لو قال في طائفة من
 كل فرع من انواع عصاة امته وغير تلك الطائفة يفرله وان
 كلامه ان الطائفة التي ينفذ فيها الوعيد لا يتحقق بتعذيب
 واحد بل لا بد من طائفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفي تحفة
 وثوب واحد ثم يخرجون منها شفاعته اي خلافا للمعتزلة
 والموادج في خلوة ذوي الكبار غير التائبين في النار وانهم
 ليسوا مومنين بل كفار عند الخوارج وفساد عند المعتزلة لا
 يسرون كافرين ولا مومنين وهذه الشفاعة المذكورة احدي
 شفاعات صلى الله عليه وسلم وليست مختصة به بل هي ثابتة له
 وللانبياء واما نيكة وبعض المومنين كالاوليا والمالكين لعظم
 شأنه صلى الله عليه وسلم حفصة بالذكر ون غير من تكون له هذه
 الشفاعة والحوض لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد وعقيدة
 الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ فهو مما يجب
 الايمان به وهو ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث الصالحة
 المستفيض شاهدة بذلك وقد وصفه عليه السلام بان ماءه
 اشهد بياض من اللبن ولحلا من العسل يصيب فيه من ارباب من
 الكوثر وعليه من الاواني عدد يوم السما حافاه ورحمة
 من المسك وحصاده اللؤلؤ ولا يفلان شر به منه ابد او
 يذرع من غير او بدل وورد ان طوله من كل جهة مسافة شهر

ان من انبياء الله صلى الله عليه وسلم من اهل الكبار

وورد في حديث ذكره السهيلي في الروض الايقان ان من اراد ان
يسمع خبر الميراث بين اللذين يصبان من الكؤوس في الخوض فيجعل
اصبعه في اذنيه وليدهما فان ما يسمع عنده ذلك هو صوت الميراث
اه قال المصنف في شواهد روية وهذا ان صح فلا يستقر بان يكون على
ظاهره لان السمع عند اهل الحق كالروية عندهم لا يسمع من بعده ولا
غيره وقالت المتزلة ان الخوض كناية عن اتباع السنة وروايتهم بان
ذلك لا يتصور الذرية عنه في الاخرى اذ لا تخلف فيها فلا يذوقها
احد عن السنة وانما يذوقها من الخوض المحسوس وكذا ذكره في اوله طوله
وعرضه وقدمه بالمسافة يدل على انه خوض محسوس وكذا قوله يصب
فيه الماء من الجنة وهل هو قبل الصراط ام هو لما حصل من الخلف في
محله الصراط على احوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على القول
باتحاده والقول الثالث جار على القول ببعده هو هو قبل
الصراط اي في ارض الموقف دليل ما ورد انه يذوق عنه من غير ابدل
ولا يتاقي الذود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان بعد الصراط
ما صح ان يذوق عنه احد للشار لان من جاوز الصراط لا رجوع له
الى النار ابد افان قلت لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل
النار لان النبي قال من شرب منه لا يظلم بعده ابد او قد صح ان يذوقها
من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون منها بالشعاعة
قلت الخلافة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول النار بعده
ويكون الشرب منه امانا من ان تحرق النار اجوانهم واما ما من
ان يدركهم الجوع والعطش او بعده اي لانه لو كان قبله للزم
ان من شرب منه لا يدخل النار لما ورد ان من شرب منه لا يظلم
بعده ابد لكن التالي باطل كما مر ورد هذا القول بانه لو كان

بعده

بعده للزم ان لا يذوق احد عنه لانه من جاوز الصراط لا يرد للنار
وقد ورد في الحديث انه يذوق عنه من غير ابدل ولتعارضه لانه
المولدين قال بعضهم انه حوضان الاول في الموقف وهذا يذوق
عنه من غير ابدل والثاني بعد الصراط لانه يذوق عنه لحد وتطهير الصحن
جمع صحيفته وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير او شر وغير
في جانبها بالنظر لما ورد ان الكتب كلها في خزنة تحت العرش فاذا
كان الموقف تحت العرش يحاط بظهيرها فتقع كل صحيفة امانا في عين
صاحبها ان كان من اهل اليمين او في شماله ان كان من اهل الشمال
واول سطر منها اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وذكر
المصنف ان لا يرضى في انهم يخطونها قبل الوزن او بعده ولا في ان هذه
الصحن هي المكتوبة في الدنيا كناية لمعطة او معاجل مكتوبها في
قبورها فيقولونها من صحن الخفضة ويكتب المصنف في قبره سو كان
يكتب قبل ذلك ام لا الى غير ذلك اي من قواعد الاسلام

وعلمه بمصل اي وعمله بمصلحة مصل اي وعمله بالعلم مغضول لان المغضول
في ان كتب انما هو ذلك العلم وذلك قوله تعالى من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها واما بمصلحة الام اي واما حصول الام بالعلم
فلا يقع ذلك اصلا وهو قول المصنف كناية للباطن سموه بذلك
لانهم عدلوا عن الظواهر وقالوا ليست برادة ولم يفصلوا بين الظاهر
المستحيل وغيره وهذا ركن شرعية وانطال بها والعياذ بالله و
قالوا مل المقصود من بعض الشرع غير الظاهر فيرجع الى معانيه
باطنية سموه بذلك باطنية مثلا اقيم الصلاة واتوا الزكاة
فيقولون المأمور به ليس الصلاة والزكاة المأمور به بل امور اخر
وكذا لا تقربوا الزنا ونحوه ليس المنهى عنه الزنا بالمنهى المتعارف بل بمنهى

اخرو هكذا وقصدوا بهذا في التراجع والمخروج عنها ذلك الذي
 يخوف الله به عباده فقالوا فقد اطلق الظلل ولم يرد لاحتققة
 ولا يجوز ان غير ذلك بل مجرد وهم الشخص كما في التوفيق المقصود الى
 يتبع الخوف به ان المعصية على حق للمصاة في النصوص الشرعية
 واحتجوا ايضا بهذا الاحتجاج على ما قبله نقلي ونهايته انه
 اي ذلك الحيوان الضعيف وقوله انما تصرف في حق نفسه اي ولم يمتد
 على المولى كلاما للاستحالة ان يكون له قول لا استحالة له على ذلك
 المحذوف وخلقه اراد به تعلق قدرته لا انزل للمعبود وهم فلا
 يحسن ترتيب العقاب على شئ منها وهذا الكلام لهذا جواب عن
 تلك الشبهة المذكورة وقوله وعلى طلب العطف على المحتج
 سر القدر اي حكمة مثل الحكمة في كون السلوان خيرا والحكمة في كون
 هذا فقيرا وهذا غنيا وهذا عالم وهذا جاهل هذا هو المراد بقدر
 والنبى عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا حتى اطلع الله على
 جميع ذلك ونحن في الاحقر نعلم سر القدر ايضا والله سبحانه مخ
 هذا من كلام المؤلف المرجحة سمي بذلك لانها هي المعصية
 اي تاخيرهم اياها عن الاعتبار اي انهم قالوا انما لا نتبرر من حيث
 انه لا يترتب على فعلها عذاب ان لقري اليوم والسوء على
 الكافرين وتربيه المسند اليه يقتضي محض كتمان الكرم في العرب وهذا
 يتم لهم لعقوبتهم فلا بد منه فهو اي فالمراد بالانسان خاص بالجارين
 انا قد اوحى الي ان العذاب على من كذب وتولى اي كل عذاب لا
 يكون الا لمن كذب وتولى ومن تركب الكبيرة لا يعذب رسالهم
 خزنتها الاية يعني قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا فندله هذا على
 ان كل من دخل النار فهو مكذب ومقتضاه ان من لم يكن مكذبا

فلا يدخل

فلا يدخل النار فوجب ان يختص بالكافر اي وهو الذي يتقن
 فيه هذا المعنى لجاري على المبالغة فيخرج كفر النعم والحاصل ان المؤمن
 العاصي لا يصدر عليه كفر ولا وصيفة المبالغة لا تتصور الا
 للجاحد وهو الكافر بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل
 وهل يجازي الا الكافر لاحتمل الكافر بالنعمة لانما لم يخرج هو سوال
 يرد على المرجحة توجه المصالح بل تبرير وعظم اياه بياضه
 اي بياض ما ذكر من الايات على وجه الاستدلال بها قوله تعالى من
 يعمل امرا او الراد بعارضه اي بعارض الاستدلال بالايات السابقة
 لان الايات السابقة تقتضي ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الآية
 تقتضي حصوله لكل من الكافر وعصاة المؤمنين وحيث كانت هذه الآية
 معارضة لما استدلو به من قطع احتجاجهم بتلك الايات لانا نقول
 اي على لسانهم حاصل ان قوله من يعمل امرا او الراد بعارضه والايات
 المتقدمة اية رعد باختيار المؤمنين لانادتها بالمعصية مقدم
 وادانتها بما قدمته اية الوعد فصح لاحتجاجهم بها لان حجة
 تعالى وجه الترجيح اي الوعد على الوعيد وقوله تعالى ادعوا
 ايضا بقوله تعالى فهو عطف على بقوله السابق فهو من جملة ما الخبر
 به وان تخير باب السؤال المتقدم واراد على جميع ما احتجوا به كان
 الاولى تاحين عن جميع ان الايات المخصصة للعذاب بالكافر اي
 التي جملة العذاب خاصا بالخافر مرادها اي مراد الايات
 والاستناد بجازي وجرى خاص اي وليت باقية على عمومها
 لكل عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشاء به ويغير ما دون
 ذلك لمن يشاء فقد اثبت ان ارباب المكابر غير المشركين تحت المشيئة
 ان شاء عقر لهم وان شاء عاقبهم بعذاب اخر غير عقاب الكفر ولا

وحيث

حما ان ذلك اي الذي يقتضي الخلود فهو عام اي لصدقه بكل من
مرتكب للكبيرة اراد الله نقود الوعيد فيه اولا يقبل التخصيص
اي بان يخرج منه من اراد الله نقود الوعيد فيه من مركب الكبار
فلا يصح استدلال المرجية به ان المراد خص المصاة لخاص ليس
المراد حقيقتها وان لا يقتطعوا اي المصاة من رحمة الله وقوله
بواقعة اي بسبب وقوع الذين وقوله حتى يفيد هم ذلك اي التفرط
ثابت اي لاخبار الشارع بوقوعه حتى لا يمكن بلقي المولد لم
في ايصال الكل من الكافر والمؤمن العاص وايضا فليس هو انما مركب
لفظ ايضا مراعاة لعنى التثاقيل في الامر من اي اللذين هما
عدم الدوام وعدم الشمول وحاصله ان العاص على تقدير وقوع
العذاب لا يندب غير دايما خلافا للمقتزلة فانهم يقولون انه دايما
وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب لا يلقى جميع عصاة المؤمنين
عند الشورى عفو من كثير خلافا للمقتزلة القائلين بشموله لهم
اهل الحق اهل السنة المطلق للتفسير باجماع اي من اهل السنة و
المقتزلة وكذا يقال فيما بعد وصاحب كباير فقط اي جنس الكبار
الصادق بالكبيرة الواحدة فاكثروا لا يشترط الكثير كما يروى
فان هذه اهل الحق ان من اتي بكبيرة واحدة غير تاييب منها فهو
في مشيئة الله تعالى وعاجرا عليه المعص من التميم وهو جار على المشهور
من ان النوب صغائر وكباير لاعلى القول بان كل ما عصى الله به
فهو كبير والعثمان الاولان وهما صاحب الصغائر وصاحب
الكباير الذي تايبه منها وربما تكون بعد احوال الكبار بما
تكون لجنة بعد احوال وليست هذه الاحوال من باب الوعيد
وذلك كالمريض والحساب فانها احوال وليست من الوعيد ثم يغير

الله عطف على احوال بعد احوال وغرانه مع لجامهم على
نقود الوعيد في بعضهم اي لاجل ان يتحقق بذلك صدق الوعيد
وظاهر المبالغة يتناول الكباير والصغائر وهو يوسى من انواع
المعاصي الانسب ان لو قال من انواع المعصاة واكمل الربا نوع من انواع
المعصاة وهكذا شفاعات اخرى اي كشفاعة العظمى التي لتجمل
لحسابه وراحة الناس من احوال الموقف وهذه خاصة به وشفاعته
في جماعة يدخلونه لجنة بغير حساب وشفاعته لقوم في زيادة درجات
وشفاعته في قوم استوحشوا النار حتى لا يدخلوها اصلا وشفاعته
في جماعة دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته فيمن مات من المؤمنين
بالحرمين وشفاعته لمن رآه او رآه محتسبا وشفاعته لهم في اخراجهم
من غرات النار الى صحرى يصل لكعبيه وشفاعته لمن اجاب للود
ثم سأل له عليه الصلاة والسلام الوسيلة وشفاعته في اهل بيته
ان لا يدخل احد منهم النار الا غير ذلك مما ذكر في كتب الحديث
في الرعييل الاول هو الطائفة السابقة من الخليل او من البقراستما
التم للطائفة الاولى من الناس وقوله الاول وصف كاشف
حوضين قبل وبعد اي وهل الحوض خاص بسيدنا محمد او لكل نبي
حوض ترد هامة او لكل نبي حوض الاصل في حوضه ضرع ناقصة
اقوال ثلاثة واختلف فيمن يتخذ له لا تراعى ان المؤمن الطابع
ياخذ كتابه بيمينه وان كان الخاف ياخذ بيمينه واختلفوا في
المؤمن العاصي على ثلاثة اقوال قيل ياخذ بيمينه وقيل شماله
وقيل بالوقت والمهم اقتصر على قولين وترك الثالث هل
ياخذ كتابه بيمينه اي وهو المعتمد وقيل ياخذ بشماله والقول
الثالث الوقت وهو ما اشار له بقوله واره موقوف له وهو

أوب أي لأن هذه المباحة لا تدرك بالقياس فاذا لم يرد نص يبين
الوقف إذا أصول الأحكام المراد بالأصول الأدلة والمراد بالأحكام
هنا الأحكام الخمسة التي هي الوجود والمذهب والاباحة والكراهة
والتحريم ويصح أن يراد هنا بالأحكام النبأ العامة وكأنه قال
اعلم أن أدلة الأحكام أربعة الكتاب وما عطف عليه وقدم الكتاب
لأنه كالأصل فيها وأنبه بالسنة لأنها تقيده مع أن ما بعده هامجة
اليها في الجملة الكتاب بخلافه إذا أصول الحكم خصوصاً في الأربع المذكورة
وليس كذلك بل ثم خامس وهو السنة لا وهو كما قال في جميع الجوامع
دليل ليس ينهي أي من كتاب ولا سنة ولا إجماع فيه خل فيه القياس لا قرا
والإنشائي وقياس المكس وقولنا الدليل يقتضي أن لا يكون الأمر كذا
وخالف في كذا المعنى منقود في صورة النزاع فيبقى على الأصل وكذا قولنا
انتفاء الحكم لانقضاء مدركه أو لوجوب مانع أو لتقد شرط وكذا قولنا
وجد الحكم لوجوب مقتضى على خلاف في هذه الثلاثة وأتباع الخ مبتدأ
خبره قوله غاية وإنما لم يقل غايات لأن قوله واقفنا عطف على
ما قبله مرادف واقفنا آثارهم أي وأتباع آثار السلف الصالح
وهو جمع أثر والمراد به هنا ما نقل عنهم وأفضل الناس بعد نبينا
لهذه مسألة اعتقادية فكان المناسب تقديرها على قوله واعلم
لأنه قصد ختم كتابه بمسألة الصحابة رضي الله عنهم ليكون من باب
خاتمة مسلك وانظر هذه العبارة فإنها توهم خلاف المقصود في الخارج
إذا المقصود أفضلية من ذكر على الناس بعده الأنبياء والمناصب البصير
بما يؤذن بذلك وعن من قبلهما أي ويرضى عن من قبلهما أعني
أبو بكر وعمر عدولاً أي من لا يس منهم الفتنة ومن لم يلبسها
خلافاً لمن قال كلهم عدول من قبل قتل عثمان وخلافاً لمن قال

كلهم

كلهم عدولاً إلا من قاتل علياً بأيهم اقتديتم اهتديتم هذا
حديث أتى به من يقول كلهم عدولاً أي للرد على المخالف
بجهنم أي بسبب جهنم والمراد بالنفع ما يشمل التوفيق في دار
الدنيا للطاعات وحصول الثواب في الآخرة وأتى بهذه الجملة
الدعائية في قالبها المأخوذة للتفاؤل والرغبة في الوقوع فكانه
للمعينة في مصروفها نزل منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه بالماضى
والنول للمشاركة من دعاءهم الشيخ بذلك وياتي في الجملة بعد
ما في الأولى وما جاز عليه من الأسلوب مناسب إذ مقتضى كل
جملة كالسبب فيما يليه هو اسم فعل له معنى استجب ولم يعب
على الكونية التي هو الأصل في المبنيات لكون ما قبل آخره خمسة
فكرت بالفتحة لفتحة والرغوة لغزبه والجماعة وإضافتها للمضمر ما فيه
أو على معنى من فمذع عقيدة له الإشارة للمولفة الذي جزم عليه
كلام الله وأشار المصنف بذلك لبيان اسم ذلك المؤلف وما شاع من لقب
بالكبري مد ليس من رضع المصنف ولتضمنه معتقداً أهل الأيمان لقبها
المصنف عقيدة أهل التوحيد والمراد بأهل التوحيد المؤمنون ثم أتبعهم
لقبها بأوصاف تظهير عظيم شأنها فقال المخرجة له المخرجة أي
لأجل ما سطوت عليه من القفايد المصمومة ببراهنها وإضافتها
للمجهل من إضافة المشبه به المشبه والتقليد عطف خاص على عام
المرغمة اسم فاعل من الإغمام وهو الإلهان بالتراب يقال أرغم
العدنان فلان أي الصقة بالرغام أي التراب أي الملمسة لأنه
كل مبتدع في التراب أي الخلق له بسبب خلقه والخامسة وانقطاع
محبة والمبتدع كالقديري والمرجى وغيرهم ممن تضمن هذا الكتاب
الرد عليهم والخامس وأبطال مذاهبهم وتبريف أدلتهم

يعون اعداى باعانت عبيداى معاند لاهل السنة ومخالفيهم
اذ ينفع بها اى جميع المسلمين اجمع لحبابه او تلاوته او اخبره
تخذ في المنع والتمنع او لتذهب نفس السامع الى كل طريق امكن و
غير المضار مع تجدد النعم واستمراره والباقي قوله ينفع بها للتفتة
وفي قوله يشرح بها سببية بطوله ينفع الطام المملة ويكون
الواو والفصل وقد يطلق على القدم فان قصد الاول كان تقنا
في التفسير فغا للفصل لخاصة تكرار اللفظ وان قصد الثاني
كان تاسيسا وحققه من كلام من الفصل والطول بما هو اس
به وصل الله لما كان النبي هو الواسطة العظمى في الخير
وصل اليها ناسب ان يصل عليه مكانة له والسيد هو الذي يفرع
اليه عند الشدايد والمولى هو الناصر ولما كان الفرع عند الشدايد
مقدما على النعم ناسب تقدير السيد على المولى عدد منصوب
على منصو مطلق واختلف هل يحصل لمجرى هذه الصلاة
ثواب هذا العدد او ثواب بعد كل فرد من الذاكرين ومن الغافلين
المراد بثلث ثواب صلاة واحدة والذي حققه بعضهم انه يعطى ثواب
صلاة مع زيادة الكثير من الثواب لكن دون العدد المذكور لانه
يعطى ثوابا بعد كل فرد ولا ثواب صلاة واحدة فقط من غير
زيادة ثواب على ذلك واعلم ان الذاكرين بعد اكثر من الذاكرين
لنبي والغافلين عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وحده
فكان الانسب ان يقول وعقل عن ذكره وذكر الله الغافلون
ورضى الله اى الله ارضى عنهم اى انهم فاحملة خبرية لعظا انشا
مضى ولقد لله الخ ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين طلبا
لما كلة اهل الرضوان قال تعالى واخر دعوانهم ان الحمد لله رب
العالمين

العالمين الاحكام الشرعية نسبة للشرع بمعنى الشارع وحده فلم يحد
المسبوق والمنسوب اليه ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة
يكون فيه نسبة الشيء لنفسه مباينة فنية اشارة الى انه لم يكن هناك
شيء علامه نسبة له حتى انه نسبة الى نفسه خطاب الله للخطاب
هو الكلام الذي يقصد به من هو اهل للنعم وحده فالمراد خطاب الله
كلام الله المخاطب به المتعلق بافعال المكلفين الاول استقام
ذلك لانه به يصير لحد غير جامع لخروج الخطاب المتعلق بفعل الوا
لخصا يصح صل الله عليه ولم ويرد عليه ايهم بان الخطاب يشمل
خطاب التكليف وخطاب الوضع والثاني يتعلق بفعل غير المكلف
كالصبي ويتعلق باليسر بفعل اصلا كالزوال والحيض بالاقصا
بالعلا بية وهي متعلقة بخطاب الله اى الملبس بالاقصا اى
الطلب من التماس الكلى بحريته فالاياب جزء اعتبارى للخطاب
وكذا التبريم والندب والكراهة او الوضع عطف على الاقنا
اى خطاب الله الملبس بالاقصا او بالوضع الا باجاءى وهو الاذن
في الفصل والتراد على حده والوضع عبارة عن الحكم على الشيء لما
كان الوضع من اطراف التعريف توجه للكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم
فيه قساع وكان الاول ان يقول عبارة عن جعل الشيء سببا لاجتماع
لنفسه او شرطافيه او مانعاه منه لاحد الاحكام الخمسة اعني انواعه
الاقصا الاربعة مع الاباحة والمراد به المانع لما صدر به الزا
لم يحجب زيادة قيد للاعجاز لغير الاحاديث القدسية نحو اننا عند
عبدك يا وانما لم يحجب لانها لا يصدق عليها القراءة لان القرآن هو
اللفظ المتراد على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته والقرآن
والكتاب متراد فان وما ذكره المصنف تفسير لفظي لاسم القرآن

والمراد بها هنا ما صدر عنه أي من الأقوال التي ليست مثبوتة وأما المتلو
فهو القرآن السابق فكل ما ليس بقرآن فهو غير متلو فالأحادِيث
العتية من السنة كغيرها وقوله ما ليس بمتلو أي بمنعبد يتلوه
وقال المراد بها هنا لأن السنة استعملت كاستعمالها في مقام
الغرض كهذا ورض وهذا سنة وهذا بدعي غير ذلك ولا يخفى
على التعريف لصدقه على العمل الجليل ونحوه لما تقدم به
اتفاق المجتهدين في هذا المحدثي لصدقه على اتفاق المجتهدين
في عصره صلى الله عليه وسلم على أمر مع أن هذا ليس بحجة إذا اتفقتهم أو
أعمالهم وفهم من تبينهم بالاتفاق أنه لا بد من اثنين فأكثر إذا هذا
أقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط جمع بل لو لم يكن في العصر
الإنسان كان اتفاقهما إجماعا وجمعا فيحمل الجمع في كلام المصنف
عاقبة الواحد ولا يتصور الاتفاق من واحد في عصر أي في
عصر كان ولا يخفى بعصر الصحابة على الصحيح وعلى أي أمر كان سواء
كان أشباتا أو فنيا وسواء كان شرعيا أو لغويا أو عرفيا ونزيب
أنه لا ينعقد أي الإجماع الذي شأنه بحجة وقوله إلى انقراض أي اتفاق
استمر إلى انقراض العصر لرؤية الخواص لأن التعريف جار على الإجماع
الذي هو حجة لثبوت الاحتمام وهو قبل انقراض العصر ليس بحجة
عنده ذلك القابل فوجبت تلك الزيادة فيكون التعريف مطردا
حاشا ولما حصل أنه وقع التراجع بين الأصوليين في اشتراط انقراض
المصنف في انعقاد الإجماع فذهب المحققون إلى أنه لا يشترط بل متى
انقضت كلمة العصر على أمر كان ذلك إجماعا وعلى هذا لو رجع لعدم منهم
قبل انقراضهم أو نشأ غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاعتماد بخالفه
لم يقدح ذلك في إجماعهم وذهب آخرون إلى أنه يشترط وإنه لو

فإنه لا ينعقد أي الإجماع الذي شأنه بحجة وقوله إلى انقراض أي اتفاق استمر إلى انقراض العصر لرؤية الخواص لأن التعريف جار على الإجماع الذي هو حجة لثبوت الاحتمام وهو قبل انقراض العصر ليس بحجة عنده ذلك القابل فوجبت تلك الزيادة فيكون التعريف مطردا حاشا ولما حصل أنه وقع التراجع بين الأصوليين في اشتراط انقراض المصنف في انعقاد الإجماع فذهب المحققون إلى أنه لا يشترط بل متى انقضت كلمة العصر على أمر كان ذلك إجماعا وعلى هذا لو رجع لعدم منهم قبل انقراضهم أو نشأ غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاعتماد بخالفه لم يقدح ذلك في إجماعهم وذهب آخرون إلى أنه يشترط وإنه لو

رجع أحد منهم قبل الانقراض أو نشأ غيرهم وخالفهم قبل الانقراض بطل
الآن هو لا يختلفوا هل يشترط انقراضهم كلهم أو غالبهم أو علماءهم
أقوال فإذا بغينا على القول الأول وهو عدم الاشتراط فلا زيادة
في الحد على ما مر وإن جئنا على الثاني فلا بد أن نزيد في التعريف
إلى انقراض العصر لغيرهم ما إذا رجع بعضهم أو نشأ غيرهم وخالفهم
تأخر ومن يرى أن الإجماع مفهوم أن من يرى انعقاد
الإجماع أو لم يجوز وقوعه فلا يزيد ذلك وتوضيح المقام أن عند
مستلزم الأولى ما إذا اختلف أهل العصر الأول في أمر على قولين
واتفق أهل العصر الثاني على أحدها بعد ما استقر خلافهم فبقي تلك
المسئلة أقوال ثلاثة الأول يجوز الثاني المنع والثالث المنع أن
قال مراد بالخلاف المسئلة الثانية إذا وقع الاتفاق من أهل
عصرين مختلفين على أحد القولين فبقيت أيضا ثلاثة أقوال المنع مطلقا
لأن أحدى الجوارح مطلقا للرازي الثالث التفصيل وهو يجوز أن
كان مستندا لأولين ظنيا والمنع أن كان قطعيًا وهذا الخلاف
إنما هو إذا لم يشترط انقراض العصر ما إن اشترط فهو جائز
قطعا إذا علمت هذا تعلم أن من يجوز مطلقا لا يحتاج لزيادة في
التعريف ومن يمنع مطلقا يحتاج لزيادة لم يبق خلاف مجتهد
مستقر ومن ينسب يحتاج لزيادة لم يبق خلاف مجتهد مستقر أو
سبقه في الظن وفي المسئلة الأولى وبلا طول زمان لا ينعقد
مع سبق لغيره أي لا ينعقد إذا وقع مع سبق لغيره وقوله وجوز وقوعه
أي وبها لا أنه يجوز وقوعه عقلا وجوز وقوعه فاعل يجوز من
يرى أن الإجماع لا ينعقد والضمير في وقوعه عايد على الإجماع
مع سبق خلافا مستقر خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر بالرفع

فتختلف وانما فيه خلاف بالاستقرار لانه قبل ان يستقر يجوز ان
الاتفاق على احد القولين فان الصحابة اجمعوا على قول الصديق
بقول اهل الردة بعد خلافتهم من غير استقرار وعلى دفنه صلى الله
عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم من غير استقرار وحذو لفظ
بجته من الاول لولائه هذا عليه وهو من الحذف من الاول لولائه
الاخر مساراة فرع لولائه خيرا بانه ما جرى عليه المصحوب
القياس وتبريفه هو حمل مجهول على معلوم لمساواة له في علة حكمه
لاتساع مقدمات هذا استدلاله قوله ليس كل قياس
معتبر لمقدمات القياس ما يتوقف عليها حكمها حكم الاصل
وكونه معللا وان الملة كذا ووجودها في الاصل ووجودها
في الفرع وعدم معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع
وما انتفت مقدمات كثر اللفظ فيه وكثر الخط فيه من
عطف السبب على السبب وانما مرادنا من الجواب عن ما يقال
قولك والعلم المتكامل لا يقتضي ان يحمل هذه المسئلة على اصول
لما وجه ذكرها هنا او العقل اراد به القوة وقوله المستنبط
ببسيطة اسم الفاعل وقوله من ان النقل ويصح ان يراد
بالعقل دليل العقل وعلى هذا فالاستنباط ببسيطة اسم المفعول
التي لا يشهد لها اصل هذا المخصص للبدع احترازه من
البدع المستحسنة التي تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت
مستحسنة وذلك كالبدع التي اقتضت قواعد الشرع وجوبها كبح
المران وترويض المذاهب او نهبها كتحمل العلم بالمال ليس القاخنة
لاجل اهابتهم والاختلاف عنهم وكذا اتخاذها جبطا لقاضي والمير
لاجل اهابته ووقفه في النفس فان هذا ما راجح او مندوب
فمختص

ان البدعة اما مدومة او مستحسنة فالاولى ما لم يكن في عهد الصحابة
ولا التابعين ولاد عليه الدليل الشرعي من كتاب او سنة او اجماع او قياس
او استحسان قال السعد ومن جملة من يجعل كل امر لم يكن في عهد الصحابة
بدعة مدومة وان لم يتم دليل على قبحه تسكتا بقوله عليه لسلام
ايام وحدثات الامور ولا يعلم ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما
ليس منه النعمان عليه السلف الصالح ينبغي ان يراد بهم القرون الثلاثة
التي شهد لهم النبي بحيرته حيث قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم والصحابة ظم عدولهم الى ما لم يطرأ قادم ان كل ما يبدل من
قوله الذي في نسخة وان كل ما لا يواو وعليها فاعطف تفسيره لايال
عن عدالة اي لانهم محمولون على العدالة حتى يظهر قادم بخلاف غيرهم فانه
لا يحمل على العدالة عند جعل حاله وقوله عرف اي حاله لم يعرف حاله
بان كل مجهول ودليلهم اي دليل الجمهور والمحققين وكذا لا حملنا
لوفيه ان الكلام في الصحابة والمخاطب في الآية للامة بتجارها وكذا ان قال
في الآية التي بعد لواتفق لحدكم لحاصل انه وقع بين خالد بن الوليد
وابي عبيدة نزاع وتزايد في الكلام فقال عليه السلام لخاله لواتفق لحدكم
فالعني بالمدة هم الصحابة السابقون كابن عبيدة فالمرية لنفسهم فلا يكون
في ذلك دليل للمدعي الا ان يقال اذا كان لا يلزمهم من حصل له الصفة وانما
فانه السبق فكيف يمكن فصل الصفة بالكلية ولا بصفة بالصفة
في الحصف والمساله اي مسالة عدالة الصحابة اقواله منها انه
يجب عن عدالتهم كغيرهم لان يكون ظاهر العدالة او مقطوعا كالشيخين
ومنها انهم عدول الى قبل عثمان ويبحث عن عدالتهم بعد قتله لوقوع
القتل بينهم ومنها انهم عدول لانهم خرجوا على علي وقتله والرك
عليه الكتاب والسنة والسنة اي طاهرها يطابق ما سبق كلهم

عدوله من غير تفصيل أي من من بقي إلى قتل عثمان وغيره من قاتل عليا
 وغيره فان قلت أي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فان تقدم
 ايضاً من ان من وقت من جرحه كان كفرهم قلت الفرق بين البحث على حالهم
 وعدمه فعلى المشهور يحلون على العدالة سواء كان من قاتلها او مجرم لا حاله
 وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهول حاله منهم لانه ان يبحث عنه ولا
 يحل على العدالة كغيره والصحابي نسبة للمصاحبة وانما نسب للجمع لا لخاصة
 هذا الجمع بالصحابي بول الله حتى صار كالعلم بالعلوية عليهم ومن فقد في
 نسبة هذا الجمع المذنب من اجتمع او تيقظ كما هو المتبادر عند الاطلاع
 وعبرنا اجتماع دون رأى ليدخل العميان كابن ام مكتوم في حياته
 خرج من راء تيقظ من الصالحين بعد وفاته ثم مات مؤمناً بغير رياء
 يقتضى انه لا يطلق على من اجتمع به مؤمن في حياته صحابي حتى يموت مؤمناً
 وليس كذلك فالكتاب سقاط هذا القيد اذا المراد تعريف في قول الصحابي
 في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي عند الله وفي الحال ولا يلزم عليه
 ان لا يسمي احد من اجتمع به مؤمن في حال حياته صحابياً لعدم تيقن موته مؤمناً
 الا في المشهور لم يلحقه وذلك باطل ويصدق ايضاً على من ارتد منهم ثم تاب
 ومات منهم وليس كذلك وان لم يرو عنه بنحو الياء كالمروى او يقال رآه
 كحديث يرويه وان لم يطل هو بضم الياء كسر الطاء من الاطالة لا من الطول اي
 وان لم يطل في اجتماعه لانه يخرج عنه اي عن تعريف ابن الحاجب حيث عبر
 بالروية فيكون التعريف فاسد العكس اي غير جامع وهذا وجه الاحسنية
 وان خير بان ما وجه به الاحسنية يقتضى فساد المقابل الذي هو مخرج
 ابن الحاجب فكان الاول ان يعبر بالصواب بدل احسن لان يقال المراد ما
 الروية في كلام ابن الحاجب لاجتماع كالروية البحرية واطلاق الروية على
 اجتماع شايخ في الفرق حتى صار حقيقة عرفية يقال هل راية السطا

اي اجتمعت معه ويقال اريد ان الركا اي اجتمع معك بالنسبة
 اليه اي بالنسبة لاجتماعه وقوله مع اشتراط ذلك اي الطول في الصلاة
 وان كان له لحظة اي وان كان الاجتماع مقدار لحظة من الزمان
 مؤددة الى واحد تفرق الفرق اي تحي وتقيب انوار الاوليا
 كالاصابع في الكف وان لم يثبت ان بعض الاصابع افضل من بعض
 لخطايبه بفتح الحاء والطاء المشددة يوم من الرافضية نسبة لكبيرهم اي
 لخطاب كان يأمروهم بشهادة الزور على من خالفهم ومن كان ماله وغيره
 من الائمة لا يقبلون روايتهم ولو قبلوا رواية اهل الاهل غيرهم ولا
 عبرة بقوله اهل الشيخ الاول التسبيح لاجل اضافة اهل راحل عطف
 البدع وعطف البدع على التسبيح عطف عام على خاص اصحابنا اي
 البغداديون من اهل السنة وليس المراد باصحاب اهل السنة عمرو ما يدل
 قوله والتسبيح ثمانية عثمان انه ثم اهل بيعة الرضوان وهم الذين
 بايعوا عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة في المدينة ومن لم يرض
 عطف على قوله ثم اهل بيعة الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان ان
 له مرتبة وقوله من الانصار حال من اهل العقبتين ومعاذ ان اهل
 بيعة الرضوان ومن له مرتبة واحدة وحاصل ان النبي قدم عليه
 من المدينة وهو في مكة قبل الهجرة سنة اثنى عشر فتعاقدوا معه على السفر
 عند عاقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه اثنى عشر فتعاقدوا معه
 عند العقبة المذكورة وفي العام الثالث وهو عام الهجرة قدم عليه نحو
 المائة من المدينة فتعاقدوا معه وتحالفوا معه على نصره عند العقبة المذكورة
 فاكل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال الله من اهل العقبتين
 ولم يقل من اهل العقبات اللهم الا ان يقال ان عقبة منى متعة فالتباينة
 مع فرقتين كانت عند عقبة فالتباينة مع الفرقة الثالثة كانت عند

وتم فلا يكون من اعتقاد اعتقاد واحد ما الشبهة موصفا
واجب بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته يقينية
والمراد بالشبهة ما كانت مقدماته مشهورة منتجا للنتيجة
صحيحة المهرى اى قال المهرى لا نزاع الاى لا خلاف
بين المتكلمين في عدم وجوب التفصيل هنا بل هو واجب
كفاية وهذا من كلام ابن عرفة وانت خير بان كلام المهرى
المذكور ينقض القول الثاني الذي نقله الامسك من وجوب
المعرفة بالدليل التفصيلي فنحذف من عرفة نقل كلام
المهرى معارضة القول الثاني بكلام المهرى واما
قول المكارى ان مراد الامسك بالوجوب الفرعي كما مر
وقول المهرى في عدم وجوب المعرفة كذا مراده للوجوب
الاصلي فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب الكفاي انما
يتأهل العيني في الفروع اذ الاصل لا يكون كفايا
وظاهر قول ابن رشد هذا راجع للقول الثالث في وجوب
المعرفة كما علمت وقوله انا هي خبر قوله ظاهر وهي رافعة
على المعرفة اى طاهر كلامه ان المعرفة التي بالدليل
التفصيلي اى على كل احد اهل كل قطر مندوب
لا فرض كفاية وفي بعض النسخ انا وحدها لظهور
للعلم المعلوم من المقام اى ان كون العلم بالدليل
التفصيلي مندوب انتهى اى كلام الامام محمد بن
عرفة في شامله قلت وبالجمله الخ الجار والمجرور
متعلق بخذوف اى قلت واقول قولنا ملتبسا بالجمله
اى بالاجمال اى بقطع النظر عن كلام ابن عرفة وعن

كلام

كلام غيره وقوله وبالجمله الخ هذا راجع ومرتبطة بكلام
الذي ذكره قبل كلام ابن عرفة عن جمهور اهل السنة
ومحققهم في هذا دليل على ان المراد بالجمهور فيما تقدم
جمهور المتكلمين وهذا الكلام اعني كون جمهور قالوا
ان التقليد لا يكتفي في المقاييد وان كان قد مر الا انه
اعاده لوطاة وتعميد القول ولهذا قال ابن الحاجب
لما تأمل لا يكتفي في المقاييد اى وحق فالمقلد كافر
وجعل هذا قول الجمهور اهل السنة نيا فيه ما مر عن
ابن عرفة من حكاية الخلاف وجعل هذا القول اضعف
ولهذا قال الخ هذا هو المقصود الممهد له وابن الحاجب
اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب لان والده كان حيا
اى بواب الامير تومس بلدة من بلاد الصعيد ووالده
كودي وولد هو في قوص ودفن بالاسكندرية
المسورة لما قال ذلك لعدم الجزم بنسبته له لانه
قد قيل انها لغيره وهو حديث النفس اى الكلام
النفساني التابع للمعرفة اى التابع للاعتقاد الجازم
المطابق للواقع عن دليل والحاصل ان التصديق
هو قول النفس امنت وصدقت التابع ذلك للاعتقاد
الجازم عن دليل بحيث متى انتفى ذلك الاعتقاد الجازم
انتفى تابعه الذي هو حديث النفس لا المعرفة اى
لان التصديق هو المعرفة فقط الذي هو لازم لحديث
النفس ولانها ايضا حديث النفس التابع للاعتقاد
الحاصل انا لايمان اتقوا على انه التصديق الشرعي انهم

عقبة اخرى وكذلك السابقون ظاهرا منهم في مرتبة بيعة الرضوان
وانهم مساوون لهم في الفضل وهذا ظاهر على القول الاول فيهم بالوقف
اي لا يميز بتفضيل لهما على الاخر ف قيل لا يملك في المرونة وفي
الكلام تقديم وتأخير اي في المرونة قيل لما لك من افضل الناس لحي
ففي المرونة اذا ان القاسم قال لما لك من افضل الناس لحي او في ذلك
شك الامر فلا استفهام الامكان والواو مفتوحة وهي المطفأ ولا شك
في ذلك ولا في المسألة هو امام الحرمين وقوله قريب منه اي كلام قريب
مما قاله مالك وهذا هو كلام القاضي عياض في الاحكام كان شيخنا الفهر
للاراد بالفهر هذا الامام ابو بكر الطرطوشي الاندلسي يزول بكثرة رتبة و
المردون بها وليس المراد به ان التمسك في لانه متأخر عن ابن العرب فيقدم
عنه كشيء اي عظمه ويحمله ويميز قوله بالفضل العظيم والفخر العظيم وليس
المراد انه كان يقوم وينص له على عثمان وعلى علي وغيرهما والام يكن له
فائدة او كذلك جميع اهل السنة ويرحم الله هذا من كلام المصنف بل
خاب عنه اي وجه النظر الرجعية الصواب من غير مدافع بكسر المعاي
منازع يدافع في ذلك ثم اختلف في تأويله رفقا مالك الاول استقاط
تأويله لا يعض الاطراف من الخلاف لا تأويل فيه هو وفق على ظاهره
اي انه وفق حيرة بمعنى انه تردد وخير في ايها افضل لتعارض الادلة
عنده وقيل هو اي مالك راجع اي عن الوقف للقول الاول وهذا
الكلام غير الاعتراض بين القول الاول الذي قيل ان الوقف على ظاهره
وهو وقف الجميع وبين القول الثاني وهو انه وقفه انما كان لما وقع
من الاختلاف والتعصب لانه لا يقول بالقول الاول وصار حاصل
المؤلفين في وقف مالك ان الوقف الصادر عنه قبل وقف حقيقة
بمعنى التردد في الافضل لتعارض الادلة وقيل معنى الوقف لما
عن التصريح بما هو الحق مع معرفته لتقصي ويحتمل وقفه لانه حاصل

انما وقع النزاع بين التوم في ائمة تفضل عثمان وجماعة تفضل عليا
من الغلبة وتشرى بالوقف اي بالامساك عن التصريح بما هو الحق وان
كان في تقصير الامر يقول بتفضيل عثمان على علي لموقفه الحق من
يقته ي به بالنسبة لفضل وقاعله ضمير يعود على مالك ومن رافقه
على شيئا هذا ويحتمل ان وقف مالك ووقفه الاشياخ الذين
يقيمونهم مالك ما وقع من الاختلاف وقوله انما انما رجعوا
منقول فيحتمل ضمير انما لعمارة الثاني وقوله مما اي لا اجل ما وقع
سبه قوله بالتفضيل بينهما اي بتفضيل عثمان على علي ورجوعه
عن الوقف وقوله طلبت على ان طلبته فهو على تقدير ان اي طلبت العلوية
منه ان يقول بافضلية علي على عثمان حين امتحن عند الخليفة
حتى امتحن اي بالسجن وضرب بالسياط ثلاثين سوطا فادبره واختلف
في الرايد على السلاطين الى المأية وصلوات يراه لا يقدر على رفعها ولا
على تحريك ثوبه بهما واختلف في سببه ذلك فقيل ان والى المدنية
خبر ابن خيران ان الامام ان يحزن انه ليس على المكره طلاق فانه
وحدث بذلك وقيل ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور وقيل ان سببه
الامتحان ان جماعة من العلوية سألوه من الافضل عثمان او علي
فتفضل عثمان فارده بالرجوع عن ذلك والقول بتفضيل علي فامتنع
فضر به فقوله حين امتحن اي ضرب بنا على القول الاخير وذلك
اي كثرة الثواب ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر من
كثرة الثواب ورفع الدرجات وان هذا دفعا لما يقال اذ قد يكون اي
الثواب من الكثير المظاهر الانسب مما هو كثير ظاهر وان كانت
جملة حالية اي لا يستدل على كثرة الثواب بكثرة الطاعات الظاهرة
واما ان الاعمال الظاهرة محل لقلعة الطن بالتفضيل واليشير
لهما اي والى كونه قطعيا يشير الى اجتهادية اي مما يتجه الاجتهاد
من غير تعيين السطرين لتركها اي لانه لو ترك احد النظمين
لهما اي كما هو شأن مسابيل الاجتهاد في الظاهر والباطن التفضل
في الظاهر يرجع لكثرة الطاعات والتفضل في الباطن لكثرة الثواب
وعلاو الدرجات وكان المناسب للشان يقدم قوله واختلف هل

التفصيل الخ على قول سابقا ومعنى آخر ويرتّب ما تقدم من قوله ومعنى
التفصيل الخ على القول باب التفصيل في الباطن لأن التفصيل في الباطن
هو المناسب لأن يجري عليه المعنى السابق من كون التفصيل كثره التراب
ورفع الدرجات أو في الظاهر فقط أي وأما الباطن فلا يزيل الله
نفس كل من القولين هكذا في بعض النسخ بالنون والصاد المشددة
بمعنى أن القاضى نفس على كل من القولين ولجئ لذكر كل من القولين
وذكر ما يتوهم يقال نفسه ونفس عليه فهو منصوص ومنصوص عليه
بمعنى واحد فقط ولجئ له على ما قبله من غير أن يكون هذا الهم أن
القاضى أيضا كل من القولين دفع هذا التوهم بقوله وتقول الخ وفي
بعض النسخ قصر كل من القولين أي ذكر لكل قول ما يتقوى به ويشرح على
هذه النسخة فتقوله ولجئ له عطف تفسير على ما قبله وتقول أي
القاضى على أن التفصيل في الظاهر فقط أي على القول بذلك لأن أي
التفصيل قد يكون في الباطن أي في نفس الأمر وذلك كثره التراب
وعلى الدرجات وقوله على خلاف ما عرفت بأن كان علمه في الظاهر
قليل لا فصل من بقي بعده هذا فيما سوى خلقنا الأربعة لأن لم
يكن أحد منهم في حال حياة النبي ويعد أن يقصد به اليوم للأحداث
الواردة في تفصيل الخ وتركيبه أي النبي فالمصدر مضاف للفاعل
وفي نسخة وتركيبه بعضهم من غير صيغة المصدر مضاف للمفعول مع حذف
الفاعل على هو لا أي كقولنا فعل على معنى اللام وعبر على التفسير شاهد
بمعنى مراف واختلاف فيما بين عايشة وفاطمة فقال بعضهم
أن فاطمة أفضل من عايشة ومن غيرها من تشابهها ومن بعدهن
لقوله عليه السلام في شأنها أنها سيدة العالمين الأمر به وقال
بعضهم عايشة أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام فضل عايشة
على النسا أفضل الزيد على سائر الطامام وفصل بعضهم فقال
عايشة أفضل من حيث أنها زوجة وفاطمة أفضل من حيث أنها
بضعته وحكي بعضهم الإجماع على فضيلة فاطمة من عايشة وأن
لخلاف أنما هو بين عايشة وحديقة والتفوق على أن فاطمة أفضل
من أخوتها لأنهم ماتوا في حياة صلى الله عليه وسلم فهم في صيرانية لا هم
ورثته وأما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حياته فهو

في ميزانها

ميزانها لا رتبة من هذا التعليق أي الذي هو شرح عقيدة أهل
التوحيد فمسألة سبحانه أن يتم لها ما ختم كتابه بالدعاء أن الدعاء
المتضرع إلى الله وأظهار الغافّة والسكينة بين يديه هو مخ العباد ولو بها
والباشى اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه بما هو المقصود من كل العباد
والاعمال بالتمام بالايان هو تسديدية القلب بما علم بهى الرسول
به ضرورة مع عدم لا بانية من السطوق وأما الاسلام فهو الانقياد
لأعمال الطاعات والمضيق عطف على أن يتم وقوله بلا محنة الخ
المحنة باعتبار الدنيا والآخرة والمملكات وباعتبار الامرة ما يجوز أن
يتم الله بغيرها كان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة
والافلا وان يسلنا أي يسكتنا على كل من يتعاطى هذا الشئ دعا
لمن يتعاطى هذا التلخيص وأصله وهو المثل وان كان داخل في معنى
الآخرة والاحياء سابقا اهتماما بشانه والمولى جدير بان يتقبل
دعائه وحقيق بان يستجاب سؤاله فانه كان من اكابر الاوليا
وايضه كما من المولى الكريم عليه بان اعطاه ما طلب من تمام هذا
التأليف كذلك المولى جدير بان يعطيه بحض فضل كل ما سأل
لأن الكرم اذا فتح باب العطا والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه
ولا غاية لذلك أو اصل المراد به المثل بخواتم السعد أي وهو
الموت على الايمان وما يترتب عليه من دخول الجنان والنظر لوجه
الكريم الخالد ويشرح صدره أي يوسع قلبه أي يهينه لقبول
العلوم والمعارف ويركض ويظهر فضله من الادناس الممنوعة
بأن يجعله خالصا من الريا والسمة والعجب واخر دعوانا ان ختم
دعاه بهذا المشاكلة أهل الرضوان فانهم يختمون دعاهم بذلك
كما قال الله تعالى واخر دعوانهم ان الحمد لله رب العالمين فهو

عسره وهو براءة منقطع له لالة على الختم والزاغ كما يدرك بالذوق
للمسلم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه وسلم تمت هذه المقاييد النفيسة المجمعة
من تقارير شيخنا العلامة الى محسن علي بن احمد السعيدى المدرك
المالكى على يد اقر العباد واحوجهم الى الرب المتعال محمد عرفة
الدسوقي بلدا المالكى مذهبها البرهانى طريقة مغفرة الله له والوالديه
ولمن وعاله بالمغفرة قال جامعه ومولفه المقيم محمد الدسوقي
المالكى تم ذلك لجمع في نفسه رمضان سنة في المرة الثانية توفى

فهذا الكتابه بلجامع الازهر وصلى

الله على سيدنا محمد وعلى اله

وصحبه وسلم

تسليما كبيرا

والحمد لله

رب

العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم



اختلفوا في مدلول التصديق الشرعي ما هو فقل انه حديث
 النفس التابع للمعرفة والمراد بحديث النفس كلام نقاني
 يرجع لقولها امنت وصدقت فعلى هذا المعرفة غير الايمان
 بل الازم له يلزم من عدم هذه الايمان لان انتفاء اللازم
 يدل على انتفاء الملزوم وقال بعضهم ان التصديق
 الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة اعني الاعتقاد المجازم
 المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان التصديق
 الذي هو الايمان مركب من المعرفة ومن حديث النفس
 فهو مركب على هذا بخلافه على ما قبله فانه بسيط وقال
 بعضهم ان التصديق الشرعي حديث النفس التابع للاعتقاد
 قال الشواصم الاول واعتبر بان تغييره بالاصح يقتضي
 ان القول المقابل اعني القول بانه المعرفة صحيح مع ان
 المعرفة موجودة في الكفار فيكون القول بانه المعرفة في
 خطأ واجيب بان المقابل بانه المعرفة يقول لا بد من
 حديث النفس كما ان من يقول انه حديث النفس يقول
 لا بد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب القولين على انه
 لا بد من اعتبار الامر من معار الخلاف انما هو في مدلول
 التصديق هل هو نفس حديث النفس ونسبة المعرفة
 شرط او المعرفة واما حديث النفس فهو شرط خارج في
 فان قلت حديث اتفق اصحاب القولين على انه لا بد
 من وجود الامر من ما وجه كون القول بان مدلول التصديق
 حديث النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق في اللغة
 نسبة الصدق للخبر والمخبر والنسبة المذكورة تكون

بقوله

بقوله هذا الخبر صادق واثبت صادق في كذا فلما كانت
 التصديق هو نسبة الصدق للمخبر فقل شرعا الخبر الذي
 هو حديث النفس لتعلقه به بخلاف المعرفة فانها لا تعلق
 بها بنسبة الصدق حتى ينقل اليها تأمل فان قلت تغيير
 الصدق الذي هو الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة
 وجعل هذا القول هو الصحيح يقتضي ان المقلد ليس
 بمومن لانه وان كان عنده حديث نفس الا انه ليس تابعا
 للمعرفة ان لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد مومن بان
 هذا تفسير للايمان الكامل واصل الايمان هو حديث
 النفس التابع للاعتقاد للمعرفة وهذا تعلم ان قوله
 من يقول الايمان حديث النفس التابع للمعرفة وقوله من
 قال الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد احدهما لا يتبع
 الاخر لان الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير
 لاصل الايمان قال ولا يكفي في هذا هو المقصود
 للشواصم بالذات من فقل عبارة ابن الحاجب واعاد الفصل
 لوقوع الفصل في كلامه بين هذا الكلام وبين القول
 بما مر وكان المناسب في كلام ابن الحاجب ان يقول
 فلا يكفي في التبريع ليشترع هذا الكلام على ما قبله
 الا ان يقال لاحظ ان تلك القضية حق في حد ذاتها
 ذاتها بدون الالتفات لما قبل فتأمل قلت ويدل
 على كلام الجمهور في هذا شروع في الاستدلال على صحة
 مذهب الجمهور من ان المقلد كافر وجري في ذلك الاستدلال
 على ما هو مناسب من تقديم الكتاب على السنة وهي على

لا بد من اعتبار الامر من معار الخلاف انما هو في مدلول التصديق

بمعنى التبيين انه هو للنفس فاستاده للعقل بماز عقل من اسنادها
 للشئ الى الله قوة الراشدين والناشرين في العلم من رشح في كذا ثبت فيه
 ولا يحى ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان على تسعين عالم وغير عالم
 الاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا الشئ الراسخ فلذا ذكره هنا قوله
 لقبول انوار الخ متعلق بشئ واعتبر بان مقتضى قول القبول لسلطان المعرفة ليت
 ان المعرفة حاصله لهم وقائمة بهم ومقتضى قول القبول لسلطان المعرفة ليت
 حاصله لهم بل الغاية بهم فاهو لقبول تلك المعارف ومن المعلوم ان القبول
 غير المحصول بالفعل ثم بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالعمل بقوله
 وظهر لهم فان المراد به الظهور بالعمل اعني العلم فلما حصل ان قوله لقبول
 انوار المعارف وقوله وظهر لهم المراد به قوله الراشدين وقد يبان
 المعرفة التي هي الاعتماد والتعالم بالعلم اقوى من التعالم بالعلوم وحقق العلم
 الراشدين في معارف حاصله لهم وهذا كالمعارف اقوى بها هي القلوب
 لقبولها لكن قديما ان العلوم كذلك قابلية لتلك الزيادة وكذلك العلم
 غير الراشدين وحده فلا وجه لتخصيص العلم وحاصل الجواب ان قبول العلم
 الراشدين لتلك الزيادة استعمادي والقيام بغيرهم قبوله امكان
 والاول اقوى ويمكن اجواب عن اصل الاعتراض جواب اخر بان يحصل
 قوله العلم الراشدين من محاذ الاول من تصوير العلم الراشدين
 انوار المعارف من اضافة المشبه به للمشبه اي المعارف والعلوم المشبه
 بالانوار وان الانوار مستعمارة لشئ معنوي يحصل به الاهتدائه
 بقوله المعارف وحده فاضافة انوار المعارف للبيان لا بيانية
 لانها ما كان بين المضاف والمضاف اليه عموم مخصوص هو
 وهنا ليس كذلك وعلى هذا الاحتمال يشير قول العكاري ان
 مستمدة حال من انوار فانه لا يتيان الا على ما ذكرنا من جمل حال

من

من المعارف فيقين ان يكون من اضافة المشبه به للمشبه به من
 سواطع البراهين من اضافة الصفة للموصوف السواطع جمع ساطع
 وهو في الاصل المرتفع من الحياء ولكن اريد به الظاهر لملاقاة اللزوم
 حاله كون تلك الانوار مستمدة من البراهين السواطع اي الظاهر التي
 لاحقا فيها ثم ان البرهان هو الدليل المركب من العزومية ولا يظهر في المركب
 من نظرية مدمات يقينية كونها عزومية او نظرية مبنية بعزومية وحدها
 بالظهور ظاهر بالنسبة للمركب من العزومية ولا يظهر في المركب من نظرية الارشاد
 ظهورها ولو بحسب المال وعلى هذا يكون وضعها بالظهور وصف كاشف
 ثم انه يصح جعل مستمدة حالها من انوار من المعارف على ما مرنا على قرآته
 بالفتح اي حاله كون المعارف مستمدة وما حوذة من البراهين ويصح
 قرآته بالكسر على ان حال من الصدور اي حاله كون الصدور مستمدة الى محصلة
 المعارف من البراهين الساطعة وظهر لهما اي العلم الراشدين
 عطف على شرح عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم
 الارزومية بالهمز وصير ظهور عايد على الله اي دعيه سبحانه تعالى
 بآياته اي بسبب النظر في آياته اي العلامات الدالة على وجوده
 وازضافة آيات لما بعد بيانية اي وعلمه سبحانه وتعالى بسبب
 النظر في الآيات والعلامات التي هي مصنوعات الدالة على
 وجوده وذلك لان الساس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع
 بالمصنوعات وهذه هي الطريقة المعروفة ولذا درج الشئ
 عليها هنا لما سببها للمقام لان المقام مقام معرفة الله
 بالليل وقسم علم المصنوعات بالصانع وهي طريقة اهل
 الحذب وقسم لم يحصل له علم وهو مقام الجهل والحاصل
 ان احوال الناس مختلفة فمن لم يتأهلا الا الاكوان ويجب

من

من

الإجماع وأعلم أن الاستدلال بالآيات يرجع لقياس من الشكل
 الثالث وحاصله أن يقول العلم هو الحكم للحازم المطابق
 من ضرورة أو برهان والعلم واجب ينتج الاعتقاد الحازم لقوة
 واجب دليل الصغرى ما مر في تعريف العلم ودليل الكبرى
 الآيات القرآنية المذكورة فأمر بالعلم لا بالاعتقاد هذا
 بيان لوجه الاستدلال بالآية وقد يقال أن الآية إنما تدل
 على أن العلم واجب ولا تدل على أنه واجب وجود الأصول
 بحيث أن من لم يحصل له العلم يكون كافرا فالاستدلال
 بالآية لم يتم فأعلم أنه لا إله إلا الله قد يقال أن الأمر
 في الآية للرسول لا للامة وحتم فلا تدل الآية على وجوب
 العلم على الامة واجب بان الله امر عباده المؤمنين
 بما امر به عباده المرسلين فخطاب الرسول خطاب المرسل
 اليهم وبعد هذا يقال الآية إنما تدل على وجوب العلم
 وأما كونه واجبا وجوب الأصول بحيث أن من لم يحصل
 منه علم يكون كافرا فلا دلالة للآية عليه وقد
 علمت الفرق بينهما أي بين العلم والمعرفة من أن الأول الجرم
 المطابق له دليل والثاني الجرم لغير دليل يستيقن
 أي يستيقن قل هذه سبيل ادعوا إلى الله فاعلم
 أن كلام الله مبني على أن الوقف في الآية على قوله ادعوا إلى
 الله كما قاله بعض المفسرين والمعنى قل هذا من الله عود
 إلى سبيل دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله
 أنا مبتدأ مؤخر ومن اتبعني مبتدأ وخبره مخذوق أي
 على بصيرة وهذه الجملة عطف على الجملة قبلها فالكلام
 في قوة

في قوة قضيتين الأولى قايضة أنا على بصيرة الثانية
 من اتبعني على بصيرة أي علم ومن المعلوم أن من من
 الغاظة الموم وحتم فتقوله من اتبعني على بصيرة في تقدير
 كل متبع لي على بصيرة فإذا جرينا على عكس النقيض
 الموافق الذي هو تبديل كل واحد من طرفي القضية به
 بنقيض الآخر مع بقاء الصدق والكيف فتقوله حتم في
 عكسها كل من ليس على بصيرة ليس متبعا لي فتضم هذا
 العكس كبرى لي مقدمة صغرى مسلمة قابلة للمقلد ليس
 على بصيرة وكل من ليس على بصيرة ليس بمتبع لي من الشكل
 الأول المقلد ليس بمتبع لي وإذا اشتق عن المقلد لا يتبع للنبى
 كان غير مومن فإذا كان غير مومن كان كافرا إذا لا واسطة
 بين الإيمان والكفر فالآية تدل على المدعى بواسطة القياس
 المتبع لما يستلزم المدعى وقال بعضهم ما قاله المصنفون
 المقلد ليس بمومن لازم نتيجة هذا القياس بتركيب قاييس
 آخر بان يجعل هذه النتيجة صغرى فتقول المقلد ليس
 متبعا للنبى وكل من ليس متبعا للنبى فهو ليس بمومن ينتج
 المقلد ليس بمومن فلزم أن يكون كافرا إذا لا واسطة
 بين الإيمان والكفر ولو جرينا على عكس النقيض المخالف
 الذي هو تبديل الطرفين الأول بنقيض الثاني والثاني له
 بعين الأول مع بقاء الصدق دون الكيف قلنا في عكس
 القضية المذكورة لا شئ من ليس على بصيرة بمتبع فتضم
 كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد ليس على بصيرة ولا
 شئ من ليس على بصيرة بمتبع لي ينتج من الشكل الأول لا شئ

من المقلد تتبع في مبادئ ايضا ما قال المصنف وهو ان المقلد
ليس بمؤمن اما بتركيب القياس الاخر او بواسطة ان نفي
الاتباع عن المقلد مستلزم عدم ايمانه فيكون كافرا او
لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمة الضرورية في هذا
القياس تحمل معدولة المحمول ليصح جعلها ضرورية في الشكل
الاول لا سائلة لعدم صحة جعلها ضرورية في الشكل الاول
فقد ظهر لك ان الآية تدل على المدعى بواسطة القياس فلا
يقتضي عكس النقيض الموافق او المخالف وذكر المانع
النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون
الموافق لمختلف فيه هذا ما ذكره من الاستدلال بالقياس
المذكور لا يتم لانه قوله في الكبرى اعني عكس النقيض من لم
يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا يقال عليه المواد
لم يكن متبعا اتباعا كاملا وهم فلا ينتج الكفر بل عدم
الايمان الكامل قائل فلا يكون مؤمنا اى بل هو كافر
لانه لا واسطة بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة
لانفسها فليس من رعا على قوله من لم يكن هذا الذي هو عكس
النقيض الموافق بل هذا مغزى على نتيجة القياس المطروح
والبصيرة معرفة الحق بدليله اى والبصيرة هنا
معرفة الحق المراد معرفة الحق ادراكه ان النسبة المطابقة
ادراكا جازما بالليل وقد تطلق على غير قايمة بالقلب
كالعين القايمة بالراس ومعلوم ان التقليد لا يصح
في حق المرسلين اى فكذا في حق المؤمنين هذا توجيه
للاستدلال بالحديث ولا يقال ان مساق الحديث في الخلال
والحرام

٧٢٨

والحرام والاعمال الصالحة ونصه كما في مسلم ان الله طيب
ولا يقبل الاطيبا وان الله تعالى امر عباده المؤمنين
بما امر به عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من
الطيبات واعملوا الصالحات انا نقول قد تقرر في الاصول
انه اذا ورد الحكم على سبب خاص فلا يقصر على محل
ذلك السبب بل يجري فيه وفي غيره بعين القياس
وهو هنا اولى نعم يريد ان يقال ان المعرفة واجبة في
الفروع والمرسلين لمصمتهم لم يقع بهم الا العلم فلا يصح
التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا بمصومين فيجوز
ان يقوم بهم غير العلم بالحديث كما لا يدل على ان التقليد
التقليد لا يكفي تأمل وقوله ان الله امر عباده المؤمنين
اي المؤمنين بحسب الحال والمراد المؤمنين بحسب الظاهر
او يقال ان المراد بالمؤمنين الذوات تصديق بذوات المرسلين
بالايمان ولا يقال ان الذوات تصديق بذوات المرسلين
فلا حاجة لذكر المرسلين بعد ذلك لانا نقول المراد
ذوات خاصة اى المخالفة لذوات المرسلين وانما الاحتجاج
للتأويل في المؤمنين بما ذكر لانهم عند امرهم بالايمان امر
يكونوا مؤمنين والامر بمقتضى الحاصل تأمل دخل
لجنة اى ومن مات ولم يعلم بذلك لم يدخلها ولو كان مقتضى
ذلك فيكون كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اى
مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا مات ولم يعلم ذلك
بل اعتقده سقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل
على كونه دليل على ذلك اى على مذهب الجمهور من عدم

كفاية التقليد في المقاييد وكفر المقلد وقية الذم كما يكون
على ترك الواجب الاصلى يكون على ترك الواجب الفرعى وحقه
فالآيات الدالة على الذم لا تدل على كفر المقلد قل انظر وانظر
اي هذا امر بالنظر والامر بالشئ لغيره من جهة الية دالة
للتقليد فآمرة بالنظر وامرأة بالنظر اسنادا لامر
الى الآيات مجاز على وقوله وكذا لية لغيره من جهة دليل
خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالناسب لغيره
هناك قبل الاستدلال بالسنة ان في خلق السموات والارض
الاية فيه ان هذه ادية لا تقتضى ان من لم يكن عنده الآيات
الدالة على الصانع يكون كافرا المثاني بالنظر الى المتأخر
بالنظر وقوله بخوف متعلق بخبر وقوله بالنظر متعلق بالمثاني
اي ان المتأخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فيموت بالنظر
بسبب ثانيه وتأخير موته كالتأخر وقوله عندهم لعل
الاول ان يقول على الصحيح ويحذف قوله عندهم لانه
يصدر تأييد القول بكفر المقلد والمتأخر من قوله عندهم
تضعيف ذلك القول كما هو دور العبارة وان كان يمكن
ان يقال عندهم اي الذي هو المصطفى فتأمل وان
عسى لغيره من قوله قال وان عسى لغيره من قوله اوله ينظر
هذا بالنظر لعبارة الله واما بالنظر لغيره لاية فتوله وان
عسى عطف على قوله في ملكوت السموات والارض اوله ينظر
اي يتفكر وان قرب اجلهم المتروك حصوله بغيره
المصحابة اي ظاهرها كما ان غيرهم اجتمع على ذلك ايضا وليس
كذلك فالاولى تأخير قوله ايضا بعد قوله دليل على وجوب

النظر

النظر فانما اي الصحابة اي جنس الصحابة المقتضى
في البعض لان الذم اما وقع من البعض لاسيما كلهم بدليل
قوله من غير تكبر اذ لو كان وقع الذم من كلهم ولا معنى له
لقوله من غير تكبر لان انكار وعدمه انما يكون اذا وقع من
بعضهم واطلع الباقي على ذلك فانها لينة لقوله دليل
وقد تبين تلك العلة المجمع عليه وحقه فالمقتضى بيان
المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل على
وبعد هذا البيان يصير المدعى بيانا بذاته دليل
على وجوب النظر قد يقال ان الوجوب فرعى وحقه فلا يكون
الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها لم تنزل تدم لغيره ان
الذم ايضا كما يكون على ترك الواجب الاصلى يكون على ترك
الواجب الفرعى وحقه فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر
المقلد من غير تكبر لية اشارة الى انه اجماع سكوت
اي بالنظر لمن لم يذم بل سمع الذم واقره ومن المعلوم ان
الاجماع السكوتي حجة قاطعة وقال القاضي التقليد في
علم التوحيد الاول ان يقول وقال القاضي الامر بالتقليد
في علم التوحيد لاني اخذ من التقليل بقوله لانه اما ان
يؤمر الخ ثم بعد هذا فتقول الاولى استقاط كلام القاضي
لان كلامنا من اول الامر في شخص وجد منه تقليد هل
ذلك التقليد كان منه اوله وكلام القاضي انما يناسب
الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام الاصلية مأمور
به ولا كلام لنا فيه فتأمل وانما اصل ان الله ان كلام
القاضي استدلالا على دعواه التي هي عدم صحة الاكتفاء

بالتقليد وقد علمت ان هذا لا يثبت دليلا راعا بهن دليلا
 لمن قال باعتناء الامر بالتقليد وزنه بين الدعوتين
 لانهما ان يوم يتقليد من سائرهم الاولى اسقاط قوتهم
 اذا الحاجة لها ثم ان كلام القاضي في التقليد قاصر على
 تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم متناقضة لم
 يحكم الامر بالمحم بين النقيضين او بتقليد الحق في الغايل
 بالحق وهو خلاف احواء اى والمخالف للاجماع باطل
 اى واذا كان اللازم وهو ان المقلد الكافر متمثل باطلا
 فليكن المزموم وهو الامر بالتقليد لمن شاكر ذلك وان
 لم يعلم هو اى الشخص الذي امر بالتقليد والاولى تكليف
 المحال اى وهو باطل والمزموم وهو الامر بالتقليد باطل
 كذلك والاولى ان يقول والاولى من التكليف بما لا يطاق
 لانه ليس في قدرته العلم بالحق عند الله والتكليف بما لا
 يطاق باطل الابد النظر المعتبر اى في اقواله التي لا
 يقدر فيها حتى يعلم حقيقتها ولا شك انه اذا نظر فيها
 ذكر وعرف حقيقتها كان عارفا والفرق انه ليس بعارف
 هذا خلف لانه جمع بين النقيضين هذا والاحسن في طريق
 الاستدلال ان يقال لو كان ما مورر بالتقليد فاما ان يوم
 يتقليد من شا او بتقليد الحق عند الله او الحق عند
 الما مورر عنده علم الحق عنده ظن والاول باطل لما يلزم
 عليه من امتثال من قلد الكافر والثاني باطل لما يلزم
 عليه من التكليف بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما
 يلزم عليه من المخالف والرابع باطل لما يلزم عليه

ان

ان من قلد البعدى او الكافر يكون متمثلا بالقول بالامر
 بالتقليد يلزمه امور كلها باطلة واذا بطل اللازم بطل
 المزموم واعلم ان هذا الدليل انما يقال في ابطال القول
 بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام
 القول بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في
 الاحكام الشرعية فهو مطلوب بل منوط بشهرة له
 خفية المقلد فتأمل لزم ان يكون كل من قلد الحق
 اسم يكن هو قوله من قلد وقوله متمثلا خبرها وقوله
 مبتدعا او كافر مضمونا قلد وقوله على رجحان قوله
 في طئه اى قوله المبتدع او الكافر في ظن المقلد
 بكلمتي الايمان من اضافة الدال للمدلول والدلالة خفية
 والمراد بهما كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على
 السراير اى من غير بحث عن عقايد الناطق بالشهادتين
 المسروق اى الخفية في قلبه هل هي عن دليل او لا فلا
 ان التقليد كافى لما اكتفى صلى الله عليه وسلم واصحابه
 بمجرد النطق بما ذكر بل سألوا عن السراير اى العقايد هل
 هي عن دليل ام لا على المظان والظواهر اى لا على البراهين
 فقد سكنت عن الباطن ولم يتعرض له فهو محتمل لانه يكون
 ما فيه كبرا والمظان جمع مظنة اى المحل الذي يظن منه
 انه عالم في الباطن فتورله والظواهر عطف مرادف
 وليس كلامنا فيه اى وانما كلامنا فيما في القلب المخلص
 من النار هل يكفي فيه التقليد او لا بد من المعرفة وقد
 اجري نحوه لغيره لقوله انما هو من باب اجراء الاحكام على

الظاهر لان النبي قد اجرى كما فهو مني تامة مستند قوله فلا دليل عليه بآردى كزاي وهو التفتات وقوله ولم يدل ذلك الى اجراء الاحكام وقوله على انهم كذلك اي مسلمون وادان ان اجراء الاحكام على المناقطين لم يدل على انهم مسلمون في الآخرة فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمون في الآخرة قاسم والى هذا المعنى اي الاكتفاء بالتقليد نظر المظاهر اشرف بقول فانها غير مخلص واما في الدنيا لا يحط للاشارة واما في الدنيا فبني احكامها على الظواهر فان قلت ان هذا المعنى مفهوم لقوله غير مخلص في الآخرة واذا كان مفهوما له فكيف يجعل ذلك مناسبا حاصل الاشارة مع ان الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ الا بالترابن البعيدة والحيث بان مراده بالاشارة ما قابل المصريح وعلى هذا على هذا للتعليل اي ولاجل هذا ان يكون الاحكام الدينية مبنية على الظواهر والمعنى ولاجل كون السنة جارية على اناطة الحكم بالظواهر وعدم البحث عن السراير فلاشارة راجعة الى ما مر يجب ما ياسب ذلك قال الغزالي تشديد الزاي وتحقيقها من حكمه رضي الله عنه من ادعى مذهبا ماما ولم يجز على سنته فهو بري منه ويقول له مذهبي العمل لا العلم ومن حكمه ايضا اذا رايت المتأتمنين يتحاسدون ويتناظرون في الدنيا فاعلم انهم اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لا تحرك عقايد العوام اي لا تعلمهم الدليل العقلي وتغلبهم اياه بل يتبعون عقايدهم على ما هي عليه من صحة او فساد في البطن لبنا

الاحكام

الاحكام الدينية على الظواهر هذا مراد الش ولكن يقال للش ان هذا ليس مراد الغزالي بل مراده ان العوام اعتقاد صحيح لكون التقليد كاف فلا تحرك عقايدهم لانه لو حركت اي اختبرت بدليل قطعي لربما تزلزل اعتقادهم وتخلخلت اما ما حمل عليه الش كلام الغزالي فليس مراد الغزالي لانه لا يرضى به النبي ولا المولى ولا احد من الاولياء يعني لان السنة اي ان الغزالي يعني وفيصدا تبعا عقايد العامة على ما هي عليه ان السنة مضت بعدم البحث عن الضاير و اذا كان كذلك فلا ينبغي ان تحرك عقايد العوام بل يتركون على ما هم عليه من صحة او فساد وكلام الغزالي ليس دليلا على الاكتفاء بالتقليد وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك لولا تحركه لكون التقليد كافيا بحيث يكون كلامه دليلا على الاكتفاء بالتقليد هذا مراد الش وقد علت ما فيه وان الحق مراد الغزالي المعنى الثاني لا الاول لان التقليد عنده كاف والنظر مسبق فقط واما يجب لهذا جواب عن سواله واراد على ظاهر كلام الغزالي وحاصله ان قوله لا تحرك لا يقتضي النهي عن بث العلم مع ان السنة ثبت فيها بث العلم لامن اعرض اي والعوام لا يخلوا حالهم عن هذين الامرين واما ان لا يسالوا المعلم او يسالوه ويكون السائل اهلا للمعلم وحق فلا يجب بث العلم لهم فلا تحرك عقايدهم وفيه ان من العوام من يسال ويكون فيه اهلية تبلى اي تحبب السراير المكر كاعتقاد ان الصحابي بنى تغيير

المتكرو ذلك يكون بتعليم العلم وقد جعل الخو دفع
 لما يقال ان قوله والتلطف الخ مضاف الى ما مر من ان الموام
 ليسوا اهلا للتعلم وحاصل الجواب انه جعل في الأدلة
 تسعة ثمانية القطعي ويجعل عليه ما سبق ومنها اقتناعي
 وعليه يجعل قوله بما تشبهه الخ فتخاطب الموام بما يقتضي
 والواو تعليلية اي فالطريق الموصلة للعلم لهم تسعة
 لان الله قد جعل الخ والأدلة عطف مرادف
 المكراي سوا كان بدعة او كفرا والتلطف اي الرفق
 وعدم العيق لان تغيير المكراية بالتلطف وتارة
 بالمسئف فقيده بالتلطف مما يميل الى صحة القول
 بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك القايل يرى
 وجوب النظر وجوب المزوع وحقه فالمتقدم وان كانت
 مومنا عنده الا انه عاصي وصادق بان يكون ذلك القايل
 يرى استحباب النظر وحقه فالمتقدم مومن الا انه مرتكب
 لحكوا في الأولى او مكروه لان مخالفة المندوب اما مكروهة
 او خلاف الأولى وصادق بان يكون ذلك القايل يرى
 ان المنظر مكروه او خلاف الأولى وان التقليد هو
 الأرجح لكن المتبادر من كلام الله الاحتمالين الأولين ولذا
 اضرب على وجه الانتقال الى الثالث بقوله بل ويرى ما
 رجحانه الخ اي فحيث كان يرى رجحانه فالمتقدم مندوب
 والمنظر مكروه او خلاف الأولى ودرجة الاجتهاد
 الاضافة للبيان وقوله والنظر الخ عطف تفسير على
 الاجتهاد وليس المراد بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل

الاحكام

الاحكام الشرعية وغيرها بل المراد بالاجتهاد به النظر
 في علم التوحيد ما تواولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر
 وعمر اللذين هما افضل الامة وكذلك الصحابة كانت
 الواحد منهم لو سئل عن حقيقة الجوهر او عن حقيقة
 المرض لقال لا ادري بل ما تواولم يعرفوا حقيقة هذا
 ولا حقيقة هذا وحقه فالحالة القامية بهم حالة تقليد
 فلولا انها اشرف الحالات لما ارتكبوها فخذ ايلا على
 ان التقليد ارجح من المعرفة ولم يعرفوا الجوهر اي
 حقيقة وهي ما قام بنفسه سوا كان مركبا وهو المسمى
 بالجسم او بسيطا وهو الجوهر العرود وقوله والمرض اي
 ولا حقيقة المرض وهي ما قام بغيره مع ان الاستدلال
 على حدوث العالم المتوقف عليه الاستدلال على وجود
 الله متوقف على معرفة حقيقتها ونقل عن الأستاذ
 يميل انه بالنسبة للعامل عطف على قال اي ونقل ذلك
 البعض اي قال ونقل الخ ابن فورك بضم الفاء فتح
 الرامن تلامذة الاشعري بقيت لجنة خالية اي في
 حكم الخالية لانه لا يدخلها حق الا المعارف لا المعقولات
 والمعارف قلية واذا كان اكثر الامة المشرقة على التقليد
 فيكون التقليد ارجح حكى بالخ بالنسبة للمفسر اي قال
 حكى الخ او بالنسبة للعامل اي حكى ذلك البعض عليهم
 بدين المجازي اي والمجازي شأنهم التقليد وهم فيكون
 هو الأرجح لانه قد امر به بعض السلف والمراد ببعض السلف
 الذي قال ذلك القول سفيان الثوري فقد حكى ان عمر بن

مبيد للمعتزل لما جعل المنزلة بين المنزلتين قالت له عجمونه
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن ولم
يثبت منزلة نالمة فيبطل قولك فمنها سفيان الثوري
فقال عليكم بدين المجازي اللهم ايمان المجازي هو الايمان
التقليدي اي اللهم ارزقني ايمانا كما يمانهم فالمنزلة قطع عمره
في السطر والاستغفار بعلم الكلام وقد طلب التقليد عند
القدوم على الدار الآخرة فلولا انه ارجح ما عليه
وقال عمر بن عبد العزيز لو كان من العادلين الذين قيل
كلهم وحيث به وقوله عند اهل الاهواي عند اتباع
اهل الاهواي يبال هل ينتهم او لا فقال للمسايل
لا تبهم وعليك بدين الصبي والاهواي هو والمراد
باهل الاهواي اهل الاراذل الذين يتبعون رايتهم في العقائد
عليك بدين الصبي المراد بدينه التقليد وقوله الذي
في الكتاب ذكر بعضهم ان الكتاب هو المكتب اي محل التعليم
وذكر بعض ان المراد به الجماعة الكاتبة والمفتوحة على
الاول عليك بدين الصبي الكاين في المكتب وعلى الثاني
عليك بدين الصبي الكاين في جملة الكاشين اي في جملة
ففي معنى من على الاخير وما يخص الصبي بالذي في الكتاب
لانه هو الذي يؤمن عليه من الاعتقادات الفاسدة
لكون فقيهم يعلمهم بخلاف الاولاد الذين ساء بهم الملب
فانه لا يؤمن عليهم من الاعتقادات الفاسدة وقوله
ودين الاعرابي اي الذي هو التقليد فلوان التقليد
افضل ما امر به عمر بن عبد العزيز وقال عمر الاولى

ان يقول

ان نقول ونقتل عن عمر وروى ما سواهها اي ما سوى
دينهما اقوى ايمانا وارسخ اعتقاد اعطف للاعتقاد
على الايمان من غير لان الايمان مرجعه للكلام نفسي وهو
قول النفس منت لما مر ان الايمان هو حديث النفس المتابع
للمعرفة فهو اي الايمان ليس من باب العلوم والاعتقادات
ثم ان هذا الدليل لا خير يرجع الى قياس من النكل الاول
ذكر الشافعي صفراء وحذف كبراه ونسبته والاصل هكذا
بعض المعتزلة من اقوى ايمانا وارسخ اعتقاد ان ايمان بعض
من نظري في علم الكلام وكل من هو كذلك فإيمانه ارجح من
ايمان بعض من نظري في بعض المعتزلة من ايمانه ارجح من ايمان
بعض من نظري واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان
التقليد ارجح وهو المدعى لكن هذا انما ينتج المدعى بالنظر
للبعض والمدعى عموم ارجحية التقليد لكل احد تامل
على كل موقف اشار به الى ان فاده ضروري وكالضروري
ولا يحتاج الدليل لكن ربما احتاج الى تنبيه واما غير الموثق
فربما يمتنع صحة وفيه تلويح بدم المستدل بتلك الدالة
حيث جملة غير موفق اما الثالث اي اما بيان ابطال
الدليل الثالث فهو ان ادركت الشافعي في بيان ابطاله
تلك الدالة طريق اللف والنشر المشوش حيث تعرض
لابطال الثالث او لانتفاء الكلام عليه او لكونه ليس
فيه الافضل واحد بخلاف لو ابطال الاول ثم الثاني ثم الثالث
لتعد الفاصل بين كل واحد وابطاله بفصلين وهو
برهان له فيه ان هذا هو المدعى لا الدليل لان الدليل

الثالث كما مر قوة ايمان بعض المقلدين على بعض الماظرين
فالاولى ان يقول وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارسخية
اعتقادهم من المصادرة اعلم ان المصادرة هي اخذ
المدعى حزا من الدليل وهنا جعل صفى الدليل نفس الدعوى
لان الصفى قابله بعض المقلدين ايمانه اقوى واغوى
هو معنى ان لا تكون نفس الدعوى وهي ايمان المقلد ارجح
لان جمهور الامة لا ينفذ فيه ان هذه القوة في مقام المصادرة
وهو المثل مقام اخر فالسبب في التعليل ان يقول انه
اراد بالمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو السطر ولم يرد
بالمصادرة حقيقة المتقدمة اى ان هذا الدليل لثالث
فاسد لانه مبعد للمطلوب وهو السطر واما كان النظر
مطلوبا لان جمهور الخ وعلى هذا يكون قوله لان الخ علة
لكون النظر مطلوبا او يقال ان في كلام الله حذف واو
والاصل ولان جمهور الخ فهو بيان ثان لغرض الثالث
وحاصله ان العلم قسمان منهم من جعل التبعيد كرا ومنهم
من جعله حراما فكيف يجعل هذا المستند راجحا لان
جمهور الخ فيه ان هذا يهدم ما اسمه في هذا الكتاب
من ان المقلد كافر وكذا قوله وبعضهم الخ يهدم ما اسمه
حيث حكاه عن البعض وجوب النظر اى وجوب
الرفع بدليل قوله وتخرجه الخ اصلا اى لا كاملا ولا
متاصلا او المراد لا ايمان له متاصل فاولى الكلام
تحت فهم عاقل اى تحت مفهوم فهم عاقل لان ما قاله هذا
العاقل من خبريات // // // وحاصله ان لا يرضى تحت فهم

عاقل ان التقليد مساو للنظر فضلا عن ان يكون راجحا
عليه فكيف يدعى هذا القايل انه راجح عليه جزما
المستند الخ نصيبه ان الجزم غير التقليد مع انه عينه لان
التقليد جزم بقول الغير بدون دليل فيخيل المعنى لقولنا
ان الجزم المستند للجزم ولا معنى له فلعله اراد بالتقليد
قول الغير تأمل ومن لادنه قبول احتمال الخ فيه ان
الملازم نفس الاحتمال الا ان يقال اضافة قبول الما بعد
بيانية والا حسن ان يقول ومن لادنه قبول التقيض او
احتمال التقيض بتشكيك شكك فيقتصر على احد
المنطقي ويحذف الاخر يكون مساويا لى فضلا عن
الرحمان فكيف يدعى الرحمان بحيث لا يحتمل الخ فقيته
ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به وجوه وذلك الجزم
لا يحتمل التقيض بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به
الاوجه واحد وهو عدم الاحتمال مثلا وذلك الجزم لا
يحتمل التقيض بوجه من تلك الوجوه الجزم بوجدانية
انه لحاصل بالدليل لا يحتمل التقيض لادنه لكونه
جزما ولاها وجا للمطابقة ولا بتشكيك شكك
للدليل والذي يحتمل هذه الامور انما هو متعلق للجزم
كالوجدانية وهم فلا بد من تقدير في قوله الله بحيث لا يحتمل
لخ بحيث لا يقال لا يحتمل متعلقة الخ تأمل ولعله اى
المستدل اراد ببعض المقلدين الذين ايمانهم ارجح من ايمان
بعض الناظرين بعض عالم ينظر الخ وفيه ان تلك المراد
بعيدة من التعبير بالتقليد لان هؤلاء الجماعة الذين

خرقت في حقهم المادة لا يقال لهم مقلد ونحوهم فلا تصح
هذه الازادة تأمل بل هو كالناظر ظاهر ان الناظر
اقوى حاله لان المشبه به اقوى من المشبه مع ان الامر ليس
كذلك وقد يقال ان النوع في المشبه به بسبب الاعتقاد وهو
لان الناظر بحسب العادة والمحقق انما هو الناظر وان كان
ذات المشبه اقوى تأمل وقوله في ان الحاصل علم بيات
لوجه الشبه ويجوز ان لا يكون له في نفسه تقليل
لقوله انما هو بحسب لفظ ويجوز في قدرة الله ان نقل
ابن عرفة عن الشامل الاتفاق على الجواز ونقل المصنف
منع الوقوع بالنسبة للعلم بذات الله وصفاته لانه
مكلف به وكونه مكلفا به يقتضي انه مقدور للعبد
والالتجيم التكليف لوجه من الحكمة ان يجعل العلوم
النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب الحقائق لان الزا
بكونها ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت له
العادة الى نظر لقوله بحيث لا جواب عن ذلك الايراد
وليس المراد ان فاتها بصير ضرورية قاطبة وتوقف العلم
لجواب عما يقال كيف هذا مع ان العلم النظري يتوقف على
النظر الا ان يجوز له حاصله انه وان جاز خرق العادة
لكن لا ينبغي الالتفات لذلك بحيث ينام الشخص الذي لم يحصل
له تلك المنة ويكسل ويقول يجوز ان الله يخرق عادته
ويعطي العلم من غير يقين فالنظر واجب عليه وكسبه
وعدم تقاطيع للنظر يجوز لخرق العادة حرام عليه
والنقبة في الدرس اي في التدريس اي في حاله

باب

باب يصح التليذ للشيخ ويترك جميع المشتغلات له عن
كلام الشيخ من لزوم وحديث وتذكر بامور الدنيا
في النظر اي في المطالعة والرحلة اي ان كان ليس في
بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم انه يجوز للشخص
ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان كفائيا
ولا يبعد مخالفتهم في ذلك كما عاقل وقد روي في الحديث
لهذا هذا شروع الاستدلال على ان العلم لا يحصل الا بالطرق
المذكورة لا يستطاع العلم اي لا يحصل العلم وقوله براءة
لجسم الباطن مع اي مع راحة اي بل لا بد من الاجتهاد
في النظر والنقبة في الدرس وورد انما العلم بالتعليم
اي فلا بد من التعلم والتلقي عن الامثال ولو بالصين
او ولو تطلبوه بالصين اي ولو يكون طلبكم له بالانتقال
والرحلة الى الصين التي هي بلد بعيدة فلوليت شرطاً
في الماضي بل مستحيلة في المستقبل وفي هذا الحديث
دليل على طلب الرحلة الى مكة تلتقى العلم بما يحسنه
المكتاب بقوله اي باجتهاد فهذا دليل للاجتهاد و
النقبة ففيه النارة الى ان العلم لا يحصل الا بالنقبة
والاجتهاد فلو لا نقر هذا دليل على الرحلة مسيرة
شهر المراد مدة طويلة فلا مضموم لشهر واعلم انه
ينبغي للامتنان ان ياخذ عن غيره ما ليس عنده كان
مساوياً له او اعلى او ادنى في العلوم علم كل شيء
اي مما يحتاج له في دينه وحقه فلا ينال في هذا سفره
للقا لغيره لياخذ عنه العلم لان سفره لاجل الاجتماع

بالخضراء خذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق لها بالدين
بل العلوم الباطنية فلما الخضر يفتح الخاء وكسر الضاد
المعتمدين واعلم ان المعتمد ان بنى حي وقيل ولي وعلى كل
حال موسى افضل منه لانه بنو مرسل وقد سافر للاخذ
عنه ففى هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن غيره
ما ليس عنده ولو كان دونه وقد ذكر بعضهم ان الخضر
يجمع بين وحدت فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة
وان لا يكون في قلبه غل لاحد وان لا يبدى خريشا من الدنيا
وان اراد لخرى ان ذلك القائل ان ياخذ ببعض المقلدين
اقوى ايمانا من بعض الناطقين ان اراد بالايمان ما يتناه
عنه من اعمال البر والاولى ان يقول ان اراد بيقين الايمان
كثرة ما ينشأ عنه من اعمال البر اى الاعمال الصالحة فسلم
وان بعض المقلدين يتخفظ من هذا كالملة لما قبله
لان بعض المقلدين يتخفظ من وكانه قال وان اراد بقوة
الايمان في قوله بعض المقلدين اقوى ايمانا كثرة الاعمال
الصالحة فسلم لتخفظ بعض المقلدين من المخاص اكثر من
العلماء ما لا يوجد في كثير من العلماء المناسب ان يقول
كثير ممن نظم وان كان الناطقون هم العلماء اما هو سيد
الله اى بارادة الله اى بسببها وليس بين العلم والعمل
ربط عقلى اى عيش يلزم من العلم العمل وهذا غلط لقوله
والانتفاع ببيد الله اى لانه ليس بين العلم والعمل ربط
عقلى وظاهر ان بينهما ربط عادى وليس كذلك الاول
ان يقول وليس بين العلم والعمل ربط عقلى ولا عادى

وقضية

وقضية الخضر لو كان بينهما ربط عقلى لم يكن بيده الله وليس
كذلك بل لو وجد كان بيده الله ايضا بحيث يقال ان المولى
ان شاء اوجد العلم والعمل وان شاء لم يوجد الا ان يقال
برادة بكونه لو كان هناك ربط عقلى لم يكن بيده الله بمعنى
ان يوجد العلم بدون العمل لان هذا مستحيل وهو لا
يتعلق به تدبر الله لما فيه من قطع اللزوم عن المعلوم
المقتضى فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل
وان المقلد قد يكون اكثر عملا للطلعات من العالم فلا فائدة
للمعلم اصلا ولا معنى للامره قلت احبب الله عن هذه بقوله
الا ان هذا اى عدم الربط او كثرة تخلف بعض المقلدين
فلا يقدح في ولا في شرفه اى ولا يقدح في شرف العلم
اى ولا يؤثر في شرف التقليد عليه وليس العلم الواو
للتقليد اى لانه ليس العلم هو التقليد لما قبله وقوله
على المخالفة اى للشارع اولامره على الموافقة اى موافقة
الامر والشارع وهو متعلق بقوله يحمل ثم هذا العالم
المخالفة اى للشارع اولامره ولما قدم انه ليس بين العلم
والعمل ربط ومن المعلوم ان غرة العلم العمل فيقوم ان
المقلد العامل افضل من العالم الغير العامل دفع ذلك
بقوله ثم ان هذا العالم هو احسن حالا من المقلد هذا
يعتضى ان المقلد حاله حسن ولكن التليل الاى ذكره
للا حسنة بقوله لان المقلد قال بجهور الحق يقتضى عدم
حسن حاله فالقليد لا يناسب الدعوى بل يناقضها
فلا يكون له عمل اى لان العمل شرط صفة النية

بذلك عن رتبة الكون فهذا في غاية الظنون محجوب بحجب الأثر و
 الكاينات وسبب من يشاهد الكوان ولم يحجب عن مشاهدة الكون
 ثم هم في مشاهدتهم أياه وتعيان منهم من شاهد الكون قبل الكوان
 وهؤلاء هم الذين يستدلون بالمؤثر على الآثار ومنهم من شاهد
 بعد الكوان وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر ثم إن
 الذين يستدلون بالآثار على المؤثر قسمان منهم من ينسب الله في كل
 شيء وهذا مقام الصحيح ومنهم من إذا عرف الله بالأمارة في كل
 كل شيء وعاد عن الكون ويصار ليس شيء ملاحظا له غير الله تعالى
 على الكوان بشهود مكوناتها وهذا هو مقام الفناء والعظم إن
 المصنوعات أما حواهرها وأما الأعراض فالسفر في الأعراض فحيث
 تغيرها وعدمه والنظر في الجوهر من حيث أن الأعراض ملازمة
 لها وملازمة الحادث حادث على ما هو معلوم مما ياتي في كل
 متعلق بظهور وهو يدل على قوله لهم أي وظهر كذا واحد منهم
 علم على الوجه الذي قسمه أي أثبت في الأزل فظهور الباري لعباده
 متساوت الرتب فكل واحد يعلم على الوجه الذي سبق في الأزل
 على ما اقتضته الحكمة والحاصل أن المتفاوت في العلم والمعرفة
 إنما هو بما سبق في الأزل من القسمة وليس معرفة العامة كصورة
 الأوليا ومعرفة الأوليا ليست كصورة الأنبياء وليس المتفاوت شيء
 في المعرفة لأنه واحد فإنا وصفت لا يتغير فكل ماله من كمال
 ثابت له أنه لا وابد لا يتغير ومثله ذلك وبعده مثل ما على الشمس
 إذا قوبلت بكوات فإنها تدخل في الكوان الذي فيه الكوات من كل كوة
 بغيرها وليس هذا الاختلاف بمعنى في الشمس فإن قلت إن هذا الله
 أي الظهور بالآيات لكل واحد على ما قسم له ليس خاصا بالعلماء الراسمين

بل يوجد

بل يوجد في العلم غير الراسمين وجه في معنى هذه المدة مع عدم
 اختصاص العلم المذكور من بدلت اللهم إلا أن يقال المراد بظهور لهم
 ظهورا تاما لأن نظرهم في المصنوعات أنهم من نظر غيرهم وجه فترتب
 على ذلك الظهور التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فإ
 لظهور التام متساوت المراتب لأنه ما هو أزيد من الآخر فكل واحد
 يعلم على ما سبق له في الأزل على ما اقتضته الحكمة لأزلية والقسم
 الربانية ولذا قال على ما قسم وقوله بفضل أي حاسة أما متعلق
 بنسب أو بظهور أو بأثر به إلى أن القسمة أو الظهور بفضل تعالى
 لأنه واجب عليه في سابق قضائه أي في قضائه السابق و
 أراد بالسبقية لأزلية أي قضائه الأزل ثم إن القضاء قيل
 أنه أراد ما به الأزلية المتعلقة بالاشياء تعلقا بتجيزا قدما
 وقيل أنه عليه بالاشياء لكن على كل من القولين يكون الكلام فيه مركبة
 لأنه لا معنى لكون القسمة راقعة في الإرادة إنما المراد أنه متعلق بالإرادة
 أو العلم بالكلام فيه تسمي والظاهر من ذلك أننا نحمل في معنى البا أي
 بقضائه السابق وقوله في سابق الخ متعلق بقسم والمراد بالقسم
 البسوت وقوله الفكارى المراد به الكتابة مراد به البسوت قوله
 ومن عليهم هو عطفا على شرح أيضا وقوله فيها الضمير للمصنوعات
 والمراد بالمقوم الصحيح أي ومن عليهم بالسطر الصحيح في المصنوعات
 بأن كان النظر فيها من الجهة الموصلة لوجود الصانع وهو الخلق
 أو الامكان لأن الجهة الغير الموصلة لذلك كالوجود لأن النظر
 في المصنوعات في هذه الجهة فإسداء الضمير عايد على الملئ بالملئ
 المتقدم بل معنى طائفة مخصوصة من الملئ وهم الصوفية في الملئ
 عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات التي هي عجائب السموات والأرض فظهور

في العلم فالكلام فيه تسمي والظاهر من ذلك أننا نحمل في معنى البا أي

لا نعلم الا بالايان وتقليد هذا في المعنى ترجيه
لنقله هو احسن حالا وهذا التقليد ينافي مقتضى
التقليد الذي قبله لان هذا قد اثبت له عملا ومخالفة
حسن وقوله بل لا اثر لهذا هذا يخالف ما قبله ويناسب
التقليد الاول المنهون لا عمل له وبالجملة فكلام المتكلم فيه
تضادهم فتأمل ذلك ان نقول مراد النفاذ للجمهور قالوا
بعدم ايمان المتكلم فلا صحة لعمله وغيرهم قال بصحة ايمانه
وصحة عمله واما العالم فقد اتفق على صحة عمله والعمل له
المتفق على صحة احسن من المختلف فيه ففقد التثبت الملة
المدعى كما ان الملة الغاية منجته له وقوله بل لا اثر لغير
اثر ابطال المدعى بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم وذلك
كعمل المتكلم فالمراد بعدم العلم في المقام التقليدي وقوله
اصلا راجع لقوله بل لا اثر وقد شدد الواو للتقليد
وهو ملة لقوله بل لا اثر للعمل الخالي لكن هذا التقليد
فيه شيء وذلك انه قد جعل له دليل عين الدعوى فهو
مصادرة فالمدعى اعمال المتكلمين لا تنفعهم وقد جعله
دليلا اصلا راجع لقوله لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد
بالعلم هنا العلم المقوم للعمل اي المتعلق به ونرى
معناهم اي كالتقليد من فهم في معنى الرهبان اي عمالين
لهم من حيث ان كلا على كثر وان اختلف معتقد كل فان
اعتقاد المتكلم موافق للواقع واعتقاد الرهبان مخالف
له وقوله على انفسهم في الدنيا اي بكثرة العمل لا ينفعهم
شي في الآخرة اي لكونهم كثر في الواقع ثم لو جئنا

لنقله للمرتبب الذكرى ثم بعد فكر ما مضى قولك لو
جئنا لكان الحاصل ان ما مضى من انه ان اراد ان بعض
المتكلمين اكثر عملا للطاعات وبعد عن المعاصي من كثير
من العلم فسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعل هذا الزمان
المتشبهين بالعلماء وليسوا على حقيقة واما العلم الحقيقي
فلو جئنا لكان الحاصل انهم لمسة التي انصروا بها وبعد ما لم
من المعلوم لغاب جميع اعمال العوام خصلة جميعه من خصال
فان يا ايها القائل ان بعض المتكلمين اكثر عملا من بعض
العلماء لك شبهة وهو انك رايت بعض الناس يشبهوا
بالعلماء وعلمهم قليل ورايت بعض العوام علمهم كثير فقلت
ما قلت لكن هؤلاء الذين رايتهم يشبهون بالعلماء وليسوا
على حقيقة ولورايت العلم حقيقة لم تقل ذلك هذا
حاصل كلامه لعل الحاسن اي الاعمال الحسنة فلفظ
الاعمال على الحاسن تفسيرى وشايخ الاوليا الاضافة
حقيقية والمراد بشايخ الاوليا كبرائهم كالائمة المجتهدين
وعطف المشايخ على الكرمسا وقوله الذين هم اي مشايخ
الاوليا وقوله قدوة اي متبع بفتح الباء وقوله المتكلمين
المراد بهم الاوليا فيهم وما لم عطف على قوله الحاسن
وقوله من المعلوم بيان لما لم وقدم الاعمال على المعلوم مع
ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم على العلم
ينبغي له ان يلاحظ العمل وقوله ثم بثها عطف على قوله
من المعلوم واتي بضم التي للمرتبب للاشارة الى ان بث
المعلوم فرع عن وجودها وحصيلها والمراد بثها تعليمها

ثم لو جئنا لكان الحاصل انهم لمسة التي انصروا بها وبعد ما لم من المعلوم لغاب جميع اعمال العوام خصلة جميعه من خصال فان يا ايها القائل ان بعض المتكلمين اكثر عملا من بعض العلماء لك شبهة وهو انك رايت بعض الناس يشبهوا بالعلماء وعلمهم قليل ورايت بعض العوام علمهم كثير فقلت ما قلت لكن هؤلاء الذين رايتهم يشبهون بالعلماء وليسوا على حقيقة ولورايت العلم حقيقة لم تقل ذلك هذا حاصل كلامه لعل الحاسن اي الاعمال الحسنة فلفظ الاعمال على الحاسن تفسيرى وشايخ الاوليا الاضافة حقيقية والمراد بشايخ الاوليا كبرائهم كالائمة المجتهدين وعطف المشايخ على الكرمسا وقوله الذين هم اي مشايخ الاوليا وقوله قدوة اي متبع بفتح الباء وقوله المتكلمين المراد بهم الاوليا فيهم وما لم عطف على قوله الحاسن وقوله من المعلوم بيان لما لم وقدم الاعمال على المعلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم على العلم ينبغي له ان يلاحظ العمل وقوله ثم بثها عطف على قوله من المعلوم واتي بضم التي للمرتبب للاشارة الى ان بث المعلوم فرع عن وجودها وحصيلها والمراد بثها تعليمها

وممارستها وجهاد الكل مبطل اللام للتقوية والمراد
بما ذكر من المبطلون المعتزلة والملا سفة فكل ما يقيم ولحد
منهم شبهة يبطلها العالم فابطالها جهاد من كل جاهل
ومبتدع المحل للصير والاصل حتى اقتطع منه اى من ذلك
المبطل المشوق لخوافا اظهار اشارة الى ان ذلك المبطل
جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل الجاهل جهلا مركبا لانه
هو الذي له قدرة على اقامة الشبه الى الاحتلاس
الاختلاف وقوله من الدين اى من اطراف الدين وهذا
كناية عن اخذهم شيئا من امور الدين ويخونه لتقوية
مجمعهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى لان الردية
تستلزم لجهة فقد سرق هذا لجاهل قوله اهل السنة الله
يرى واحضاها ولم يقل بها بل قال انه لا يرى ولعل الاولى
اخذهم شيئا من امور الدين وتاويلهم لها لاجل احتلالهم
وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ باضرا الى ربها ناظرة
فقد اخفى المعتزلة الى ربها ناظرة واولو بان المعنى
منظرة لا بتاويلها لغاب جواب لو من قوله ثم لرحمتنا
الحز والمكرمة بضم الراء الوصف الحميد من علم او عمل
وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال
العامة فى ادى حصلت من خصالهم ان ثواب الخصلة
الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع العامة فتاهل والمراد
بعامة المسلمين الذين عرفوا التقايد بلا لاهل الجالية
والا فالقلد لا عمل له لكن مشاهدة لخواى ان الذليل
بان عمل المقلد اكثر من عمل العالما له عذرو وهو مشاهدة

الناس

الناس المتشبهين بالعلما فى الهيئة وفى الواقع ليسوا بعلما
فاعتقد انهم على الكونهم على هيئتهم وهؤلاء الناس تصدر
عنهم المعاصى بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل
العلما وعزة عطف على مشاهدة هي التي حسرت المنا
ان يقولها الكتاب حسرتا اى مشاهدة ما ذكر وعزة
جود من ذكر لان يقال فرد الضمير واثنه باعتبار جوعه
للمحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل الماسطر للمولف
وهو ابن زكري كان من اكابر العلما معا صرا للمولف وهو
القابل ان عمل المقلد اكثر من عمل العالم بما قبله
متعلق بالجاهل اى انه جاهل بذلك فقط لانه غير عالم
بل هو من اكابر العلما والمناقب جمع منقبة وهى لفظة هيبة
من علم او عمل على ذكر متعلق بحسرت مترهين العامة
من اضافة الصفة للموصوف اى العامة امترهين اى
الشبهين بالرهبان من جهة ان علمهم لا يتفرع
معرض عن بكسر الميم وفتح الراء فى الاصل التوب
التي تعرض فيه العروس ليلة الدخول على زوجها استعير
هنا للصفة اى صفة العالما اعنى المحافظة على الاوامر
واجتناب النواهي ولما حصل ان المحافظة على الاوامر
اجتناب النواهي من اوصاف العلما فهذا الجاهل لما شاهد
المتشبهين بالعلما فى الواقع ليسوا بعلما يعلمون المعاصى
وشاهد بعض المقلدين يحافظون على الاوامر بحسب على
ذكر العامة بوصف العلما بحيث قال انهم يحافظون على
الاوامر اكثر من العلما ففى قوله فى معرض معنى الباطنة

بذكر قوله ذكر العلم من اضافة الصفة الى الموصوف اي تجسر
 على ذكر الصفة بوصف العلم الذين شاهاهم ان يوصفون
 به في زمرة اي جماعتهم واما الثاني فالحاي واما
 بيان فساد الدليل الثاني وقوله وهو ملحقا له يوم
 ان الثاني هو خصوص ما ذكره تقدم ان الدليل الثاني
 اطراف ثلاثة والذي ذكره هنا عن بعض السلف بمضاه
 فقوله واما الثاني على حذف مضاف اي واما بعض الثاني
 اي واما بيان فساد بعض الثاني وقوله ولا دليل اي
 فنقول فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا كالثالث
 على صحة التقليد اي فضلا عن ارجحية عن النظر وهذا
 سيدفع ما يقال ان المدعى بقوله بارجحية على النظر يستدل
 على ذلك بما تقدم فكان المناسب ان يقول الله فلا دلالة
 فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب انه يلزم من
 نفى دلالة على صحة التقليد نفى دلالة على ارجحيته
 على النظر لان ارجحيته فرع عن صحته فاذا انتفت
 الدلالة على الصحة انتفت على ارجحيته وقوله فلا دليل
 فيه على صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة
 القول بارجحية التقليد الذي اقام المدعى عليه الدليل
 لان مراد هذا القائل الذي قال عنيكم بدين المجاز
 وهو بعض السلف وهذا بوجيه لقوله ولا دليل فيه
 لانه بما اجمع اي بالعقائد التي اجمع لها المراد التمسك
 بها على وجه النظر لا على وجه التقليد من اصحابه
 لبيان السلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة
 والتابعون

والتابعون وتابع التابعين كما شهد له حديث خرم
 قرى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتقول الله والتابعين
 فيه حذف الواو مع ما عطفت اي وتابع التابعين واما
 مطلق السلف فهو ما قبل الخمسة كما يدل عليه كلامهم
 حتى وصل عليه لانه الاول حذف قوله عليه لانه الوصل
 المعلوم لا العلم وايضا قوله حتى وصل عليه ينافي قوله
 الى من ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل عليه يقتضي
 ان المجازين والصبيان في الكتاب والاعراب من اهل العلم
 وقوله الى من ليس اهلا للنظر يقتضي انهم ليسوا اهلا لاسلم
 في قول حذف عليه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا لانه
 الا ان يجعل العلم بمعنى المعلوم وتجمل الاضافة للضهير
 بيانية فتأمل وقضية قوله الى من ليس اهلا للنظر
 كالمجازين ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة
 لا وهي طريقة ويلزم ان تكيف من لم يكن اهلا للنظر
 مكلف بما لا يطاع وهناك طريقة اخرى وهي ان من
 بلغ عاقله وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون الا من اهل
 النظر ثم بعد هذا كله يقال ان بعض كلام السلف على
 هذا التاويل الذي قاله الله حجة على التاويل لان الامر
 بالشك بما وصل للمجازين ومن ذكر معهن ممن يعتقدون
 السلف الصالح والعرض انهم ليسوا اهلا للنظر فيكون
 ملحقا بهم انما هو على سبيل التقليد وقد امر بعض
 السلف تأييد عنهم فيقتضي ذلك رجحان التقليد
 وهو مطلوب لخصم الذي هو ابن ذكرى فتأمل

والصبيان في هذا يعارض ما سبق من ان من بلغ عاقلًا عليه ان يعمل فكره في هذا بقية الصبي من اهل النظر وما سبق هو التحقيق لان الدليل يكون في نفسه وان عجز عن التعبير به فقد تقرر في ذهنه انه فعل ذلك فعل لا بد له من فاعل وان لم يقدر على التصريح بذلك اهل البدو وصف كاشف المستدعة هم خلاف اهل السنة وهم اثنان وسبعون فرقة كلهم في النار القدرية ائمة القائلين ان للمبدعة قدرة اختيارية موفرة والمرجبة اي القائلين ان العبد الواقع في القرآن والسنة ليس على حقيقة بل المتصور منه الرجوع عن المصيبة فارجحنا النص في خبره والثبوت على اعتبار التجربة اي القائلين انه ليس للمبدعة قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرنا باطنا والروايات في فرقة من اهل الضلال لقبوا بذلك لرفضهم سمية زيد بن علي زين العابدين ابن الحسين بن الامام علي بن ابي طالب حين لم يوافقهم على التبرك من الي بكر وعمر وقال لهم كانوا قد يري جدى من لا وجود لهم اي لم يجمعهم لاكلهم وحقه فلا يبا في ظلامه وجود البعض في زمن السلف كما يدعي عليه ما ياتي عند ذكر ما في الصحابة وفصائلهم وهو قوله واخذ ادركه على بعض الله عنه زمن المستدعة واخرهم وقوله من لا وجود لهم راجع لجميع ما قبله فهو بيان للمستدعة لا لما أحدثته المستدعة وقوله وغيرهم كالحزب من نسبة لحرورية فزية قريبة من الكوفة خرجوا اهلها على سيدنا علي والحكماء في احكامهم وقالوا بتغيير مرتكب الكبيرة خاصهم هو

المجتهد

في رواية اخرى عطف على التمسك بغير الامور العقلية

المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس بمجتهدا وقوله خاصهم وعامهم بدله من السلف الصالح وفي نسخة في خاصهم وعامهم وهو بدل من الطرف قبله اي ما لا يوجد في اعصار السلف الصالح في عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اي المحدث اي الذي أحدثه المبتدعة وظاهر ان المحدث كل يتبين بالامثلة وليس كذلك اذا المحدث الموجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول وذكرك ذلك على وجه الاحتياط اي بتمامه بطوله واما الاعل وجه الاستدلال فلا بطوله فلذا ذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اي في جملة والا فالمحدث كثير فذكر بعضه لا يبين جميعه شيان حارة من ذلك اي المحدث المعترلة هم فرقة من القدرية من تقييد ارادة لغيره ان المعترلة لا تثبت الارادة نعم تثبت كونه مريدا لانهم لا يقولون بصعوبات المعان بل يقولون انه قادر بذاته ومريد بذاته لانه فان اولت الارادة بكونه مريدا فلا اعتراض ان هذه هي المقالة وهنالك الكفر والمخاصم لا مستند لها ينبغي للشرع وانما مستندهم في ذلك شيء باطل وهو ان الامر هو الارادة اي عين كونه مريدا ولا يوجب به الصغير اي نطق به نطقا متكررا متولعا به يقال كماله بالشيء نطق به على وجه المحام وان به ليظهر ان هذا الاستمرار يبلغ الغاية في التامهي صار كانه معلوم الاولى حذف الكاينة المناسبة قوله لا يوجب به الصغير لا على معناه اي قصوره وادراكه وان لم يكن عن دليل وقوله ومن لم يعرف

اي ومن لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال انهم
 نطق بذلك متكررا صغيرا كبيرا لا يكون الا عارفا للمعناه
 واجيب بان الصغير غير المميز يمكن تكرره منه من غير معرفة
 لمعناه او يقال ان قول الله من عرف معناه اي بالليل
 ومن لم يعرف معناه اي بالليل فاستقامت العبارة
 وقوع الكائنات خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله
 وانما ما ساء الله كان عطف على وقوع حتى ان جملة
 المصافة لم تسميهم جملة وان كان اعتذارهم حجة في
 نفسه باعتبار انهم اسندوا المصية لله وهم غير مميزين
 في ذلك نظر المتقضي الشرع اذ مقتضى الشريعة ان الانسان
 ينسبها لنفسه ويتوب منها وهذا بخلاف الطاعة فان
 الاول للانسان اسنادها للمولى ولان اعتذارهم والردم
 اتيان حجة لا تقسمهم جهلهم اذ لا حجة للمعبود على الله
 بحجة الهالكة يتصرف في ملكه بما يشاء وعو هذا اي ما
 احده المتعزلة من القول بعدم ارادة الله للمعصية وقوله
 ومن جواز بيان لما انكره المعتزلة اي ونحو هذا الضلال
 المحدث ما انكره المعتزلة الذي هو جواز الخلق والامر
 المعتزلة جواز المنول كان اوضح وانما الخرافة بالرفع
 عطف على ما في قوله ونحو هذا ما انكره لا يجز عطف على جواز
 لفساد المسمى خلق الجنة اي لان فلا ينافي انهم يتولد
 بوجودها في المستقبل ومثل هذا اي المحدث المذكور
 كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
 ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض

السلف

السلف المشار له بقوله لان مراد هذا القايل الامر بالتسك
 بما اجمع عليه السلف اي على وجه النظر وليس مراده الامر
 بالتقليد اسن عبد العزيز بمثل هذا اي بمثل قوله بعض
 السلف عليكم بدین العجايز ومثاده ان عمر بن عبد العزيز
 قال عليكم بدین العجايز مع انه انما قال عليكم بدین الصبي
 والاعراب وهذا ليس مما تلا لقوله عليكم بدین العجايز الا
 ان يقال المراد المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ
 عمر بن عبد العزيز كان رضي الله عنه زاهدا عدلا وكان ينهى
 بناته عن كونهن يمين على ظهورهن ويقول ان الشيطان
 يمسك المرأة اذا قامت على ظهرها حتى شئ اخر وهو
 ان قول الله ويدل قطعا فيه نظرا لان ما قاله عمر بن
 عبد العزيز من جملة ما استدل به القايل بصحة التقليد
 وادحجته على النظر فهو يحتاج للتاويل ايضا فكيف يكون
 كلام عمر يدري قطعا على التاويل في كلام بعض السلف مع ان
 كلام عمر يحتاج للتاويل ايضا واجيب بانه وان كان محتاجا
 للتاويل في حد ذاته لكن اتيان عمر به جوابا للسؤال عن
 اهل الاهواء على ما قاله الله وان تسلك به المخالف
 فنامل قوله ما كان عليه السلف فهو امر بالتسك به السلف
 على وجه النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه
 الالفاظ مراده بها الاطراف الثلاثة التي هي الدليل الثاني
 لان المقام له وقد يقال ان ما قبل بل هنا عني ما بصرفها
 وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد الامر بالتسك
 بما عليه السلف لا الامر بالتقليد مستفاد منه ان هذه

الانفاطحة عليه لانه لا يصح ان يكون الواقع قبلها
 عني ما بعدها والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب
 بان قوله بان نقول ان صراحة بخلاف ما قبل بل فانه يعلم
 منه ضمنا انه حجة عليه وحذر من النظر لانا كانت
 ذلك القائل تحذرا من النظر لانه يرى ان التقليد راجع
 النظر مرجوح والمرجوح محذور منه هي في حقيقة هذا
 مقول القول وقوله حجة عليه اي بعد التاويل الذي قلنا
 والا فليجب ظاهرها حجة له لانه على الخفية ان هذا
 ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزادوا هذا فيقتضي
 انه كان قبل ان يحصنوه حاليا من البراهين فيكون تقليدا
 وهم مقتضاه ان السلف كانوا يقتضونه على وجه التقليد
 وهم فمهم حجة للتي يلحقه التقليد لا حجة عليه وقد يجاب
 بان المراد بدين المجاز الذي كان عليه السلف الصالحين
 الخالص والمعرفة الصافية من الشبه اي الاعتقاد بحازم
 عن دليل الجالي مركز في نفوسهم والدي زاده النظار من
 اهل السنة عليها انا هو براهين تفصيلية الى ترتيب براهين
 على صفة المساطقة صوابها عن شبه المضامين فاما
 به المعرفة لا التقليد فصار هذا المستدل سيدا على الكفا
 بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة ولا يخفى ان
 الامر بالمعرفة حجة عليه لانه ينتهي الى ضرورة ان لا يتقدم
 ذات ضرورة اي يحكم العقل بضرورتها بحيث يجب ان لا
 لا يتمايزها للصروج وهذه الخشية لازمة لما قبلها ومن
 تحقق له الخروج المذكور فلا يتكلم معه ولا يلتفت لدعواه

قوله

ديوان العقل اسبه العقل بدناير وانبات الديوان
 او دفتر الذي تنسب فيه الاشيا تحصيل وحاصلاته
 العقل كما هم مكتوبون في دفتر من انكر تلك البراهين
 من ذلك الدفتر كونه صار غير عاقل العقلية ومنه
 كاشف فيما تقبل فيه في العقائد التي تقبل تلك الادلة
 فيها ما وافقة على العقائد وضمير تقبل عايد على الادلة
 وهم فالصلة حرق على غير من هي له فكان عليه الا بران
 او تقبل هي والمراد بالعقائد التي تقبل فيها الادلة العقلية
 السمع والبصر والحداد ومعنوياتها واحوال الاخرة
 جعلوا على حرد دين الاسلام اضافة حرد الى دين بكنانية
 وحرد بمعنى محروز والافالمز نفس الاسوار لان حرد الشيء
 ما يحفظ به ذلك الشيء هذا كله على جعل على المتقدمة و
 يصح جعلها تفصيلية والحرد بمعنى الحفظ ولا
 حقيقة وفيه مجاز الاول لان المحروزية انما تحصل
 بالاسوار وقوله اسوار اي دلة فقيه استعارة مصر
 ويجمع بين المشبه والمشيبه به الصوت من الخلل في كل
 وهم بقوله وهم جعلوا الخ راجع في المعنى لما قبله من البراهين
 انقطاعية والادلة العقلية فلو حذف قوله فهم لم يبق
 بعد قوله وبالادلة العقلية فيما تقبل فيه لما انت له
 ككان احسن فلو الكلام من التكرار ويكون قوله لما انت
 له طرفه لمصنوه دين الاسلام اي دين اهل
 الاسلام والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية و
 المراد بالاسلام الانقياد والظاهر اي دين اهل الانقياد

مضافة

الظاهر والباطن وانما تدركنا اهل الادب الذين انما ينسب لاهل
الافتاء والافتاء فلما قدمت الخ اي حين قدمت وقوله
جيوس مبتدعة لاصافة للبيان والجيوس جمع حينس وهو
لجماعة الكبيرة اي فلما قدمت لجماعات الشيعة من المبتدعة
التي لا تخص كثرة اي لا تخص كثرتها اي كثرة اقرارها
او وجهة كثرتها فهو منصوب على نزع الخافض عن التمييز
نحو استلاب اي اختطاف ذلك الدين بجمالات
اي باعتمادات اي معتقدات فاسدة كابد الله يرد به
بقولهم الله لا يرى وقوله وابدا لجمالات الخ تفسير لقوله
استلاب الخ وقوله يهلك الخ اراد بالهلاك ما يشمل العقائد
وانما لم يكن دايما فان معتقد المعتزلة ليس بكم اهل فيه غلاب
غير محله وقوله من اتبعها اي من اعتقدها ثم لما اتت ثم
للترتيب الذكر والمعنوي اي ثم لما اتت اتيانا ثانيا
بعد الاثبات الاول وحاصله انهم اتوا اول اريدون الخساد
الذين فرد عليهم اهل السنة بالادلة ثم قدموا ثانيا يريون
خدش الادلة واليه اشار بقوله ثم لما اتت الخ بمخالفة
جمع معوله بوزن منير وهو كحديثه التي تقطع بها في الجبل
واضافة معاولة للشبهات من اضافة الشبه به للشبه
اي بالشبهات الشبيهة بالمعاولة بجامع الخدش بكل لان
المعاولة خدش في الجبل والشبه خدش في الادلة وذلك
كقولهم الله سبحانه وتعالى لا يرى لانه لو كان يرى لكذب
في جهة لكن التالي باطل فيبطل المقدم فهذه شبهة خدشا
وهدموا بها دليل اهل السنة الذي اقاموه على قولهم الله

سبحانه

سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الدنيا والاحرة لانه موجود
وكل موجود يصح ان يرى ويرد عليهم بان الروية لانه
تستلزم لجهة عقلا وانما تستلزمها عادة فيجوز ان تحرف
فلك العادة ويرى لا في جهة ولا مانع من ذلك فاعمل
اسوار الادلة من اضافة الشبه به للشبه اي الادلة الشبيهة
بالاسوار وسلام الاوهام اي وبالاوهام الشبيهة
بالسلام والمراد بالاوهام ما توهمه من الشبهات وقوله
او التخيلات اي التخييلات من الشبه اي وبالتخييلات
الشبيهة بالسلام والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات
وبالتخييلات التخييلات والموهومات والمخيلات المراد
بها الشبه لتجاوزها الى حرز الدين اي ليتوصلوا
بها الى حرز الدين فتفسد واصافة حرز الدين للبيان
وحرز يعني حرز وفي كلا آحيالك نقوله لتجاوزها
الى حرز الدين حذف منه ما اثبت في الاول والاصل
لتجاوز ويهدم بها حرز الدين وقوله اول ابعاد الشبهات
تهدم بها الخ فيه حذف ما اثبت في الثاني والاصل لتجاوز
وتهدم بها اسوار الادلة فتد حذف من كل ما اثبت في
الاخر بالفت الخ هذا موخر في المعنى عن قوله نظرت
اي لان المبالغة في الاحتياط فرب على النظم فقوله و
نظرت عطف على بالفت من عطف السبب على السبب
فتامل وقوله في الاحتياط اي في الحفظ للدين
ونسخ الخ عطف مراد في قاطعة اي للخصم اي
فهي اجوبة ملتبسة بادلة عقلية وذلك كالجواب الذي

قلناه في رد انكارهم المروية وحاصله ان الملازمة في شرطية
 دليلكم ممنوعة لان لزوم لجهة المروية عادي لا عقلني يجوز
 تخلفه ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون
 عقلية لا يجيد الماقل عن الادعاء لتلك الاجوبة لقوله
 عن الادعاء متعلق بخذوف والمراد بالادعاء القبول و
 التسليم وقوله لا يجيد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة
 من لوازمها الادعاء اليها وانفقوا المناسب للتعبير
 بالثا التعريفية وقوله في جميع ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير
 العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الدخاير في
 العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي يغيب ويخبر
 للعاقبة واسار الله ان الادلة والاجوبة انت لهم من
 الكتاب والسنة ومن الصحابة لامن هذا انفسهم وانما زادوا
 التبريرات والتعابير وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه
 ذلك من قواعد كلية الذين هم القدوة صفة للصحابة
 وانما كان الصحابة قدوة لهذه الامة مع اذ قدوة الامة
 الامة المارسة لان الامة الاربعة علومهم لا يخرج عن
 علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع
 الفروع والاصول وان كانت الاصول لا بد فيها من الادلة
 ولا يقبل فيها ان يتجاسر من ان يتجاسر في العلم
 حد في الجار وابتعا المجرور وهو مطرد مع ان وان و
 قوله يروى اي يتصدق وقوله الاختلاس اي الماخوذ والسرقة
 معنى الابطال وابطاله يكون بمقتضى فاسدة وفي تفسيره
 بالاختلاس اشارة الى انهم يطلون المتقية بحيلة

في بيان ذلك في رد انكارهم المروية وحاصله ان الملازمة في شرطية دليلكم ممنوعة لان لزوم لجهة المروية عادي لا عقلني يجوز تخلفه ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون عقلية لا يجيد الماقل عن الادعاء لتلك الاجوبة لقوله عن الادعاء متعلق بخذوف والمراد بالادعاء القبول و التسليم وقوله لا يجيد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة من لوازمها الادعاء اليها وانفقوا المناسب للتعبير بالثا التعريفية وقوله في جميع ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الدخاير في العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي يغيب ويخبر للعاقبة واسار الله ان الادلة والاجوبة انت لهم من الكتاب والسنة ومن الصحابة لامن هذا انفسهم وانما زادوا التبريرات والتعابير وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه ذلك من قواعد كلية الذين هم القدوة صفة للصحابة وانما كان الصحابة قدوة لهذه الامة مع اذ قدوة الامة الامة المارسة لان الامة الاربعة علومهم لا يخرج عن علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول وان كانت الاصول لا بد فيها من الادلة ولا يقبل فيها ان يتجاسر من ان يتجاسر في العلم حد في الجار وابتعا المجرور وهو مطرد مع ان وان و قوله يروى اي يتصدق وقوله الاختلاس اي الماخوذ والسرقة معنى الابطال وابطاله يكون بمقتضى فاسدة وفي تفسيره بالاختلاس اشارة الى انهم يطلون المتقية بحيلة

فهم

فهم مشايخهم المحتلس الذي ياخذ الشئ خفية عند
 غيبته لم يعتبر بغيته ولم يقل عند موته اشارة الى انه عليه
 السلام حي حياة حقيقة الان وان الاحسن ان يقال فيه
 انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان حقيقة الموت عليه
 السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن ذلك في اول عصر الصحابة
 بل في اخره كدة خلافة علي وقد حجاب بان عند معني بعد
 وبعد حقيقة في الرمن المتسع حتى ورت على امته من
 المعارف ما يدعون له اعلم ان تلك المعارف ليست من الدين
 الذي هو النسب الاصلية والفرعية بل معارف ربانية
 شاعنها قوتهم على تقرير البراهين وعلى التصرف فيها و
 الخصوم كما يبيده كلام الله اهل امته في حرز ملته
 فيه ان الملة هي نفس الدنيا ومن جملة العقائد والذي هو
 ورثه النبي لعل امته العلوم والمعارف التي رفعوا بها
 الشبه الواردة على العقائد وهي غير الملقاة اعني الدين و
 حق فالبيت لا يناسب ما قبله لان معنى البيت ان النبي
 اهل امته في ملته لان حرز بمعنى حرور كما مر فاضافة
 لما بعد ببيان الله الان يقال انه حرز هنا بمعنى حرز
 اي اهل امته في الحرز والمحافظة لملته وهي المعارف و
 الاضافة حق حقيقة وقوله كالميث اي كالاسد وقوله
 مع الانبياء المراد بهم اولاد الاسد وقوله في اجمع اجمع
 بمعنى الغاية اي ان الاسد حل مع اولاده في الغاية لاجل
 حفظهم وكذلك النبي لعل امته المتعبر بهم اهل السنة
 في حرز ملته لاجل ان يحفظوها فحين قام للاعدا

في بيان ذلك في رد انكارهم المروية وحاصله ان الملازمة في شرطية دليلكم ممنوعة لان لزوم لجهة المروية عادي لا عقلني يجوز تخلفه ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون عقلية لا يجيد الماقل عن الادعاء لتلك الاجوبة لقوله عن الادعاء متعلق بخذوف والمراد بالادعاء القبول و التسليم وقوله لا يجيد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة من لوازمها الادعاء اليها وانفقوا المناسب للتعبير بالثا التعريفية وقوله في جميع ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الدخاير في العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي يغيب ويخبر للعاقبة واسار الله ان الادلة والاجوبة انت لهم من الكتاب والسنة ومن الصحابة لامن هذا انفسهم وانما زادوا التبريرات والتعابير وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه ذلك من قواعد كلية الذين هم القدوة صفة للصحابة وانما كان الصحابة قدوة لهذه الامة مع اذ قدوة الامة الامة المارسة لان الامة الاربعة علومهم لا يخرج عن علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول وان كانت الاصول لا بد فيها من الادلة ولا يقبل فيها ان يتجاسر من ان يتجاسر في العلم حد في الجار وابتعا المجرور وهو مطرد مع ان وان و قوله يروى اي يتصدق وقوله الاختلاس اي الماخوذ والسرقة معنى الابطال وابطاله يكون بمقتضى فاسدة وفي تفسيره بالاختلاس اشارة الى انهم يطلون المتقية بحيلة

اي اعد الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله ان هذا
نقدم تفصيلا واعاده بطريق الاجمال بعد موت الخ
هذا يدل على ان عند فيما سبق بمعنى بعد حصن الدين
حصن بمعنى محصون واصله لما بعده للبيان اي المحصون
هو الدين او من اضافة الصفة الموصوف اي لهدم الدين
المحصون والهدم بالذال المجتة معناه القطع وبالمجمله معنى
الهدم يستعمل الهدم في المحسوسات حقيقة وفي المعاني
مجازا الات عقولهم من اضافة المشبه به للمشيبه اي
عقولهم الشبيهة بالالات في وجوه اي طرق وكيفية
انفاقها بان ردوا هذه الشبهة بالذخيرة الفلانية
لكونها مناسبة ردوها بها وهكذا فهذا اي ما سبق
من تقرير العقائد واقامة الادلة ورد الشبهة ارباع تلك
الذخاير اي ما يتج لهم من المسائل عند تفكرهم فيما وراء
وقوله من زيادة المعارف اي من المعارف الزائدة بيان لارباع
الذخاير وحاصله ان المعارف التي ورثوها تأملوا فيها
فحصلت لهم زيادات يقال فيها ارباع كقول شراح البخاري
مثلا هذا الحديث يؤخذ منه كذا وكذا فهذا الماحود بطريق
الاستنتاج يقال له ربح ايها المقلد مراده به المداقة
ان زكريا عصى الله المناظر له في تلك المسئلة القايل ان
التقليد كاف بل هو ارجح من النظر وجعل المص له مقلدا
من جهة ان الشيخ ابن زكريا استدل بكلام بعض السلف
ولم يفهم معناه حتى صار ما استدله به حجة عليه لانه
فصار عناية المقلد للغير فيما لا يعلم صحة بجامع ان كل

واحد

واحد اخذ بشي ولم يفهم او انه قلده غيره في القول بان التقليد
كافي لانه مسبق بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور
متعلق بجذوف اي فاسالك بالله وهذا القسم استعطا في
الاجابة بالاستغناء كقول الشاعر بربك هل ضمت اليك ليلى
قيل الصبح اقبلت فاما الذي استدله بالايجاط على
اي من جهة العلم اي الذي يستدل بكلام لا يحيط علم به اي
معناه فدل على تمييز حول عن الفاعل اي لم يحيط علمه بمعناه
فهو حجة عليه لانه وهو لم يفهم ذلك من كان يقف اي
اسالك بالله جواب هذا الاستغناء وهو العالم بالاسخ
وهم لم يكن اهل التقليد ارجح من العلم الراشدين فكيف
يقول برهان التقليد على النظر اللازم له ان المقلدين
ارجح من العلم وعظيم احتياهم من اضافة الصفة الى
الموصوف اي واحتياهم العظيم في شبهاتهم متعلق
بجاءوا وسبه المص شبهاتهم بطين بخاض فيه تشبها مفضل
في التفسير على طريق الاستعارة بالكناية وابيات الخوض
تخييل والجامع بينهما وبين الطين القبح في كل واحد
المنزلة الواو للبحال والضمير لاهل البدع والمراد بالمراد
الجاء اي والحال ان الجاء في الدنيا انما كان لهؤلاء المبتدعة
لان الروسا والسلاطين كانت منهم في ذلك العصر فاستند
سوكتهم وكانوا يجبرون ائمة الدين على متابعتهم في اهلهم
حتى ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا بالسياط على ان
يقولوا بخلق القرآن بحيث يتمكنون بها اي حالة كونهم
متلبسين بحالة هي تمكنهم بها اي بتلك المنزلة وقوله من سبق

الناس الى اعراضهم اى اعتقاد انهم الفاسدة كقول القرآن مخلوقا
لولا ما نهض لهم رجال الله ما مضى ربه يورث ما بعدهما
بمصدر وهو مبتدأ خبره محذوف كما ان جواب لولا كذا للامحذوف
والاصل لولا نهوض رجال الله وسرعتهم ثابتة لتمكنوا
بالمنزل من سوق الناس الى اعراضهم الفاسدة فهذه الجملة
الشرطية مرتبطة في المعنى بقوله بحيث يتمكنون رجال
الله اى الرجال المنسوبون لله من جهة كونهم على شريعته
وهؤلاء الرجال كالاشرى والمقاضي ابوبكر السائق
وابواسحاق الاسفرايينى وابومنصور الماترىدى وامام
الحرمين وقوله الراشدين اى التابعين في العلم وهم القائلون
بمقام الانبياء وادى دينهم استغنوا انكارى بمعنى النفي
اى ولادين يفتى بجوزا وصبي او مقلد وقوله لولا بركة الخ
بركة مبتدأ خبره محذوف وكذا جواب لولا اى لولا بركة
ادلبك الملا موجودة لم يبق دين لجوزا وصبي وقوله
النا او مقلد يفيد ان المقلد دين مع انه كافى عنده
فهذا يفكر على الله لانه يصعد اثبات كفه وعكوفهم
عطف مرادف وهذا الرفع ما يقال المناسب ان يقول
واى عكوف يماثل عكوفهم فتذكر العكوف او لا لاسباب
ذكره ثانيا كما فعل في الرباط وحاصل الجواب ان العكوف
والرباط بمعنى واحد فلذا لم يذكر العكوف في الاول وقوله
على استعمال الخ تنازع دباط وعكوف لكن التعدينية
بمعنى تناسب العكوف اذ الرباط يتعدى نفي على
استعمال العقول اى عقولهم قال عوض عن المضائق اليه

قوله

على الجولات متعلق بتعيينها والجولات هو الانتقال
من محل الى محل اخر كما انتقال العقل من دليل الى دليل اخر وقوله
فيما يحفظ الخ اى على الجولات في الدلالة التي تحفظ دين المسلمين
فهما الاح اى ظهور وان لم يكن ظهورا تاما ولذا اعتبر بالاح
دون ظهر يريد شيئا اى يريد اختلاسا شيئا او يريد شيئا
من الدين لاجل اختلاسه ففي العبارة حذف قابلية
اى شملة وهو مستعار للبرهان وهذا التحميل للكنية
في الضمير البارز المنصوب في قوله قابلية فان مدلوله شبه
بالشيطان والحاصل ان الضمير في قوله قابلية راجع لطيفي
الذى يريد الاختلاسا شيئا من الدين شبه ذلك لمبتدأ على شيطان
تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية والاثبات
الشهاب تخيل ثم ان هذا التحميل الذى هو الشهاب مستعار
من ملائم المشبه به الذى هو الشيطان لملائم المشبه اعني المقتدر
وملائمه هو البرهان فالتحميل ليس باقيا على حقيقة استعماله
في مناه المقتدر فهو بطريق قوله تعالى واعتصم بحبل الله جميعا
من يبران البراهين من تبعية ضمنية واضافة يبران لما
بعد من اضافة المشبه به للمشبه اى من البراهين الشبهة
بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها فلا يكون في قوله
شهاب استعارة والا لزم عليه الجمع بين الطرفين لانا
نقول هذا جمع غير مضر لانه لا يثنى عن التشبيه والمضمر
انا هو الجمع المبنى عن التشبيه وزوده مفرغ على قوله قابلية
بشهاب تخاسيا اى مضرودا واذن هذا الجهاد و
رباطه من جهاد الخ اى بل لا قرب بينهما وانما بينهما بون

على امور غريبة من صفات الله تعالى الجلالية والجلالية لا يمكن التعبير
 عنهما ثم بعد ذلك الاطلاع تاهو في جلال الله وجماله الذي اطلعوا
 عليه وذهلوا عن تلك العجايب التي نظروا فيها وهذا ليس هناك
 شيء ملاحظ لهم الا الله تعالى وهذا هو مقام العتق وهو الميعة
 عن الكون بشهود مكنى ما قوله فاسترقوا فيسب من ما ذكرناهم استرقوا
 اي اطلعوا وقوله على ما لا يحاط به اي على شيء لا يحاط به اي لا يمكن العلم
 به على وجه الاحاطة وان كانت موجودا عظيم لكثرة كنيته وقوله
 ولا كيف اي لا يمكن وصفه لعظم كنيته فقل من عظيم جلاله
 بيان لما هو من اضافة الصفة للموصوف اي من جلاله العظيم و
 اعلم ان هذه صفات جمال البسط والرحمة وسمات جلاله كالتبر
 والكبرياء عارة عن الصفات الجامعة لصحات الجلال والجمال
 والمراد بها هنا ما قابل الجلال الذي هو صفات الجلال والنباه
 عن الجلال القبض وعن الجمال السرور واذ اجتمع المولى عليه صفات
 الجلال حصل له القبض والغم والجمال ما هو من الكبرياء قوله
 بعد اي بعد نظرهم فيها وهو استدلالهم بها وقوله فاهوا اي
 غابوا وقوله في ذلك الجلال والجمال اي الذي استرقوا عليه فهو
 فبحان من ظهور الخرافات التي لها افعال يتوهم من ان المراد
 بقوله وظهر لهم الظهور المحال اعني ادراك حقيقة تعالى فاذا
 بهذا انه لا يمكن ادراك حقيقة قوله عين خفايه اراد به لازمه
 وهو عدم ادراك حقيقة والحاصل ان سحابة وتعالى
 اذا ظهر لا وليا به وانما يظهر لهم متصفا بصفات التبريه و
 التقديس ومتى ظهر لهم هكذا فلا تدرك حقيقة فلما كان ظهور
 سببا في خفايه اي في عدم ادراك حقيقة صار الظهور

الجلال والجمال
 والسرور والقبض
 والغم والظهور
 والجلال والجمال
 والسرور والقبض
 والغم والظهور

كانه

كانه غير الخفا مبالغة فهو من قامة السب مقام السب وضربا
 لذلك مثلا الشمس فانه عند تمام غروبها لا يمكن ادراك
 حقيقتها بظهورها بحجابها وليس المحاب في الحقيقة فيها لان
 الطاهر لذاته لا يجب من ذاته وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف
 البصر عن مقاومة النور فكذلك الحق تعالى احجب عن الخلق بشدة
 ظهوره وحتى عن الابصار لعظم نوره وروحه قربه اي المعنوي التام
 لا رتبة مقنا من عين علمه بنا ونسب قربه من ابتداء ذلك لان
 قربه متعلق بكل جزء منا وقدرته قايمة بذاته ووجه قربه
 من ابتداء هذا الاعتبار لكن ليس بها الا في المكان الذي غش فيه
 فلذا كان القرب معنويا لاحسا لا اعتبارا بقرب الامكنة التي فيها
 المتقاربين القرب الحسي وقوله عين بعده اراد بالبعد اللازم و
 هو عدم الادراك ثم ان من المعلوم ان القرب التام سبب في عدم
 ادراك الحقيقة لا ترى ذلك اذا اتيت بشيء وجعلته قريبا
 لبصرك فانت لا تدركه والشئ فاجعل القرب غير البعد المعنوي
 المراد فبحان من ظهوره لا وليا به وقربه منهم سبب في عدم
 ادراك حقيقة قوله والعجز عن ادراكه اي وعجز الخلائق عنهم
 او الكابر ولا صفيا عن ادراك حقيقة وقوله زهه اسم مصدر
 بمعنى المصدر وهو التبريه وهو خبر عن العجز اي والعجز عن ادراك
 حقيقة تبريه له تعالى وتبعية له تعالى عن ما لا يليق به
 من صفات الحوادث وذلك العجز الذي حصل تبريه له تعالى
 ليس علته الجهل به تعالى بل سعة الجلال والجمال فتقوله
 لسعة جلاله اي وجماله وسعة الشئ كثرة اجزائه الحسية
 وهو ليس مراداهنا بل المراد لازمه وهو العظم اي لعظم

الجلال والجمال
 والسرور والقبض
 والغم والظهور
 والجلال والجمال
 والسرور والقبض
 والغم والظهور

بعيد فقد افاد هذا الاقرب بين الجهادين ولا بين
 الرباطين بخلاف قوله سابقا واين جهاد يراذى لوفائه
 انما بقوامساواة ولما كان يتوهم ان سنيهما قربا دفعة بقره
 وان لم يكرر من المحلين او يقال اعادة لاحل بيان
 الغاية التي حصل بها المتناوت سنيهما الذي غايته فيه
 ان المتقدم امرين فكان الواجب ان يقول للذات غايتها
 تخفية الوصول وعائده الا ان يقال ان هذا الجهاد وان
 يؤولان الى شي واحد وهو القيام بامر الدين فلذا ورد
 واعتراض باننا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط غايتها
 حفظ نفس او مال بل غايتها الحقيقية حفظ الدين واعلا
 كلمة الله وحفظ المال والنفس تبع وقد يجاب بان علو كلمة
 الله في نفس الامر لا يتوقف على جهاد ولا على رباط فلم يبق
 الا علوها ظاهرا وعلوها ظاهرا ليس الا علو من قال بها
 وحفظ نفسه وماله اذ لا الدين اى زمن لا دين و
 هو الدهر الطويل الذي لا غاية له وقصته ان المحللات
 والمتناظره الدهر الطويل الذي لا نهاية له وليس كذلك
 وانما الدهر الطويل ظرف للمذاب وقد عيى باب بان المراد
 بالمحللات الاستمرار اى لاستمرار الناس في عذاب جهنم
 الدهر الطويل وهذا باعتبار المعاييد وقد روى
 اى لانه قد روى لوقالوا بالتفصيل وحاصله انه لما
 ذكر انه لو لا نهضة العلماء الاستخفاف حصلت لاستفاقت
 المبعدة الناس لا غرضهم فكان قايلا قال له بنى احدا
 من هؤلاء العلماء الذين حصلت منهم النهضة فقال قد

وقوله

وقوله الاسفرايين نسبة لاسفرايين بلدة بالعراق والاسفرايين
 بكسر الخاء بعد اللام وفتح الهمزة والمثناة التحتية بعد
 الراء وليس فيه همزة بعد الراء جبل لبنان جبل معلوم
 بالنام وهو يضم اللام وسكون الهمزة ممنوع من الصرف
 ولا مانع من كون الشبح الى اسحاق سافر من العراق للشام
 فسقط اعتراض المكارمة وقوله في ذهن هيجان المبعدة
 اى استأدهم فوجدهم اى فوجدوا اوليا الذين كانوا
 اولا مستغنيين بمعاونة العلم وانما قلنا ذلك لاجل ان يصح
 قوله لهم كمل تركتم لولان الاوليا الذين علومهم ليست مباناة
 بل بطريق الخيوض لم تجر العادة انهم يردوا على احد وينفوا
 احدا بعلمهم يا اكله الخشيش اى مسب الجبال وسب
 اكله الخوف من الله وحفظ الدين فهو توبيخ لهم ويحتمل ان يكون
 ذلك تورية لا تخفى قصد بها الزجر لهم على هذه الحالة
 لا قدرة لنا على مخالطة الخلق اى بحيث نرد على المبعدة اى
 فهم لا صبر لهم على الرد وان كان فيهم اهلية لذلك وقوله
 على ذلك اى على مخالطة الخلق حيث نرد عليه المبعدة وقوله
 وانت اهل اى اهل الاختلاط فراجع واستغفل الخواي فهذا
 عالم جمع الله به الدين فلو كان التقليد ارجح لتبعت الناس
 ولم يكن هناك احد يرد على المبعدة لجامع بين الجلي
 والخفي اى الذي جمع في الواقع بين المعنى الجلي والخفي ويحتمل
 ان قوله الجلي مع لفظ اسم الكتاب اى المسمى بهذا الاسم اعني
 الجامع بين الجلي والخفي وروى ايضا هذا بيان ايضا
 لبعض العلماء الذين تصدوا للرد على المبعدة نسمع

هاتفا للامام الحائف هو الذي يسمع صوته ولا يرى شخصه
 وهل هو انسى من الاوليا او حتى من اولياهم او ملك لم يتبين
 ما يدل على شيء من ذلك الان طرف لصوت واداب له
 من الاف شترت مع انه لا ينبغي لك الدروب اى بل ربك ان
 حراما وهرب من باب نصر من حج الله اى من الذين يحج
 الله بهم على عباده وذلك لان الناس اذا اعتذروا يوم القيا
 وقالوا لم يكن في زماننا نبى قال الله لهم قد كان في زمركم
 خلفاؤهم وهم العلماء قائلون ومن ذكر معه اى من الخلفاء القائلين
 اللهم ايماننا بايمان المجاز ومن بعض السلف القائلين عليكم بين
 المجاز ما تناولت عنهم فيه انه حيث كان ما قاله كثر
 ما روي لا يمكن المتأخرين عسارا انهم طلب التسلية وحق
 فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه على ابن زكري من
 ان ما استدول به حجة عليه لانه وذلك لان التأويل صرف
 اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير ثم يقطع بسبب
 الاستدلال والحاصل ان كلام الله هذا يناقض كلامه السابق
 قائل ما تناولت بفتح الساى من ان المراد طلب الدين
 الخالص وقوله وذلك اى صريح المراد وقوله مثلا راجع لقوله
 اذ يقال والسلف الصالح عطف عام على خاص
 الى ان قال متعلق بمعدى اى عدل الى قوله عليكم بين المجاز
 وهذا يناسب الطرف الاول وهو قول بعض السلف وقوله
 وعليك بين الصبي يناسب الطرف الاخير وهو قول عمر
 ابن عبد العزيز واما الطرف الوسط اعنى قول الخضر اللهم
 ايماننا كإيمان المجاز فلم يذكر ما يرجع له لانه لم يقع فيه لمن

غير الله

غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما فيه طلب من الله
 للوفاء على دين المجاز بسبب ذلك اى المعدل
 الى بقوله راعى علم تحريا للصدق اشارة الى ان هذا الجواب
 من مبتكراته ان تلك المقالات اى ما قاله بعض السلف
 ومقالة الخضر مقالة عمر وقوله صدرت منه اى من عمر اى
 ومن ذكر معه فنى الكلام حذف ثم ان الكلام الذى اذا يناسب
 الطرف الاول وهو ما نقل عن بعض السلف والطرف الاخير
 وهو ما نقل عن عمر لا الوسط اعنى ما نقل عن الخضر لانه ليس
 كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف في زمن هيجان
 البدع اى استأثرها وقوله ويدل على ذلك اى على انها صدرت
 في زمن هيجان الفتن وقوله عن الاهواى عن اهل الاهواهل
 منهم في اعتقادهم لا اذ ذاك اى وقت السؤال
 وقوله لم يخجل عن بنية السلف الصالح ظاهرا اذ كان للوجه
 في زمن سوال الرجل وهو من وجود عمر اعنى من التابعين
 خلق فلا بل من السلف ولا سلم ذلك اذ من السلف الصالح
 زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين ولا شك ان المؤثر
 في زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب التعبير ببنية
 فالارادى استقامتها قائل حتى كان لجميع اى جميع من ذكر من
 الاهل والاولاد والامام والمريد امتثالها على الاعمال
 بالدين وبسليمه للاهل والولد اى وانما اعتنوا به وبسليمه
 امتثالها ما يخصهم اى ما يحتاجون اليه اكمل معرفة
 اى من حيث انها معرفة بالليل الاحمال وخالصه من الشبه
 واهليكم اى وقوا اهليكم نارا وفيه الشاهد وليت

على زماننا فقد قصد به هذا التعريف بآبى ذكرى وتعبيره
عنه بأكار العلماء بسبب اشتهاؤه في زمانه بالعلم وليس
الكلام على حقيقته بل المراد منه المماثلة وحمله على ما
حقيقته لا يعلم ومراده بأهل زمانه أهل القرن التاسع
في معرفة السنن جمع سنة بمعنى الطريق الواردة
عن النبي وأصحابه فيشمئ العقائد وغيرها ولوقال في
معرفة العقائد كان أولى لأن الكلام فيها وقوله مثل
أما السلف أى مثل معرفة أما السلف وشأنهم كإى
من جهة كونها صافية حالية عن الشبه بخلاف معرفة علما
زماننا مثل أماء السلف المناسب لما أراد يقدر
مضاف إى أما بقية السلف فلما حاجت الفتن إى
في زمن عمر بن عبد العزيز وهذا مرئى على قوله في زمن هيجان
البدع وما بينهما اعتراض على من هو ضعيف اسطر
إى الذى لا يقدر إلا على الليل الأجمالى وقوله إذ يخرج إلى
شئ منها إى من الشبه قيل له عليك بدى من المجازير
والصبيان فيه أنهم حيث علمهم الصحابة يكون ضعيف
النظر من التابعين وكيف يكون التابعى ضعيف النظر
الذى هو من السلف الصالح وأهل البدع إى لأن
أهل البدع لا يصدونهم بالمخالطة إى وإنما قصد
العلماء بالمناظرة معهم وقوله فامتنوا إى المجازير والصبيان
لأن من التلوث إى التخليط على عقائدهم وهو متعلق
بأمنوا وقوله بأقدار البدع إى بالبدع السنية بالاعتقاد
من المراهين أراد بها الأدلة الأجمالية والأفانبرهان

بالمعنى

بالمعنى المتيقن لم يكن موجودا في زمن السلف على
حسب ما أخذوه حال من عقائدهم إى حالة كونها آتية
على حسب العقائد التى أخذوها إى على قدرها ومثلها
لأن كونها صافية لا يخالطها شبهة فالعقائد من حيث قيامها
بهم غير نفسها باعتبار أخذها من السلف والصحابة
وفهموه عطف على أخذوه إى أن المجازير والصبيان فهم
تلك العقائد من الكتاب والسنة فقد جمعوا بين أخذها
من السلف وفهمها من الكتاب والسنة بسهولة ذلك
إى أن عقائدهم آتية على حسب ما أخذوه لهذا سبب
سهولة الأخذ من السلف لأن الأخذ سهل عليهم وإنما
كانت على حسب ما فهموه لأن فهم العقائد من الكتاب
والسنة يسهل عليهم قوله أذهم عرب علة لقوله بسهولة
ذلك عليهم وقال شيخنا قوله ذلك إى ما ذكره من الأخذ
عن السلف والفهم من الكتاب والسنة وعلى هذا فنقول
سهولة ذلك عليهم علة لقوله على حسب ما فهموه إى إنما
كانت آتية على حسب ما أخذوه النجدة إى عدم من
النصاحة فلما أنهم نصيح والمطابقة تفتى على الأخذ
وعلى الفهم من الكتاب والسنة وإذا الجود الرات
هو الصدق والجود عدم جولان الذهن في المعارف و
وقوفه وإصافه رات للجود من إصافه المشبه به
للمشبه إى الجود المشبه بالرات ويحتمل أن المراد بالرات
صد القلب وتكون الإضافة من إضافة السبب للسبب
ظلمة الغباوة هى عدم النطانة إى الغباوة الشبهة

بالظلمة ويحتمل ان المراد بالظلمة الزان وهو صمد القلب
 وتكون الاضافة من اضافة السبب للسبب فالنبأوة
 على هذا الاحتمال والجمود بمعنى واحد والزان والظلمة
 بمعنى واحد وهو السواد القايم بالقلب فهو لا الجماعة لم
 يكن على قلوبهم سواد وليس فهم جامدا وحقه فتكون
 عقايدهم صافية من الشبه فمعايدهم اي فقه فتكون
 عقايدهم اسلم شي واحسنه المراد بالشئ المعاييد اي احسن
 المعاييد واسلمها فلهذا اي تكون عقايدهم احسن
 المعاييد واسلمها امر ضعيف النظارى وهو الذى
 لا قدر له على الدليل التفصيل بل على الاجمال فقط
 حرز دينهم اي محرز هو دينهم المأمون اي من التغيير
 لعدم الخلة لقوله المأمون اي انما كان مأمونا
 لا من الاول انهم لا يخاطبون اهل البدع والثالث
 ان على ازمائهم كانوا يردون على اهل البدع الذين
 يتعرضون لدينهم ولوقوف ائمة اي على ازمائهم
 للرد على اهل البدع لظواهره انه كان في زمن الصحابة
 على واقفون للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا
 بالنظر لسيدنا على ومن مثله بنى الصحابة وايضا قوله
 والاداية في النفس هذا اما كان بعد موت الامام
 مالك والامام الشافعى المستعين في الانظار اي
 في حركات النفس والمقولات لاجل ترتيب الامور
 امام معمول لوقوف وقوله حرز دينهم اي العجايز والعيا
 اي امام محرز هو دينهم الذى تلتوه عن الصحابة
 والتابعين

والتابعين في ذلك اي بسبب ذلك اي بسبب دفع
 كل مبتدع وضال في النفس اي منهم من قطعت
 راسه ومنهم من قيد عليه بالكبريت حتى مات وهو
 ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم اخو الامام محمد بن عبد
 الحكم الذى اخذ عن الشافعى مذهبهم واخذ مذهب مالك
 عن والده والحاصل ان عبد الحكم اخذ عن مالك وكذا
 ولده عبد الله وكان عبد الله رفيق الامام الشافعى
 في اخذ عن مالك وكان له اولاد اربعة الامام محمد
 الذى اخذ مذهب مالك عن والده واخذ مذهب الشافعى
 عنه وقال الشافعى عدم موته انت ترجع مذهب مالك
 والذى حرق بالكبريت واحد من اخوة الامام محمد وقوله
 والمال وذلك كما وقع لبني عبد الحكم فانه قد نهبت
 اموالهم من اجل عدم توليهم بخلق الزان اجورهم اي
 فواهم من مشاق بيان لما ينظم الله به اجورهم
 منهم عليه او انه بيان المحذوف اي شي من مشاقهم
 وقوله ما ينظم الله عطف بيان على ذلك المحذوف بنا
 على انه لا يجوز تقديم البيان على المبتدئ ان ما يتخلله
 اي ما اختاره ويذهب اليه من القيد الخامسة وعبر
 عنه بالانتقال وهو السرقه اشار الى ان امورهم سرقة
 لا اصل لها والصواب عطف تفسير اي فكان من
 الحزم اي الصواب ما امر به لكونه ان كان للطف
 محايرو صبيان كذلك لاهل البدع نفي الامر باتباع دين
 العجايز والصبيان لانه على محمول فكان ما امر به السلف

الصالح اي عالموا به السايدين والمراد بعمل السلف الصالح
عمر بن عبد العزيز ومن تقدم ذكره معه الى الحرز المامون الحرز
بمعنى الحرز وقوله المامون اي من التغيير ابطال العواجم
بطل معنى الشجاع والمراد به هذا الكثير العلم لناظر في
نسخه لناضلة اعداها والمناضلة الرعي بالسهام لتسير
اقامة الدليل على اهل اعدا الدين والضعيف اي ضعيف
النظر كالذي سال عمر بن عبد العزيز عن اهل الاهوا ووقف
موقف الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو الذي يقاتل
ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذي لا يقدر على اقامة
الدلة التفصيلية كيف يتاخر وقوفه موقف الابطال
فلعل الانسب ان يقول وضعيف النظر لو سال اهل الاهوا
خفيف عليه ان يملكوه قاتل ولهذا اي لما تقدم بان
عقايده الجايز احسن العقايده لاحذها عن السلف الصالح
واقعاها بما يحتاج اليه بالادلة الاحالية وسلاها من الشبه
لعدم مخالطة اهل البدع لهم ووقوف الائمة امام دينهم
يدفعون عنه كل مبتدع وضال ايضا كما امر بعض السلف
ضعيف النظر بين الجايز لهذا اي لكون عقايدهم لعنى
العقايده في مواطن الموت اي في موضع الموت ثم ان
الموت عرض فلا موضع له وختم بني الخلام استمارة بالكتا
حيث شبه الموت باسنان يحل في مكان على طريق المكنية
وانبات المواطن تحييل او انه مجاز في المنجبة الاضائية
اي في المواطن الذي قام به الموت فيه حرز الضعفا
متعلق بمال حرز بمعنى حرز والمراد به الدين اي الدين
الضعفا

الضعفا والمراد بالضعفا هنا الجايز لا السايدين الذين
سالوا عمر بن عبد العزيز وحقه فالاولى ان يقول حرز الجايز
وذلك لان المعنونة عنه بالضعفا فيما مر هو المامون
باتباع دين الجايز والخبر انما طلب ايمان الجايز ودعا
به اي حيث قال اللهم ايماننا كايان الجايز لان موطن
لقد علة لقوله مال وهذه العلة منافية لكون العلة ما
من كون عقايده الجايز احسن الا ان يقال انه علة للمعلل
مع علة اي وانما مال لما ذكر لانه كذا لعظيم هو له
اي لهوله العظيم بسبب خروج الروح فيه وايقان القتانا
فهم من اضافة الصفة للموصوف فيجئ ان اقبلت
فيه اي في موطن الموت وقوله وارادات الشبه اي الشبه
الواردة على القلب المراد بالخصية هنا الخوف على جهة
النظر اي فيطن الانسان انه ان اقبلت اي ان وردت عليه
الشبه في ذلك الوطن ليضعف العقل عن دفعها وهم فيلجا
الى اعتقاد مدلول تلك الشبه فيؤدي الى الكفر والمقصية
وعبر بان المفيدة لتلك لرجايه في الله ان لا تقبل عليه
الواردات فان دفع ما يقال ان مقتضى التفسير بان ياتي
في قوله لعظم هو له لانه يقتضي ان الاقبال غير مشكوك فيه
واقل ما فيها هو اي انه وان لم يضعف العقل عن دفعها
لكن اقل ما فيها تكدر العقل منها وان لم يضعف عن ردّها
فقوله واقل ما فيها اي اقل حالها مبتدا وقوله تكدر
العقل بفتح التاء والكاف وضم الدال مشددة خبر عن
اقل وقوله بطلتها باللسانية هنا قاعن حمل ذلك

فالتكره صاق عن حمل التكره لعدم جواز له نعم وكذا الرضا
صاق عن حمله لانه لا يسمه حتى يزيله لانه زمن الموت
ولو قال صاقا عن دفع ذلك التكره كان اولي لان الكلام
في الدفع وفي الخلل تأمل فدعا بصفا المعرفة فيه انه
انما دعا بصفا الايمان الا ان يقال انه صاس على ان
لايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة
لرؤمالان لايمان العجايز حديث النفس التابع للمعرفة
المافية فاله عما لايمان صريحا وهو مستلزم لله عما
بالمعرفة اللازمة للايمان واحفظ فيه انه لم يدع
بالمحفظ وانما دعا بالايمان الصافي من المكدرات اي الثا
له الصفا تحقيقا كما هو شأن عجايز تلك الارمنة
اي عجايز اهل تلك الارمنة اي ازمئة الخمر وقضيه
ان عجايز اهل تلك الارمنة وضعفتهم ايمانهم كلهم صاق
والظاهر ان هذا غير مسلم لان زمن الخمر ما خرج عن زمن
السلف الصالح وضعفتهم الاولى وضعفتها و
الصغير للارمنة والمراد بهم الصبيان من ادلتها
اي الاحماله والمراد بالزائد الادلة التفصيلية ورد
الشبهها لما ظرقة اهل البدع اي باقامة الادلة
التفصيلية ورد الشبه عليهم فنصت عقايدهم
اي فنصت معتقداتهم عن الشبه الناسده وقوله
حتى ما توافي ذلك اي الصفا المفهوم من صفت
هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اعني
معرفة العقايد بادلتها الاجالية لا التقليد كما فهم
ابن زكري

ابن زكري مراده اي مراد الحق والتعبير بمراد يفيد ان
ظاهر كلام الحق طلب التقليد لا الايمان الصافي وحق
فلا يصح قول الشا سابق ان كلام الحق حجة على ابن زكري
لا حجة له لان الكلام الماولة لا يكون حجة على الخصم نعم
يسقط الاستدلال به بسبب التاويل تأمل والله
اعلم اي بما ذكر من التاويل هل هو صواب اولي واني بذلك
ترجيا لصدق ما ابتكره واما حمله على طلب الاعتقاد
التقليدي فهو دعاء الحق حذف جواب اما لانه لانه
فهو دعاء الحق عليه والاصل فلا يصح لانه دعاء الحق والاحسن
ان يقول فلا يصح لان العلم بالعجايز ومن معهم الايمان
اعني الاعتقاد التابع للمعرفة كما مر لان القايم بهذا
للاعتقاد التقليدي والا فلا يصح الدعابة لانه دعاء
حجب له تأمل واما حمله على طلب الاعتقاد
التقليدي اي بحيث يكون الحق طلب ايمانا تابعا لعماد
التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع
للمعرفة او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد
التقليدي اي بحسب اللزوم وذلك لان صريح قوله
اللهم ايا ما كان ايمان العجايز طلب الايمان التابع للاعتقاد
التقليدي ويلزمه طلب الاعتقاد التقليدي فتأمل
والعياذ بالله مبتدا وخبره محذوف اي التحصيل
بالله من سلب المعرفة هو المطلوب اراد الله في العياذ
نايبة عن المضائق اليه وقوله بالله خبر اي تخصيص
من سلب المعرفة كما مر بالله والانتقال عطف

على سلب والواو في قوله وفي ايمان صاحبه حاله
والدعاء لمثله الاولى التعريض اي وحيث كان في ايمان
صاحبه خلاف فالدعاء بمثله لا يرصاه عاقل اي كامل
ولو سلمنا لزاما لما سبق من قوله ولهذا قال القم
لجاءه على ان المجاز التي قصد من الامام عارفات
غير معتدات ثم انه اراد العنان فقال ولو سلمنا
على طلب لزام اعتقاد من اي مكانه قال اللهم ايمان
خلاصا من السب وقوله لو وجب ان دعا لحي اي لو وجب
ان يحل دعاوه على طلب لزام اعتقاد من وهو
عدم خطور لحي اي عدم ورود الشهادة على القلب
مضمونا لحي فيه انما ذالم خطر الشهادة بالبال كان ذلك
نفس كمال المعرفة فمن اين الكلام الذي هو غير ذلك المنضم
اليه واجيب بان المراد كمال ناشي عن الدليل التبعيلي
فاصل المعرفة يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل
التفصيلي تامل فكانه يقول اللهم ارزقني ايمانا خالصا ناشيا
عن دلة تفصيلية لتكون اي عقيدته لحي وهذا بيان
للسبب الحامل على طلب اللزام المذكور اذ ذلك
اي وقت موته وقد يحتمل لحي حاصله اذا سلمنا
ان القم اراد المجاز المعتدات فنقول انه طلب لزام اعتقاد
لكن طلبه ذلك اللزام اما لان الموت هو له عظيم فطلب
ذلك ليكون معرفته عن المكدرات في ذلك الوقت وهو ما
سبق واما نظر لحياله الذي كان معلوما للناس وهو
تولعه بنقل كلام الفلاسفة وغيرهم من الضوال والرد

والمراد بالاعتقاد الحق وان مثل زائدة لا يرصاه

و

عليهم

عليهم بالردود ذات الضعيفة التي لا توازي شبههم التي
ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة فبيحة طلب ذلك اللزام
وهو ما اشار له بقوله ويحتمل لحي فالحاصل انه على التسليم
انما طلب اللزام لكن السبب في طلب ذلك فيه احتمالات
فتقول السبب دعاه به لحي اي بلانم اعتقاد المجاز و
قوله من حاله بيان لما علم وقوله من الولوع بيان حاله
والمعنى ان السبب في دعاه به بذلك اللزام الامر المعلوم للناس
الذي هو حاله اعني الولوع لحي تامل اراد الفلاسفة
اي ما رآته واعتقدته واصحابه بالاهواء عطف عام على
خاص وقوله وتكثير عطف على بحفظ وكذا قوله وتقوية
اي الولوع بحفظ والولوع بتكثير والولوع بتقوية لحي و
قوله على ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما علم تولعه
بها من ما ذكره في تاليفه لان مشاهدته المصولة لان المعص
لم ير الحق لتأخر عنه ولقد استرقوع بالتحقيق من
السرقة وتوضيح ذلك ان الفلاسفة يقولون ان الافلاك
حادثه بالذات لا لتقارها لموتها اثر فيها بطريق العلة
قدسية بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها
لعلم قدسية لا اول لها والله تعالى قديم بالذات والرفان
اي لا يفتقر لموت ولا ابتداء لوجوده وقال الحق الوازي
ان صفات الله حادثه بالذات بمعنى ان الذات اثرت
فيها بطريق التعليل قدسية بالزمان لا لبدء الوجود بها
فقوله هذا قريب من قولهم من جهة ان كلاما من القولين قابل
بالايمان بالتعليل فالفلاسفة سرقوا الحق حيث ادخلوا

في قوله المذكور الرتب من قولهم في الافلاك الا ان قولهم مكفر
بجلاف قول الفخر فقوله الشا استرقى الضمير للفلاسفة و
قوله فخرج الى قريب وهو قوله السابق وقوله اهو ايم هو
قولهم المذكور في الافلاك ولهذا لا اجل كون الفخر
كان كثيرا للولوع بنقل كلام الفلاسفة مع ضعف رده
لها قال الشيخ في هذا دليل لما ذكره من تحذير الشيخ
عن النظر في كتبه كلام ابن الخطيب المراد به الامام الحق
الرازي لانه يعني بذلك انه منتهى من نفسه في
الانفصال عنها اي في دفعها اي ان الجواب الذي ياتي
به من عنده رد لها يكون ضميها لا يهدم تلك البنية
مالا يخفى اي من التحذير من المطالعة في كتبه والاعراض
عليه من تقوية السنة وتحذيرها مع ضعفه عن ردها
ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من قصوده انشدني اي
قال المقرئ انشدني الخ والابلي بضم الهاء وتشديد
البا الموحدة وقوله قال اي الابل وقوله عبد الله بن
ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبد الله بن محمد
ابن ابراهيم والزموري بفتح الزا المجرى وبعده هاهيم
مشددة مصنوعة واخره لا مكسورة تعني الدين
ابن لثيمة اي الخبلي المشهور ولم يرض حاله المحققون
بل هو زنديق وبغضه في الدين واهله لا يخفى وحق
فلا عبرة في كلامه في الفخر لنفسه متعلق ما يشد
اي انشدني ابياتا مشوبة لنفسه لا لغيره يحصل
اسم كتاب الفخر في اصول الدين وقوله حاصلة اي حاصل

ذلك

ذلك الكتاب من بعد تحصيله والتعب في تأليفه واعلم
ان في قوله حاصلة وتحصيله تورية وذلك لان المحصل
كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان لسلا مذهب كل
واحد منهما اختصار للمحصل وهو يوري بان الحاصل
والتحصيل ما فيهما باطل كما ان المحصل كذلك علم
بلا دين اي لان ما فيه باطل في الافك هو اشد
ما يكون من الكذب اي المحصل اصل الضلالة وحم يكثر
كل من التحصيل والحاصل كذلك لانها فرعان عنه
المعنى من ايان بمعنى بان اي يظهر اي ان المحصل اصل لكل
كذب قبيح ظاهر وحي الشياطين اي موحى الشياطين
اي ان المذكور فيه عقايد زائفة القتال الشياطين لا
انها عقايد صحيحة القتال الملائكة فأكثره بدل
من قوله ما فيه والضمير في قوله فأكثره راجع لما فيه للمعنى
فاكثر ما فيه ويحتمل ان قوله ما فيه مبتدأ اول وقوله فأكثره
مبتدأ ثان ووحى الشياطين خبر الثاني والجملة خبر الاول
قال وكان كذا اي قال عبد الله الزموري وكان يبرك في
يتمية قضيب فقال اي بن يتمية قلت فلعل الخ لما
ابتن الاحتمال الثاني بكلام المقرئ وحصل الطول به
كان من المناسب عند انتهائه والتوجه الى ما هو من
كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى ان قوله فلعل الخ احتمال
ثالث وحاصله ان الفخر طلب عند الموت التقليد حقيقة
فقوله اللهم ايماننا كايان الجايز معناه اللهم اجعلني مقلدا
واغما طلب التقليد في تلك الحالة لانه حضره عند

الموت شبه عسر انفصالها عنها فحمله الخوف منها على تنبيهه ان
يكون مقلدا ثم ان هذا الاحتمال غير صانعا اولاهم رجوع
الى تصحيحه بعد ان نقاه وما سبق من ابطال هذا الاحتمال
بحمله على ما اذا لم يكن عذروا ما اذا وجد عذره فانه يصح
طلبه كما هنا اصل ثم ان الاولى ان لا يصير بهذه العبارة
بل بعبارة تدل ان الاحتمال ثالث وكان يقول ويحمل
ان يكون مراده انه طلب ان يكون مقلدا حقيقة لاجل
ما حصل له عند الموت من الشبه ما حمله فاعل حضر
وقوله من الشبه بيان لما حمله قدم عليه وقوله الانفصال
عنها اي التخلص منها وقوله ان تمنى اي على ان تمنى هو
متعلق بحمله اي حمله على تنبيهه ان يكون في درجة
الانفصال التقليدي من اضافة الصفة الى الموصوف
والانفصال بمعنى المنفصل اي على تنبيهه ان يكون في
درجة التقليد المنفصل اي الخالص اي التقليد الحقيقي
ثم ان التمني طلب اظهار محبة الممتنع او الممكن المستبعد
حصوله وموت الخمر على التقليد ليس محال بل يمكن الا انه
بمجرد فلذا تمناه وطلبه لادراية اي الخمر له وهذا جواب
عما يقال كيف يكون الخمر طلب التقليد الحقيقي مع ان
التقليد غير كاف وصاحبه كاف وحاصل الجواب
انه طلب ذلك لكونه اي انه يكفي والحاصل انه الصحيح
لطلبه التقليد هو العذر وما تقدم من فساد ذلك
فهو عند عدمه ثم يقال كيف يكون العذر مسوغا
له طلب التقليد مع انه كفر فاجاب بانه صح ذلك

لان رايه

لان رايه انه كاف فحق الحقيقة العلة كون رايه انه كاف
مع حصول العذر ثم ان في هذا الكلام تسليم ان القاييم
بالمجاز الذي في زمانه التقليد الحقيقي وهو مناف لما
قدمه من ان الكلام بين المعرفة وقد روي الخافي بهذا
دليلا على صحة هذا الاحتمال اقدام المقول بفتح هـ
الاقدام جمع قدم وهو من اضافة الشبه به للمشبه اي
المقول الشبيهة بالاقدام والمقال هو الحمل الذي
يحمل به البعير وفي الكلام حذف مضاف اي نهاية
المقول الشبيهة بالاقدام وغاية امرها انها ذات عقال
اي حبس ومنع عن ادراك الذات العلية ولوجالات تلك
المقول غاية الجولان وان عقاله بمعنى مقولة ويصح
كسر هـ اقدام على انه مصدر اقدم والمضى نهاية توجه
المقول وجولانها ان تكون تلك المقولة ذات عقال
او مقولة ومحبوسة عن ادراك الذات العلية وحس
فينبغي للشخص ان اذا حصلت له المعرفة المطلوبة
عدم معاناة الشبه وتركها واعراض عنها والثر
سعى العالمين اي ومنه الاشتغال بالشبه وقوله ضلال
اي غير موافق لما يرضاه الرب وارواحنا في حشة
لما علم ان الدوايح خلقت قبل الاجسام بالذي عام
وكانت مستقرة في غير الاجسام بل في الملا الاعلى
اعنى السموات فتوله في وحشة اي لوحش وعدم نه
انتظام لمنازقتها لمحلها الاصل وهو الملكوت الاعلى
وقوله من حبس منا اي من اجل ادخالها في حبس منا

واذا كانت في وحشة فلا يصلحها انتظام بل يحصل لها
 خلل وهذا كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين ضلالا
 وحاصل دنيانا اي ما كتبناه في دنيانا وقوله اذى
 وبالاي متكررات يتسبب عنها ويكون عاقبتها الاذى
 العذاب وتقوية الدرجات وعطف الوبال على الاذى تفسير
 سوى ان جنتا قيل وقالوا اي ان لم نستغفر من عثرتنا
 في المسائل طول عمرنا الا قيل كذا اذا اريد بنا العطف للمعصية
 او قال فلان كذا اذا اريد بناه للمعلوم ولم نستغفر من
 عثرتنا ما يربنا الى الموتى من الطاعات وكما من رجال
 كم للتكثير اي رجال كثيرين قد رايناه هم فهلكوا وقوله
 ودولة الدولة هي التصرف بالامر والنهي يقال فلان في
 دولة اي يتصرف بالامر والنهي اي كم رجال رايناه هم
 تصرف رايناه حاصلا من خلايق عدة فبادوا جميعا
 اي فهلكوا جميعا وراوا فمطف وزالوا على باد والنتيجة
 للتفسير قد علمت شرفاتها جمع شرفه وهي اعلا لجيل
 وقوله والخيال خيال اي والخيال باقية على حالها ثم انه
 يحتمل ان يكونه اراد بالخيال الراسيات وهم فالمنسوي كم من
 راسيات قد تكن منها رجال ثقات هو لا الرجال وبعيت
 الراسيات على حالها تنقل من طائفة لطائفة
 فعلى هذا الحاجة لهذا الكلام للعلم به مما سبق اعني
 قوله قلت ولعلنا او على معنى لا ليس هذا مستعلما
 بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان العجز ليس مراده
 بقوله اللهم ايماننا كايان العجز طلب التقليد لتحقيقي
 وانما

وانما مراده الندم على ما حصل منه من اشتغاله وتعلقه
 بالشبهات فكانه يقول يا ليتني لم اتعلق بالشبهات وحيث
 كان هذا احتمالا رابعا فكان الاول للشك ان يعبر بعبارة
 قد علم ذلك فكان يقول ويحتمل ان العجز ليس مراده بقوله
 اللهم ايماننا كايان العجز طلب التقليد حقيقة بل مراده
 التلهف اي التندم على ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات
 فراده بالعجز المتعددة لكن لم يقصد العجز التقليد
 حقيقة وانما المراد الندم على ما علمت او على معنى
 التلهف اي او كلامه محمول على معنى التلهف والاضافة
 بيانية وقوله والندم عطف تفسير او لازم على ملزوم
 ويحتمل انه هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد
 بالعجز المتعددة بل العارقات بالدليل الاجمالي فهو
 طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالي ومتندم على
 اشتغاله بالشبهات فراده بقوله اللهم ايماننا كايان
 العجز شيان على هذا الاحتمال بخلاف ما قبله فانه
 عليه ليس طالبا الاشياء واحد على القدر الضروري
 اي وهو المعرفة بالدليل الجلي وقوله مع هذا اي التلهف
 على ما فات والحاصل ان العجز على هذا الاحتمال طالب
 للمعرفة بالدليل الجلي مع التلهف على ما فات فهو مغاير
 للاحتمال الذي قبله لما علمت وما قبله فيه انه
 ينافي ما سبق من ان علما زما شام يصلوا الدرجة العجائز
 اذ مقتضاه انهم يعرفون بالدليل التفصيلي وهو ينافي
 ما هنا فامل وهذا اي ويكون العجز مع غرارة